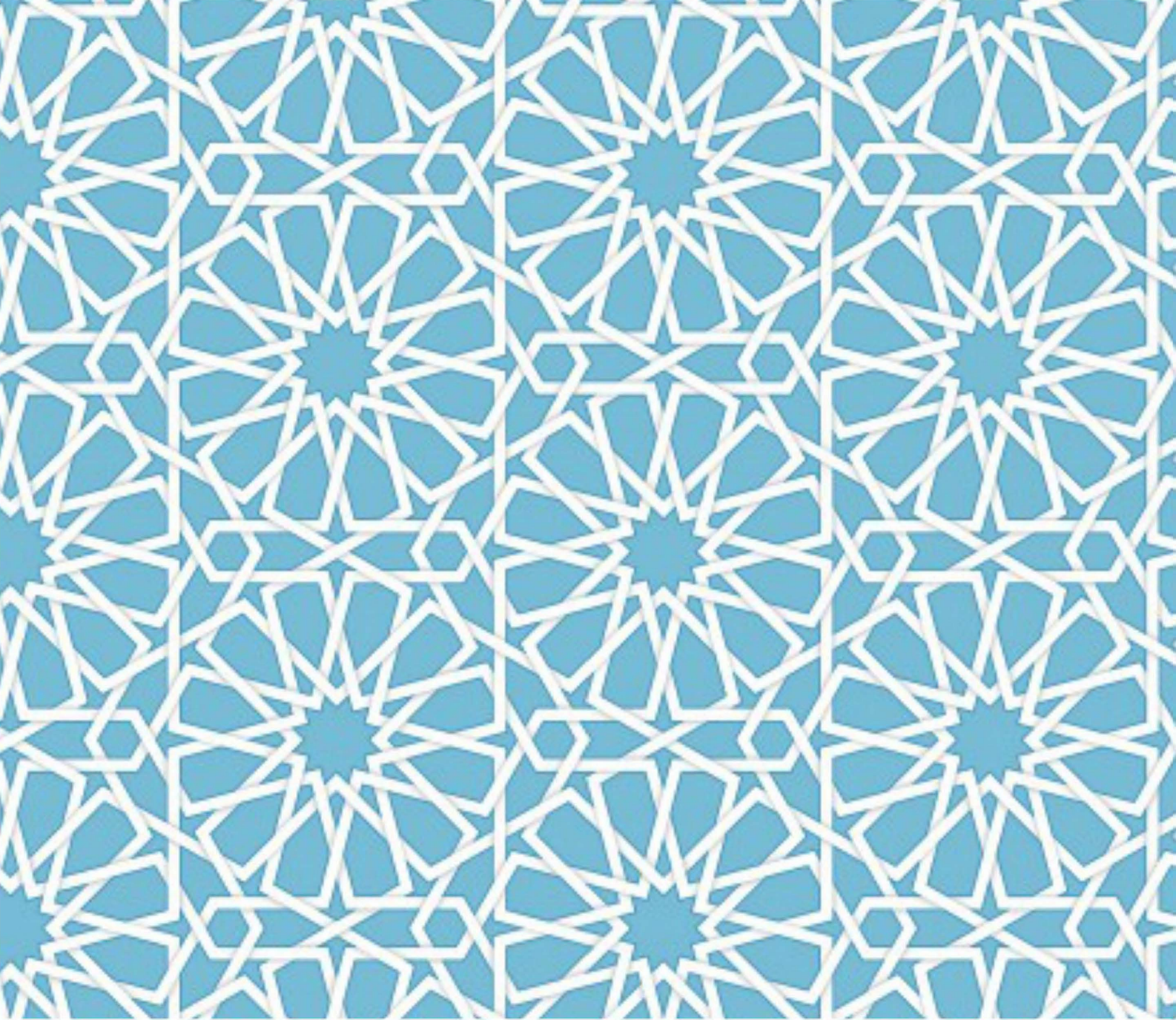


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 10 - Sayı / Issue 1 - Haziran / June 2024

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2024/1 | Cilt/Volume: 10 | Sayı / Issue: 1

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Prof. Dr. Hasan KESKİN

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör., Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ) Doç. Dr. Halil TEMİZTÜRK (Tekirdağ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.) NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKI (Tetova Ü.) Dr. Hızır YAĞCI (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Sivas Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN
Cumhuriyet Ü.) (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Hitit Ü.) Dr. Nizamettin KARATAŞ (Tekirdağ
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.) NKÜ)
Doç. Dr. Vezir HARMAN (Tekirdağ NKÜ) Dr., Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ
Doç. Dr. Ramazan AKKIR (Tekirdağ NKÜ) NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz
(Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Trabzon Ü) **Tefsir:** Hasan
Keskin (Prof. Dr.- Tekirdağ NKÜ), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Ü) Ali Akpınar,
(Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak,
(Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.-
Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Prof. Dr.-
İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof.
Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman
(Prof. Dr.- Sivas Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı
(Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam ve Mezhepler Tarihi:** Cağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ
Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.-
Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören
(Prof. Dr.- Üsküdar Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakfı
Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi
Çiftçi (Doç. Dr.- Ankara Hacı Bayram Veli Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam
Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam
Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Ankara Ü),
Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya
(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler

Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Alan Editörleri | Field Editors

Ali SEVER (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Muhammed Emin BAYIR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Sümeysra TURAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Yusuf BUHAN (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Dil Editörleri | Language Editors

Mahmoud Saad Eddin SHABAN (Öğr. Gör. Tekirdağ NKÜ)
Nuran ÇINAR (Arş. Gör. Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy








tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB©: ATLA Religion Database© Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science And Humanities Database Başlangıç / Start Date: 01/01/2018</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBİAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor.

Dergimizin on dokuzuncu sayısının (10/1) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Bu sayı, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, kamplara, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle yaşamını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve vatanlarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

Allah'a emanet olunuz.

Dr. Halil İbrahim Delen
hidelen@nku.edu.tr

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the nineteenth issue (10/1), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

This issue is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

May Allah save you.

PhD Halil İbrahim DELEN

hidelen@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Ayetler Bağlamında

The Problem of Evil in the Qur'an: In the Context of Surah al-Kahf Verses 66-82

Mikail İPEK

1-35

Kur'an'ın Vakf ve İbtidasında İhtilaf Gerekçeleri

Disagreement Reasons in Waqf and Ibtida of Qur'an

Habip KALAÇ

37-68

Kirmâstî'nin "el-Muhtâr fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân" İsimli Eseri Özelinde el-Muhassinât el-Ma'neviyye Bedî'î Üsluplar

The Literary Technique Styles Of The al-Muḥassinât al-Ma'newiyye İn Kirmâstî's Work "al-Mukhtâr Fi Al-Ma'âni we al-Bayân"

Mehmet Sıddık ÖZALP

69-105

Klasik Arap Mersiyesinde Sıra Dışı Bir Tema: Tâziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumu

An Extraordinary Theme in Classical Arabic Elegy Poetry: Joint- Presentation of Condolence and Celebration

Mehmet Şirin ALADAĞ

107-143

Âşık Veysel'in Kırık Hava Tarzındaki Türkülerinin Güftelerinde Bulunan Dinî Unsurlar

The Religious Elements Found in The Lyrics of Aşık Veysel's Folk Songs in the Broken Air (Rhythmic) Style

Tacetdin Bıyık

145-176

**Toplumun Sığınma ve Korunma Aracı Olarak Din ve Maneviyat: Kovid-19
ile Mücadele Sürecine Yönelik Nitel Bir Araştırma**

Religion and Spirituality As a Tool of Asylum and Protection of Society: A
Qualitative Research on the Covid-19 Process

Fatih BAŞ - Durali KARACAN

177-211

Emîrû'l-Ümerâlık Kurumunun Abbâsî Yönetimine Etkisi

The Effect of the Amîr al-Umarâ Institution on the Abbâsîd Administration

Haci ATAŞ

213-243

**Receb-i Sivâsî'nin Necmü'l-Hüdâ Adlı Eseri Bağlamında Allah Dostları ve
Sözde Sûfîlere Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi**

Evaluation of Receb-i Sivâsî's views on friends of Allah and so-called Sufis in
the context of his work named Necmü'l-Hüda

Fatih ÇINAR

245-270

Ahmed el-Çâpderdî'nin Usûl Düşüncesinde İhtilafî Deliller

Controversial Evidences in The Usûl Thought Of Ahmad Al-Chârpardî

Davut EŞİT

277-308

Hanefî Mezhebine Göre İtikâf İbadeti

Itikâf Worship According to The Hanafi School of Law

Ramazan Çöklü

309-341

**Ortaokul Peygamberimizin Hayatı Ders Kitaplarının Kök Değerler
Açısından İncelenmesi**

Examination of Secondary School Life of Our Prophet Textbooks in Terms of
Root Values

Mehmet YILDIZ

343-383

Hermeneutik Açıdan Mevlevi Ayinleri

Mevlevi Rites in Hermeneutics

Merve Nur KAPTAN

385-410

Corc Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin Hadislere Yaklaşımına Getirdiği Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi

George Tarabishi's Criticisms on al-Shâfi'î's Approach to Hadîths and Evaluation of These Criticisms

Tahsin KAZAN - Şenol ÇAKMAK

411-445

DÜZELTME / ERRATUM

Düzelme / Erratum

Özkan ŞİMŞEK

446

Düzelme / Erratum

Hasan Hüseyin HAVUZ

447

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

449-454

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 1-35

Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Ayetler Bağlamında The Problem of Evil in the Qur'an: In the Context of Surah al-Kahf Verses 66-82

Mikail İPEK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi ABD,
Dr. Instructor Member, Kırklareli University
Department of Theology and History of Islamic Sects,
mikail_ipek22@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-7594-0230

DOI: 10.47424/tasavvur.1333354

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 28 Temmuz / July 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mart / March 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atf / Citation: İpek, Mikail. "Kur'an'da Kötülük Problemi: Kehf Suresi 66-82. Ayetler Bağlamında" Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 10 / 1 (Haziran 2024): 1-35.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1333354>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu çalışmada Kehf Suresi 66-82. ayetler kötülük problemi bağlamında ele alınmıştır. Ayetlerde geçen Mûsâ-Hızır kıssasında cereyan eden olaylar kanaatimizce kötülük problemini yakından ilgilendirmektedir. Çalışmada öncelikle kötülük probleminin mahiyeti ve tarihi arka planı ele alınmıştır. Daha sonra kötülük problemine ilişkin yaklaşımlar ve teodise teorileri incelenmiş gerek Yunan felsefesi gerekse İslâm dünyasındaki kötülük problemi algıları araştırılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde Kehf Suresi 66-82. ayetlerin tefsirlerine bakılarak, söz konusu metinlerde kötülük problemine işaret edecek noktalar tespit edilmiştir. Son olarak Mûsâ-Hızır kıssasının kötülük problemine ilişkin tartışmalardaki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmadaki amaç, Mûsâ-Hızır kıssasında geçen olayların kötülük problemiyle olan ilişkisini açıklamak ve söz konusu kıssanın tartışmalardaki koordinatlarını tespit etmektir. Böylece günümüzde dahi çokça tartışılan ve gündeme gelen kötülük problemine Kur'anî bir perspektifle bakabilmenin bir yolu daha açılmış olacaktır. Dökümantasyon yöntemi kullanılarak ele alınan çalışmada kötülük problemine dair birçok teorinin olduğu tespit edilmiştir. Kötülük problemini, Tanrı'nın yokluğu lehinde kullananlar olduğu gibi âlemin Tanrı tarafından yaratılmadığını iddia ederek Tanrı'nın âlemdeki olaylarla alakası olmadığını savunanlar vardır. Bununla birlikte âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını ve âlemde izâfî ve ilineksel mahiyette kötülük olabileceğini söyleyenler olmuştur. Bunlardan bazıları söz konusu kötülükleri insanın olgunlaşması ve yetkinleşmesi olarak değerlendirirken bazıları ise Tanrı'nın uyarı ve öfkesi olarak ele almıştır. Kanaatimizce Mûsâ-Hızır Kıssasında anlatılan olaylar ve bahsi geçen kötülükler, âlemdeki kötülükleri izâfî ve ilineksel olarak ele alanların görüşlerine yakındır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kötülük, Teodise, Kehf, Leibniz.

Abstract

In this study, Surah al-Kahf verses 66-82 are discussed in the context of the problem of evil. According to us, the events that take place in the parable of Moses-Hizir in the verses are closely related to the problem of evil. In the study, firstly, the nature and historical background of the problem of evil is discussed. Then, the approaches to the problem of evil and the theodicy theo-

ries were analyzed and the perceptions of the problem of evil in both Greek philosophy and the Islamic world were investigated. In the second part of the study, the exegesis of verses 66-82 of Surah al-Kahf is examined and the aspects pointing to the problem of evil in these texts are identified. Finally, the position of the parable of Moses-Hizir in the discussions on the problem of evil was tried to be determined. The aim of this study is to explain the relationship between the events in the parable of Moses-Khizir and the problem of evil and to determine the coordinates of the parable in the discussions. Thus, it is aimed to look at the problem of evil, which is widely discussed and debated even today, from a Qur'anic perspective. In the study, which was handled using the documentation method, it was determined that there are many theories about the problem of evil. There are those who use the problem of evil to argue for the non-existence of God, as well as those who argue that God has nothing to do with the events in the world by claiming that the universe was not created by God. On the other hand, there are those who say that the universe was created by God and that there may be relative and accidental evil in the universe. While some of these people have evaluated these evils as the maturation and perfection of human beings, others have considered them as God's warning and anger. In our opinion, the events described in the parable of Moses and Hizir and the mentioned evils are close to the views of those who consider the evils in the world as relative and accidental.

Keywords: Kalâm, Evil, Theodicy, al-Kahf, Leibniz.

Giriş

Kötülük problemi, Tanrı düşüncesinin var olduğu zamandan günümüze kadar devam eden ve her dönemde gerek felsefenin gerekse kelâm ilminin ilgisine mazhar olmuş bir meseledir. Teist Tanrı düşüncesinde ele alınıp tartışılan mucize, sıfatlar, şefâat, kader ve nedensellik gibi konular, her ne kadar bazı polemikleri beraberinde getirirse de bu meseleler içinde tartışıldıkları teist yapıyı yok edecek bir niteliğe sahip değildir. Ancak kötülük problemi için aynı şeyi bu kadar rahat söylemek mümkün görünmemektedir. Zira kötülük problemini ortaya koyan argümanlar, doğru ve mantıklı cevaplar verilmediği takdirde, teist Tanrı düşüncesini bazı çıkmazlara sokacaktır. Teistlere göre Tanrı'nın varlığını delillendirmenin çeşitli yolları vardır. Bu yollardan en çok

itibar göreni ise "Gaye ve Nizam Delili" dir. Bu delile göre, Tanrı âlemi kusursuz yaratmıştır. Âlemde mükemmel bir nizam ve amaçlılık söz konusudur. Bu anlamda kâinat, kuralları aksamadan işleyen bir makine gibidir. Dolayısıyla teistlerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya attıkları "Gaye ve Nizam Delili"nin en temel önermesi: "Mevcut âlemde mükemmel bir düzen vardır." demek yanlış olmayacaktır.

Teist düşünürlerin, Tanrı'nın varlığının en önemli delili olarak âlemdeki düzeni öne sürdükleri kabul edilecek olursa, onların şu soruyu cevaplandırması elzem olmaktadır: Âlemde gaye ve düzen varsa, kötülüğün bu âlemdeki yeri nedir? Âlemde kötülük olduğunu düşünen bir kimsenin kötülük ile düzenin bir arada olamayacağını düşünmesi gayet doğaldır. Ancak kötülüğün var olması, Tanrı fikrini sorgusuz sualsiz ortadan kaldırmaya muktedir değildir. Bu durumda belki şöyle denilebilir: Gaye ve düzen delili, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için tek başına yeterli değildir.

Kötülük problemi ile ilgili diğer bir problem ise sıfatlar konusundadır. Teist düşünürlere göre Tanrı mutlak kudret ve irade sahibi, aynı zamanda mutlak iyi bir varlıktır. Âlemde meydana gelen kötülükler ise Tanrı'nın söz konusu sıfatlarını açıklamada birtakım zorlukları beraberinde getirmektedir. Kezâ mutlak iyi, irade ve kudret sahibi bir varlığın, kötülüklerle dolu bir âlemi yaratması akla aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Kötülük problemi, her ne kadar Tanrı'nın yokluğunu ispatlayacak potansiyele sahip değilse de 18. asırda David Hume (1711-1776)'ün teşebbüsü ile bir problem olmaktan çıkmış, Tanrı'nın yokluğunu ispatlayan bir delil hüviyeti kazanmıştır. Farklı tasnifler yapılmış olmakla birlikte, kötülük çeşitleri genel olarak dört kategoride ele alınmaktadır. Bunlar, (1) Ahlâkî Kötülük, (Sebebi çoğunlukla insan olan günah gibi kötülükler) (2) Fiziksel Kötülük, (Bazı nedenlerle duyulan ızdırıp veya üzüntü) (3) Fizikî Kötülük (Deprem, sel ve hastalık vb.) ve (4) Metafiziksel Kötülük şeklinde sıralanabilir. Ahlâkî kötülükler, sebebi insan olan ve günah mahiyetindeki eylemleri ihtiva etmektedir. Fiziksel kötülükler, herhangi bir sebeple hissedilen üzüntü ve elemeleri kapsamaktadır. Fizikî kötülükler, deprem, sel ve hastalık gibi mefhumları ifade etmektedir. Metafiziksel kötülükler ise âlemin mümkün bir varlık olması ve âlemin düzen ve amaçlılıktan uzak olması şeklinde yorumlanmaktadır.

Yapılan çalışmadaki amaç, kötülük problemini doğrudan incelemek değildir. Zira bu konuda kaleme alınmış birçok kitap, makale ve tez mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, Metin Özdemir'in *Kötülük Problemi* adlı kitabı, Metin Yasa'nın *Kötülük Sorunu* adlı eseri, Yunus Kaplan ve Hakan Hemşinli editörlüğünde hazırlanan *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise* isimli editöryal kitap, Hasan G. Bahçekapılı'nın *Kötülük Problemi ve Tanrı Felsefi Bir İnceleme* adlı kitabı zikredilebilir. Ayrıca Şaban Haklı'nın "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler" adlı makalesi, H. Ömer Özden'in "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi" çalışması, Tuna Tunagöz'ün *Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahî Adalet Savunusu* adlı makalesi ve Nurten Kiriş'in *Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise* isimli makalesi, konuya ilişkin kaleme alınmış makalelerden sadece birkaçı olarak örnek verilebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi kötülük problemine dair ele alınmış çok sayıda eser mevcuttur. Ancak bu çalışmayı diğerlerinden ayıran yön, meseleyi Kehf Suresi 66-82. ayetler bağlamında ele almasıdır. Şunu belirtmekte fayda vardır ki daha önce Kur'an bağlamında kötülük probleminin ele alındığı eserler mevcuttur. Lütfullah Cebeci'nin *Kur'an-ı Kerim Açısından Kötülük Problemi* isimli kitabı buna verilebilecek güzel bir örnektir. Ancak bu kitapta Kehf Suresi 66-82. ayetlerdeki Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır arasında geçen diyalog ve olaylara yer verilmediği görülmüştür. Nazife Vildan Güloğlu'nun "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi" adlı makalesinde söz konusu kıssa, tefsirlerin meseleye bakışı perspektifinden ele alınmış, kötülük problemi noktasında özel bir vurguya rastlanmamıştır. Emine Ögük'ün kaleme aldığı "İslâm Düşüncesinde kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet" adlı makalede meselenin hikmet boyutuna değinilmiş, bilhassa İmâm Mâtürîdî'nin hikmet kavramına yüklediği mana referans alınmıştır. Bununla birlikte, kötülük probleminin Kehf Suresi'nde geçen Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır kıssası bağlamında ele alındığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu itibarla söz konusu boşluğu doldurmak temenni ve ümidiyle böyle bir çalışma fikri hasıl olmuştur. Çalışmada öncelikle kötülük probleminin tarihsel arka planı incelenecektir. Daha sonra, bazı bilginlerin kötülük problemine yaklaşım tarzları ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Kehf Suresi'nin 66-82. ayetleri, kötülük problemi bağlamında ele alınarak incelenecek ve Kur'anî bakış açısının düşünce tarihi içindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışma yapılırken, Mâtürîdî'nin

(öl. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı*, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâfı* ve Fahrettin Râzî'nin (öl. 606/1210) *Tefsîru'l-Kebîr'i* ağırlıklı olmak üzere, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Şerhu'l-akâid* adlı kitabı, Ebü'l-Leys Semerkandî'nin (öl. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli tefsiri, Kurtubî'nin (öl. 671/1273), *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri gibi çeşitli kaynaklardan faydalanılacaktır. Bu tefsirleri seçmedeki maksat ise meseleyi Mâtürîdî, Mu'tezile ve Eş'arî kelamı açısından, çoklu bir perspektifle inceleyebilmek ve böylece büyük resmi görebilmektir. Şimdi kötülük probleminin mahiyeti ve meselenin tarihsel arka planı ele alınacaktır.

1. Kötülük Problemi ve Tarihsel Arka Planı

Kötülük problemi teknik olarak, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarına aynı ölçüde sahip olamayacağını, bu şekilde kabul edildiği takdirde teist düşüncenin, içinden çıkılmaz bir kargaşanın içine düşeceğini ifade eden bir teoridir.¹ Kötülüğün teist düşünce açısından bir problem olduğunu ilk defa formüle edenin Epikür (M.Ö. 270) olduğu belirtilmektedir. Lactantius (240-320) onun bu formülasyonunu şöyle ifade etmektedir: Dünyada kötülük vardır. Tanrı'nın bu kötülükler karşısında dört farklı olası tavrı söz konusudur. Bunlar şöyle sıralanabilir:

- (1) Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak ister ve kaldırır.
- (2) Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak ister ancak kaldıramaz.
- (3) Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak istemez ve kaldıramaz.
- (4) Tanrı kötülükleri kaldırabilir ancak kaldırmak istemez.²

Bu dört durum içerisinde, Tanrı kötülükleri kaldırmak istiyor ancak kaldıramıyorsa bu onun güçsüz ve aciz olduğunu göstermektedir. Ancak Tanrı için bu uygun değildir. Şayet kaldırma gücü var olduğu halde kaldırmak istemiyorsa, Tanrı kıskanç demektir ki bu durum da onun için uygun değildir. Eğer hem kaldırmak istemiyor hem de buna gücü yetmiyorsa da Tanrı kıskanç ve acizdir. Tanrı için en uygun olanı, kötülüğü kaldırmak istemesi ve

¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 147-154.

² Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 170.

kaldırmasıdır. Şayet durum böyleyse, âlemde var olan kötülüklerin kaynağı nedir?³

Epikür'den yaklaşık iki bin yıl sonra yaşamış olan David Hume (1711-1776), onun bu formülasyonunu tekrar hatırlatmış ve söz konusu problemin halen çözüme kavuşmadığını ifade etmiştir. Hume, Epikür'ün kötülük formülünü daha kısa ve öz şekilde ortaya koyarak şunları söylemiştir: Tanrı Kötülüğü engellemeyi irade ediyor da kudreti mi buna yetmiyor? Bu durumda Tanrı acizdir. Kudreti var da kötülüğü engellemek mi istemiyor? Bu durumda Tanrı kötü niyetlidir. Kötülüğü engellemeye kudreti ve iradesi mi var? O halde kötülükler neden var?⁴ Hume'dan sonra John Leslie Mackie (1917-1981) de aynı konuya temas etmiş, Tanrı'nın varlığı kabulü ile kötülük probleminin aynı anda var olmasını eleştirmiştir. Ona göre bu durum "mantıksal bir kötülük problemi"dir. Zira ona göre "Tanrı'nın varlığı" ve "kötülük" birbiriyle tenakuz halinde olan iki önermedir ve bir arada bulunmaları aklen muhaldir.⁵

Teistler, kötülük problemi çerçevesinde cereyan eden söz konusu tartışmalara kayıtsız kalmamıştır. İlk defa Leibniz (1646-1716) tarafından ortaya atılan ve onun ismiyle özdeşleşen "Teodise" Yunanca'da ilahi adalet anlamına gelmektedir.⁶ Ona göre bu âlem mümkün âlemler içindeki en iyi âlemdir. O mümkün dünyalar öğretisinde bu konuya değinmiş ve her türlü kötülüğe rağmen, âlemde adalet olduğunu savunmuştur. Zaten Teodise'nin manası da budur. Söz konusu görüşünü Gazzâlî (öl. 505/1111)'den aldığı aktarılan Leibniz, adalet savunusunu şöyle ifade etmektedir:

(1) Doğruyu tercih etmemiş bir varlığın, gücü, bilgisi veya iyi olma özelliği noksandır. (2) Kötülüklerle dolu bu âlemi yaratan Tanrı, en doğru tercihte bulunmamıştır. (3) Bu durumda Tanrı'nın gücü, bilgisi ve kudretinden söz

³ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12; Nurten Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 86; Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 235; Şaban Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 197-198.

⁴ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Yayınları, 1995), 209.

⁵ Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", 87.

⁶ Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 235.

edilemez. Leibniz, söz konusu üç önermeyi sıraladıktan sonra, bunlardan ikinci önermenin yanlış olduğunu savunarak, âlemin mevcut haliyle de iyi olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.⁷ O aynı zamanda iyi için kötünün de olması gerektiği tezini kabul etmiştir.⁸ Leibniz'in savunduğu bu görüşü daha önce Gazzâlî'nin benimsediği bilinmektedir.⁹ Bununla birlikte teodise düşüncesini destekleyecek teorilerin başlangıç noktası daha eskidir. Örneğin felsefe ile din mefhumunu uzlaştırma çabası içinde olan Stoa¹⁰ ekolü, optimistik düşüncesi ile zıt düşmeyecek tarzda tavrı takınarak, Tanrı'dan katî surette kötülük çıkmayacağını ileri sürmüştür.¹¹ Bu düşünceye paralel olarak Yeni Eflatuncular'ın¹² benimsediği temel kabuller de söz konusu teodiseyi destekler mahiyettedir. Yeni Eflatuncular'a göre âlemdeki kötülüğün kökeni madde-
dir.¹³ Teist bilginlerin kötülük problemine yönelik kabul ettiği genel görüşlerin, bu iki algı çerçevesinde geliştiği belirtilmiştir.¹⁴ Hıristiyan felsefesinin önde gelen isimlerinden Aziz Ireneaus (Irinaios) (126-202), âlemde mevcut bulunan kötülükleri insanın yetkinleşmesi ve olgunlaşmasının bir gereği olarak kabul etmiştir.¹⁵ Augustinus (354-430) ise kötülüğün bir gerçekliğinin olmadığını, arızı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre kötülük, aslî suç vasıtasıyla maddeye dönüşmüştür.¹⁶ Tarihin daha da eski dönemlerine gidildiğinde Pla-

⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 150; Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", 91.

⁸ Kiriş, "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise", 92.

⁹ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mekâsîdül-Felâsife* (Matba'atü's-Saâde, ty), 220-230.

¹⁰ Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefe okulu, Stoacılar Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Revâkıyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/24-26.

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 / Hellenistik Dönem Felsefesi Epikuroşçular Stoacılar Septikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2022), 4/358-365.

¹² III. yüzyılda ortaya çıkan, Batı Ortaçağ ve İslâm düşüncesini etkileyen felsefe okulu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-237.

¹³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2023), 5/215-225.

¹⁴ Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 235.

¹⁵ Rafiz Manafov, *Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayınları, 2007), 46-59.

¹⁶ Micheal Peterson vd., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Osman Baş, Rahim Acar, Hümeysra Özturan, Nebi Mehdiyev (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 368-371.

ton (M.Ö. 427-347)'un metinlerinde de teodise düşüncesini destekleyecek verilere rastlamak mümkündür. Ona göre kötülük ortadan kalkacak bir şey değildir. Keza her daim iyiliğin karşısında bir şey bulunmalıdır. Ancak kötülüğün Tanrı'lar arasında bulunması muhaldir. Tanrı her zaman adaletlidir.¹⁷ Görüldüğü gibi bir taraftan Epikür diğer taraftan Platon ile başladığı varsayılan bir kötülük-teodise çekişmesi söz konusudur. Kötülüğü teist düşünce aleyhinde kullananlar genellikle, âlemdeki düzensizliği öne çıkarmak suretiyle Tanrı'nın yok olduğunu, varsa da kötü olduğunu ileri sürmektedir. Diğer taraftan teodise düşüncesini savunanların ise mutlak kötülüğün olmadığını, olsa bile Tanrı ile bir ilgisi olmadığını, dolayısıyla âlemde adalet olduğunu vurguladığı görülmektedir.

2. Kötülük Problemiyle İlgili Ateistik Temayül

Ateistler, kötülük problemini genel olarak Tanrı'nın yokluğunu savunma amacıyla ele almıştır. Kötülük problemini ilk defa Tanrı'nın yokluğu lehine kullanan David Hume'a göre âlemdeki kötülükler fiziksel, ahlâkî, biyolojik ve psikolojik olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Ona göre, Tanrı'ya inananların belirttiği gibi âlemde bir düzen yoktur. Böyle bir düzen olsa bile, bu Tanrı'nın varlığına delil değildir.¹⁸ Hume, âlemin bağımlı, bunamış ve aşağı seviyede bir Tanrısal gücün ürünü olabileceğini belirtmiştir.¹⁹ Hume'a göre, âlemin bir saat veya makine gibi kusursuz işlediğini, buradan hareketle her kusursuzun bir ustanın olması gerektiği fikrine varmak mantıksızlıktır. Kezâ âlem kusursuz değil bilakis kusurludur.²⁰ O, söz konusu benzetmeye iki ayrı itirazda bulunmaktadır. Birincisi, âlem makine veya kurulmuş saat gibi kusursuz değildir ve bu anlamda âlemin makineye benzetilmesi yanlıştır. İkincisi ise makinenin bir ustası olduğu fikrinden âlemin bir yaratıcısı olduğu düşüncesini çıkarmak son derece akıl dışıdır.²¹ Görüldüğü üzere Hume, teistlerin kötülük problemini boşa çıkarmak için onların ortaya attığı gaye ve nizam delilinin

¹⁷ Platon, *Diyaloglar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 73-77; Fahrettin Olguner, "Eflâatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/469-476.

¹⁸ Hume, *Din Üstüne*, 209; Aydın, *Din Felsefesi*, 147-150; Hakkı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 198.

¹⁹ Hume, *Din Üstüne*, 178.

²⁰ Hume, *Din Üstüne*, 150-158.

²¹ Hume, *Din Üstüne*, 150-160.

isabetsiz bir kanıt olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre âlemde gaye ve düzen yoktur. Olsa bile bu Tanrı'nın varlığını ispatlamaz. Hume ile paralel fikirler ortaya atan İngiliz felsefeci John Mackie, kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu yönünde ele almıştır. Ona göre, Tanrı'nın mutlak iyi ve kudret sahibi olduğunu söylemek -kötülük problemi açısından- teist bir kimse için son derece problemlidir. Mackie'ye göre bir teistin şu üç önermeyi birlikte kabul etmesi olanaksızdır:²²

(1) Tanrı mutlak kudret sahibidir.

(2) Tanrı salt iyidir.

(3) Âlemde kötülük vardır.

Mackie bu önermelere bazı önermeler ekleyerek görüşünü pekiştirmeye çalışmaktadır:

(1) Kötülük iyiliğin zıddıdır.

(2) Salt iyi olan bir varlık kötülüğe izin vermez.

(3) Mutlak iyi olanın kötülüğü engellemesi veya kaldırması mutlak kudret sahibi olmasını gerektirir.

Mackie, verilen önermelerin teolojinin temel esaslarını teşkil ettiğini belirtmiştir. Söz konusu önermelerden ikisinin doğruluğu, diğer kalanı (üçüncüsünü) yanlışlıyorsa burada teist düşünce açısından ciddi bir problem var demektir. Bu önermelerin mantığı incelendiğinde karşımıza, daha önce yer verilen Epikür'ün formüle ettiği kabüller çıkmaktadır.²³ Ebü'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) ve Gazzâlî'nin de Mackie'ye benzer önermeler ortaya attığı ancak Mackie'nin bu önermeleri Tanrı'nın yokluğu için bir kanıt veya en azından ateizmin tutarsızlığı fikrini bertaraf etmek için ortaya attığı, Gazzâlî ve el-Maarrî'nin ise söz konusu önermeleri Tanrı'nın varlığı lehine olacak şekilde ileri sürdüğü kaydedilmiştir.²⁴

²² John Mackie, "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell (London: Oxford University Press, 1971), 90-95; Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Mûsâ Yanık (Ankara: Fol Yayıncılık, 2022), 25-40.

²³ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 201.

²⁴ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 202.

3. Tanrı-Âlem Arası İlişkiyi Kesenler

Âlemi, Tanrı yaratmamıştır diyenlerin başında Epikür gelmektedir. Ona göre âlem Tanrı'nın eseri değildir. Zira ona göre, mükemmel ve her haliyle kendine yeten bir yaratıcının bu âlemi yaratmış olduğunu kabul etmek saçmadır. Çünkü Tanrı'nın âlemi yaratmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Ona göre Tanrı'nın âlemi yaratmış olduğu fikri kabul edilse dahi, kötülüklerle dolu böylesine bir âlemle mükemmel bir yaratıcıyı yan yana getirmek olanaksızdır. Kısacası o, Tanrı ile âlem arasında, teist bilginlerin var olduğuna inandığı "yaratma" ilişkisini reddetmektedir. Epikür, kendisi gibi işinin de mükemmel olması beklenen bir yaratıcının, gerek olmadığı halde, kötülüklerin cirit attığı bir âlemi yaratmasını mantıksız bulmaktadır. Ona göre söz konusu kötülüklerle dolu âlem, Tanrı'nın mükemmellik özelliğine zarar vermektedir. Epikür, Tanrı'yı reddetmemekte, Tanrı'nın varlığını imkân dahilinde kabul ederek, bütün insanların iman konusunda Tanrı'da buluşmalarını anlamlı bulmaktadır.²⁵ Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki Tanrı'nın âlemi yaratmadığını söylemek, her ne kadar ilk bakışta meseleyi çözmüş gibi görünse de aslında başka birtakım problemleri beraberinde getirmektedir. Zira âlemi Tanrı yaratmadıysa, âlemin nedeni Tanrı değildir. Mükemmel olan Tanrı, kendinden başka mevcut bulunan âlemin nedeni değilse, aslında mükemmellik söylemi boşa çıkmaktadır. Kezâ âlem ontolojik olarak vardır. Tanrı'dan başka hiçbir şey olmasaydı, bu durumda Tanrı'nın başka varlıkların nedeni olmadığı aklen söylenebilirdi. Ancak âlemin fiilen var olması bu düşüncüyü paradoksal bir probleme dönüştürmektedir. Zira Tanrı ve âlem mevcut iken, Tanrı'nın âlemin nedeni olduğunu görmezden gelmek, onun aslında mükemmel olduğunu da yadsımak anlamına gelmektedir. Öte yandan Tanrı'ya bağlı olmaksızın, âlemin ezeli olduğunu ima etmek, tevhit inancını zedelemektedir.²⁶

4. Theodise Teorileri Geliştirenler

Bütün teistlerin kötülük problemine yaklaşımı aynı değildir. Örnek vermek gerekirse, bazılarının göre âlemde kötülük yoktur. Bazı bilginler kötülüğü, insanın olgunlaşması ve yetkinleşmesi için bir araç olarak görürken bazı-

²⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 85-95.

²⁶ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 198.

ları ise kötülüğü Tanrı'nın uyarı ve öfkesine bağlamaktadır. Öte yandan sınırlı bir Tanrı anlayışını kabul edenlerin yanı sıra kötülüğün izâfi olduğunu ileri sürmek suretiyle, Hume'un söz konusu denklemini çözmeye çalışanlar olmuştur.²⁷ Bu sebeple Tanrı'ya inananların konuya yaklaşımı ele alınırken, söz konusu görüşleri kategorize ederek incelemekte fayda vardır.

4.1. Tanrı'nın Yetkinliği ve Kötülük Problemi

Bu düşünceyi benimseyenler, temelde ikiye ayrılmaktadır. Birinci gruba göre mutlak kötülük yoktur. Kötülük ilineksel olarak vardır ve bunun, Tanrı'nın âlemde kurduğu düzenle herhangi bir alakası yoktur. Bunlara göre kötülüğün ontolojik bir hakikati yoktur. İkinci gruba göre ise kötülüğün ontolojik gerçekliği vardır ancak bu, insanın yetkinleşmesi, olgunlaşması ve özgürlüğü içindir. İki gruptan biri kötülüğün ontolojik gerçekliğini kabul etmiş, diğeri reddetmiş olsa da her iki görüşün birleştiği nokta; kötülüğün ontolojik ya da ilineksel varlığının Tanrı'nın irade-kudret sahibi ve iyi olmasına hâlel getirmemesidir. Şimdi söz konusu grupların görüşleri ayrı ayrı ele alınacaktır.

4.1.1. Mutlak Kötülüğü Kabul Etmeyenler

Bunlara göre ontolojik olarak kötülük yoktur. Antik Yunan düşüncesinde bu görüşü savunanların en belirgin örneği Platon'dur. Öte yandan Orta Çağ Hıristiyan ve İslâm bilginlerinin ekseriyetinin kabul ettiği görüş bu şekildedir. Bunlara göre Tanrı'nın eylemleri her açıdan yetkindir. Bilindiği gibi Platon'a göre gerçek olan idelerdir. Mutlak ide ve iyi olan Tanrı'dır. Platon'a göre duyulur âlem, idelerin gölgesi (kopyası) mahiyetindedir. Yani Tanrı bir anlamda, ideleri örnek olarak duyulur âlemini meydana getirmektedir. Her şeyden mükemmel olan varlığın yarattığı şeyin, en güzel şey olmama ihtimali yoktur.²⁸ Bu durumda sadece Tanrı değil, onun yaptıkları da mükemmeldir. Platon'a göre kötülük ezeli olan maddededir.²⁹ Ona göre madde, Tanrı'nın bu âlemde-

²⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 208.

²⁸ Platon, *Timaios*, çev. Lütfi Ay-Erol Güney (İstanbul: MEB Yayınları (Dünya Klasikleri), 2001), 29-37; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 170.

²⁹ Bazı araştırmacılara göre Platon, kötülüğün nedeni olarak maddeyi görmüyordu. Birçok Platoncu bilginin aksine ona göre kötülüğün kaynağı kötü ruhlardı. Maddenin bütün kötülüklerin temel kaynağı olduğu düşüncesini benimseyen Plotinus'tü. Onun bu görüşü

ki etkilerini sınırlandırmaktadır.³⁰ Görüldüğü gibi Platon iyiliğin kaynağı olarak Tanrı'yı, kötülüğün kaynağı olarak ise maddeyi kabul etmektedir. Ona göre kötülüğün olması ile Tanrı'nın iyi olması arasında herhangi bir tenakuz yoktur. Çünkü böyle bir ilişki yoktur.³¹ Hıristiyan düşüncede, farklı dönemlerde yaşamış olan St. Augustine (354-430) ve St. Thomas (1224-1274), kötülüğün mutlak anlamda mevcut olmadığını savunmuştur. Augustine'e göre Tanrı mutlak iyi olduğundan onun eylemleri de iyidir. Tanrı'nın düzeninde kötülük mefhumuna yer yoktur. Yaratmanın kendisi zaten iyidir. Tanrı kötülüklerden iyilik çıkarabilir ki ona göre kötülük bundan ibarettir. Ona göre Tanrı âlemi en güzel şekilde tasarlamıştır. Kötülük ise söz konusu düzenin birtakım nedenlerle zaman zaman aksaklığa uğramasıdır. Mesela hastalık; Tanrı kendi düzeninde insanı sağlıklı yaratmıştır. Ancak hastalık bazen insana isabet edebilir. Hastalık, kötü olmakla birlikte bu, sağlığın bozulması veya olmaması anlamında bir kötülüktür. Diğer bir ifadeyle kötülük, iyiliğin zıddı değil, iyiliğin olmaması anlamına gelmektedir. Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin önemli simalarından biri olan Thomas da iyilik-kötülük zıtlığını reddetmektedir. Ona göre kötülük bir amaç olarak yoktur. Thomas'a göre nasıl ki karanlık, aydınlığın olmaması durumunu ifade ediyorsa, aynı şekilde kötülük de iyiliğin olmaması anlamına gelmektedir.³² Hıristiyan felsefesinin iki önemli otoritesi olarak kabul edilebilecek söz konusu şahsiyetlerin iki önemli noktada yoğunlaştıkları görülmektedir. Birincisi, kötülük iyiliğin zıddı değil, iyiliğin olmamasıdır. İkincisi ise kötülüğün bir amaç olarak mevcut bulunmamasıdır.

Fârâbî (öl. 339/950)'ye göre kötülük, maddenin ilahi düzeni ve adaleti tam anlamıyla benimseyip yansıtmayacak bir güce sahip olmaması durumunu ifade etmektedir. Nitekim meydana gelen birtakım doğal afetler, aslında maddenin, ilahi nizamı kabul edememesinden kaynaklanmaktadır.³³ Fârâbî'ye göre, Allah âlemin her bir cüzünde bazı doğal temayüller yaratmış-

daha sonraları geleneksel hale gelerek birçok bilginin düşünce dünyasını yönlendirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 148.

³⁰ Weber, *Felsefe Tarihi*, 60; Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 15.

³¹ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 204.

³² Cafer Sadık Yaran, *Klasik Ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), 119-122; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 204.

³³ Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 104-106; Aydın, *Din Felsefesi*, 148.

tır. Âlemin tek bir şeymiş edasıyla (ke şey'in vahidetin) varlığını sürdürmesi ve istikamet üzere faaliyetine devam etmesi, âlemin söz konusu "birliği" sayesinde mümkün olmaktadır. Allah'ın âlemde koymuş olduğu yasalar, ilahi nizam ve adalet kozmik seviyede tecelli etmektedir. Bundan dolayı âlemde cevr (adaletsizlik) bulunmaz. Ona göre kötülük ârizidir.³⁴ Görüldüğü gibi Fârâbî'nin ileri sürdüğü görüşlerin, yine onun sahip olduğu sudur anlayışına dayandığı görülmektedir.³⁵ İbn Sînâ (öl. 428/1037)'nin konuya ilişkin görüşlerine bakıldığında, onun üstadını neredeyse birebir takip ettiği görülmektedir. Ona göre kötülüğün kaynağı maddedir. Kötülük yalnızca formlardan teşekkül eden âlemde mevcuttur. Kötülük sadece maddede olduğuna göre, bulunduğu mahal de ay altı âlem olmaktadır. Ay üstü âlem ise bileşik olmadığı için orada kötülük bulunmaz. İbn Sînâ'ya göre, varlıklar, özünde kötülük mevcut olmayanlar ve özünde iyilik olmakla birlikte kimi zamanlarda kötülük olanlar olmak şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Örneğin ateş özünde kötü değildir. Hatta insana fayda sağlayan pek çok yönü vardır. Ancak bazı durumlarda bu ateş evleri ve ormanları yakabilmektedir. Burada esas kötülük ateşin kendisi değil, kullanım amacıdır.³⁶

İbn Sînâ, Allah'ın mümkün âlemler içerisinde en iyisini yarattığını belirtmektedir. Dolayısıyla Allah insanlara aslında en iyi kaderi tayin etmektedir. Zira ona göre âlem tesadüfen yaratılmamış, belli bir gaye ve düzene göre tasarlanmıştır. O bu görüşünü "İnâyet"³⁷ kavramı ile açıklamaktadır. Buna göre Allah imkânlar âlemindeki iyilik ve adalet düzenini bilmektedir. Dahası bütün varlıklar bi-hasbî'l-imbân, söz konusu düzene tabi olmak kaydıyla Allah'tan taşmıştır.³⁸ İbn Sînâ'ya göre birtakım iyiliklerin zuhur edebilmesi için bazı nisbî kötülüklerin olması gerekmektedir. Böylesine bir kötülüğe izin

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (Dâru'l-Maşrik, 2002), 53-59; Fârâbî, *Fusûsü'l-Medenî*, 104-106.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Sudur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467-468.

³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 449-459.

³⁷ Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265-266.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 449-450.

vermemek, bir anlamda iyiliği de istememek anlamında kabul edilmiştir.³⁹ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'da kötülük, gül ağacındaki diken misalidir. Kötülük esasında kemalin madumiyetidir. Kötülüğün salt bir hakikati yoktur. Kötülük tanrısal bir gaye de değildir.⁴⁰ İbn Sînâ'nın etkisiyle, mevcut âlemden daha iyi bir âlem olamayacağını, zira Allah'ın mümkün olan en iyi ve adaletli âlemi yarattığını beyan eden Gazzâlî, konuya ilişkin birçok tartışmanın ortaya çıkmasına yol açarak, Leibniz'in görüşlerinin şekillenmesine katkı sağlamıştır.⁴¹

Söz konusu Theodise olunca akla ilk gelen isimlerden biri de Leibniz'dir. Onun cevher teorisine göre sonsuz sayıda cevher mevcuttur. O, bu cevherlerin her birine "monad" ismini vermektedir. Monadlar birbirlerini etkilemezler ancak aralarında bağ vardır. Monadlar arasında hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Bu hiyerarşinin en üstünde Tanrı, en altında ise madde bulunmaktadır. İnsan ve diğer varlıklar ise iki cevher arasında belli mahallerde konumlanmıştır. Diğer bütün monadların kaynağı Tanrı'dır.⁴² Tanrı dışındaki monadlar, izâfî ve sonlu, Tanrı ise sonsuz ve mutlaktır.⁴³ Monadlar, her ne kadar birbiri ile ilişkili gibi görünse de esasında aralarında bir irtibat söz konusu değildir. Leibniz bununla ilgili olarak "Monadların pencereleri yoktur." cümlesini sarf etmiştir.⁴⁴ Monadlar arasındaki yegâne ilişki "önceden kurulmuş uyum"dan ibarettir.⁴⁵ Leibniz'e göre Tanrı, mutlak iyi ve mükemmeldir.⁴⁶ Tanrı'nın yarattığı âlem de iyidir. Keza iyi olanın yarattığı da iyi olur. Tanrı'dan adalete, kutsala ve iyiye aykırı bir şey sudûr etmez. Ancak bununla birlikte âlemde birtakım kötülükler bulunmakta ve Tanrı bu kötülükleri gör-

³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 449-459.

⁴⁰ H. Ömer Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 269-286; Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/322-331.

⁴¹ Tunagöz, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlahi Adalet Savunusu", 236.

⁴² Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 1-59; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 310-320.

⁴³ Weber, *Felsefe Tarihi*, 240-260.

⁴⁴ Leibniz, *Monadoloji*, 1-4.

⁴⁵ Wilhelm Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşmalar (Discours sur la Conformité de la Foi avec la Raison)*, çev. Hüseyin Batu (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 28; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 315-316.

⁴⁶ Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 281.

mezden gelmektedir. Bu durum Tanrı'nın mükemmelliğine halel getirmemektedir.⁴⁷ Peki adalet ile kötülük nasıl bir arada bulunmaktadır?

Leibniz'e göre maddi (Fizikî), manevî (ahlâkî) ve metafizik olmak üzere üç tür kötülük vardır.⁴⁸ Ahlâkî ve fizikî kötülüğün ana kaynağı metafizik kötülüktür. Metafiziksel kötülük, monadlarda mevcûd bulunan mükemmelliklerin azalması ve sınırlanmasından mütevelliddir. Bunun nedeni ise Tanrı dışındaki monadların sonlu ve izafi olmasıdır. Dolayısıyla üç kötülük türünün nedeni de Tanrı dışındaki monadların, sonlu ve noksan olmalarından dolayı, zaman içinde sınırlanması ve mükemmelliğini kaybetmesidir. Kötülük olarak algılanan olayların nedeni budur. Leibniz'e göre şu unutulmamalıdır ki her şey zıddı ile bilinir. Nitekim noksanlık olmasaydı, kemal bilinemezdi. Kötülük olmasaydı iyilik bilinemezdi. Tanrı aslında günahı, kötülüğü ve elemi arzu etmez. Ancak noksan olanın bulunması, mükemmel olanın ön şartı olarak görülmektedir.⁴⁹ Bu bağlamda Leibniz'e göre içinde kötülüğün olmadığı bir dünya mantık açısından muhaldir. Âlemde görülen kötülükler, aslında monadların bir bütün halinde tasavvur edilememesinden kaynaklanmaktadır. Monadlar ayrı ayrı düşünülduğünde, onların belli bir yetkinlikte olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak âlemi bir bütün olarak düşünmek gerekmektedir. Bu durumda Tanrı kadar mükemmel olmasa da âlemin de bütünlük çerçevesinde belli bir yetkinlik seviyesinde iyi ve yetkin olduğu görülür.⁵⁰ Leibniz, "Tanrı arzu etseydi hiç kötülüğün olmadığı bir âlem yaratamaz mıydı?" sorusunu şöyle cevaplamıştır: Tanrı mümkün sonsuz sayıda âlem tasarlamış ve bu mümkün âlemler içinden en mükemmelini ve kötülük bakımından en iyi olan âlemi tercih etmiştir. Kezâ söz konusu âlemler içinde kötülüğün hiç olmadığı âlem yoktur.⁵¹

4.1.2. İnsanın Yetkinliği ve Kötülük Problemi

Kötülüğün var olduğunu kabul etmelerine karşın, bunu Tanrı'nın yetkinliği bağlamında açıklayanların başında, milattan sonra ikinci asırda yaşamış

⁴⁷ Leibniz, *İman-Akıl*, 48-52.

⁴⁸ Wilhelm Leibniz, *Theodice*, çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009), 48-110; Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 282.

⁴⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 315-323; Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 282.

⁵⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 315-323.

⁵¹ Leibniz, *Monadoloji*, 9-15; Özden, "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", 283.

olan Hıristiyan din adamı İrean (120-202) gelmektedir. Yakın dönemde John Hick (1922-2012), onun görüşlerini sistemleştirerek yeni bir theodise anlayışı geliştirmiştir. Bu theodise anlayışına göre Tanrı, kötülüğü, insanı eğitmek ve yetkinleştirmek için yaratmıştır. Aslında durum tam olarak şöyledir: İnsan, başlangıçta mükemmel yaratılan bir varlık değildir. İnsan noksan yaratılmış ve onun inanma dışında diğer canlılardan hiçbir farkı yoktur. Süreç içerisinde insan bir terbiye ve eğitime tabi tutularak belli evrelerden geçmekte ve ahirette en mükemmel halini almaktadır. Dolayısıyla dünya kötülüklerin yetkinleşmek amacıyla var olduğu bir "insan yapma" alanıdır. Hick'e göre kusursuz bir âlem tasavvuru aklen mümkün değildir. Bu tasavvur, insanın Tanrı ile olan ilişkisinde özgür olması açısından önem arz etmektedir.⁵² Görüldüğü gibi bu anlayışa göre elbetteki Tanrı'nın mükemmel bir âlem yaratması kudret açısından mümkündür. Ancak insanın özgürlüğü ve adalet söz konusu olduğunda kötülüğün olması kaçınılmaz olmaktadır.⁵³

4.2. Tanrı Tasavvurunda Değişikliğe Gitmek

Kötülük problemini açıklamaya çalışan diğer teorilerde, Tanrı'nın mutlak kudret ve iyiliği vurgulanmaktadır. "Süreç Felsefesi"nden etkilenmiş bazı bilginler, Tanrı'nın yetkin olma özelliğini tartışmıştır. "Sınırlı Tanrı anlayışı" şeklinde telakki edilen bu anlayışa göre, Tanrı'ya ibadeti gerektirecek nitelikleri korunmalıdır. Ancak onun sonsuz kudreti bir anlamda "sınırlı" olarak tasavvur edilmektedir. Tanrı'nın değişen ve değişmeyen iki ayrı tabiatı vardır. Tanrı'nın değişen tabiatı, diğer varlıklarda olduğu gibi bir değişim ve gelişim sürecine tâbidir. Bu görüşü savunanlara göre diğer varlıkların da kendilerini geliştirebilecek kudretleri vardır. Tanrı kudret sahibidir ancak onun kudreti, diğer varlıklara zorla bir şeyler yaptıracak seviyede değildir. Sınırlı varlıklarda bulunan kudret, onların özgürlüğü için gereklidir.⁵⁴ Bu görüşü benimseyenlere göre Tanrı'nın kudreti sınırlandırıldığı zaman kötülüklerin sorumluluğu da bir anlamda Tanrı'dan uzaklaşmış olmaktadır. Burada kötülük insana nispet edilmiş olmaktadır. Ancak bu durumda da şöyle bir problem ortaya

⁵² John Hick, "An Irenaean Theodicy", *A John Hick Reader*, ed. Paul Padham (London: The Macmillan Press, 1990), 88-105.

⁵³ Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 208.

⁵⁴ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 87-88; Haklı, "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler", 209.

çıkaktadır: Kötülüğü engellemeye gücü yetmeyen bir Tanrı'nın iyi olması ve iyiliği yaratması düşüncesi tatmin edici olmaktan çıkmaktadır.⁵⁵

5. Kehf Suresi 66-82. Ayetlerin Genel Çerçevesi

Bilindiği gibi söz konusu ayetler, Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır olarak bilinen zât arasında geçen konuşmaları ve olayları ihtiva etmektedir. Esasında kıssanın öncesi ve sonrasında gelişen birtakım olaylar mevcuttur. Ancak biz sadece konumuzla ilgili olan kısmın ele alınmasının isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla konumuzu ilgilendiren ayetler silsilesi 66. ayet ile başlamaktadır. Burada Hz. Mûsâ, Hızır'a hitaben "*Sana öğretilen ilimden bana öğretmen karşılığında sana uyabilir miyim?*" sorusunu sormuştur. Hızır, her ne kadar kendi yaptıklarına Hz. Mûsâ'nın sabredemeyeceğini söylese de Hz. Mûsâ'nın ısrarı üzerine teklifi kabul etmiştir. Ancak Hz. Mûsâ'nın soru sormamasını şart koşturmuştur.⁵⁶ Hz. Mûsâ ve Hızır, bir gemiye bindikten sonra, Hızır gemiyi delmiş ve Hz. Mûsâ kendisine itiraz ederek bunu neden yaptığını sormuştur. Hızır ise "*kendisiyle beraber bulunmaya sabredemeyeceğini*" hatırlatarak Hz. Mûsâ'yı ikaz etmiş, Hz. Mûsâ ise unuttuğu şeyden dolayı kendisinin ayıplanmamasını talep etmiştir.⁵⁷ Yol arkadaşlığının ikinci aşamasında, erkek bir çocuk ile karşılaşan Hızır, onu hemen orada öldürmüş ve Hz. Mûsâ yine itirazda bulunarak Hızır'ın bunu neden yaptığını anlam verememiştir. Hızır'ın aralarında yaptıkları sözleşmeyi hatırlatması üzerine, Hz. Mûsâ son bir şans istemiş, bundan sonra soru sorup itirazda bulunduğu taktirde Hızır'ın, kendisiyle olan yol arkadaşlığını bitirebileceğini söylemiştir.⁵⁸ Yol arkadaşlığının üçüncü aşamasında ikisi bir köye gelmiş ve köylülerden yiyecek talep etmiştir. Ancak köy ehli onlara ne yiyecek vermiş ne de onları misafir etmiştir. Hızır, köyde yıkılmak üzere bulunan bir duvarı düzeltilmiş ve tamir etmiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ "*Dileseydin buna karşı bir ecir alırdın.*" demek suretiyle yine itiraz etmiştir. Hızır ise bunun üzerine aralarındaki arkadaşlığın bittiğini

⁵⁵ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 88-90.; Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 178-180.

⁵⁶ Kehf, 18/66-70.

⁵⁷ Kehf, 18/71-73.

⁵⁸ Kehf, 18/74-76.

belirterek, Hz. Mûsâ'nın, hakkında sabredemediği meseleleri kendisine açıklayacağını ifade etmiştir.⁵⁹

Hızır, gemiyi delmesi ile ilgili olarak, geminin fakir insanlara ait olduğunu, arkalarında sağlam veya kusuru olmayan gemileri gasp eden bir kralın bulunduğunu söylemiştir. Hızır gemiyi delerek, geminin kusurlu hale gelmesini sağladığını ve böylece aslında gasp edilmekten kurtardığını belirtmiştir.⁶⁰ Hızır, öldürdüğü çocukla ilgili olarak, "Çocuğun ebeveyni mümin insanlardı. Çocuğun, anne ve babasını nankörlük ve azgınlığa sürüklemesinden endişe ettik." ifadelerini kullanmıştır. Hızır ayrıca, bu anne ve babaya daha hayırlı, temiz ve merhametli evlat verilmesini arzuladıklarını söylemiştir.⁶¹ Hızır, yıkılmaya yüz tutmuş duvarı tamir etmesi ile ilgili olarak da söz konusu duvarın iki yetim çocuğa ait olduğunu ve bu duvarın altında onlara ait bir hazinenin bulunduğunu belirtmiştir. Hızır ayrıca çocuklarının babasının salih bir kimse olduğunu ifade ederek, o iki çocuğun yetişkin yaşlara gelmesini ve Allah'ın lütfuyla kendilerine ait olan hazineyi çıkarmalarını murat ettiklerini belirtmiştir. Yani duvarın tamir edilmesi, hazinenin yüzeye çıkma sürecini uzatmış, bu da söz konusu yetimlere büyümeleri için zaman kazandırmış olmaktadır. Hızır bütün bunları anlattıktan sonra "Ben bunları kendiliğimden yapmadım." demek suretiyle bütün her şeyin aslında Allah'ın irade ve kudretiyle gerçekleştiğini ima etmiştir.⁶²

6. Hz. Mûsâ-Hz. Hızır Kıssasında Söz Konusu Edilen Ahlâkî Kötülük

Hz. Mûsâ-Hz. Hızır kıssasında cereyan eden olaylar ve neticede Hızır'ın yaptığı açıklamalar, kanaatimizce kötülük problemini doğrudan ilgilendiren bir hüviyete sahiptir. Keza buradaki anlatıda, ilk bakışta kötü gibi görünen ancak meselenin iç yüzü ortaya çıktığında, aslında iyi olduğu anlaşılan üç ayrı olay mevzu bahistir. Bakara Suresi'nde geçen "Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz."⁶³

⁵⁹ Kehf, 18/77-78.

⁶⁰ Kehf, 18/79.

⁶¹ Kehf, 18/80-81.

⁶² Kehf, 18/82.

⁶³ Bakara, 2/216.

ayeti bu düşünceyi destekler niteliktedir. Buna göre bir eylemin veya olayın iyi ya da kötü olduğuna karar verebilmek için nihai durumu görmek gerekir. Dolayısıyla duyulur âlemde kötü gibi görünen birtakım olayların kötülükleri izâfidir.

Bilindiği gibi kötülük problemini tartışan bilginler birkaç kötülük çeşidi üzerinde durmaktadır ki bunlardan biri manevî (ahlâkî) kötülüktür. Ahlâkî kötülüklerin kaynağı insan olarak kabul edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasında aktarılan olaylar, ahlâkî kötülük kapsamına girmektedir. Burada Hızır'ın duvarı düzeltmesi bir kötülük olmasa da çocuğu öldürmesi ve gemiyi delmesi görünen âlemde kötülük olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada söz konusu kıssada geçen olaylar, ahlâkî kötülük bağlamında ele alınacaktır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Hızır kimliği, metafiziksel bir hüviyete sahip olduğundan bu olayları metafiziksel kötülük ve buna bağlı olarak fizikî kötülük olarak değerlendirmek de mümkündür. Şimdi meselenin tefsirlerde ele alınış şekli incelenecek ve buradan kötülük probleminin konu teşkil edecek noktalar tespit edilecektir. Böylece Kur'an'ın ve bazı tefsirlerin kötülük probleminin hangi cihetten yaklaştığı anlaşılacaktır.

7. Kıssanın Kötülük Tartışmaları Zeminindeki Konumu

Kur'an'da geçen söz konusu kıssa, birçok yönden ele alınmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla anlatılan olayların birtakım zâhirî ve bâtinî yönlerinin olduğu vurgulanmıştır. Öte yandan zarar teşkil edecek durumlar arasında en iyi ve uygun olanını tercih etmenin yöntemi ve hikmetinden bahsedilmiştir. Ayrıca Hızır'ın sarfettiği "...Ben bunları kendiliğimden yapmadım..."⁶⁴ cümlesi, kelâm ilminde çokça tartışılan teklif meselesi ve bu bağlamda kudretin fiilden önce mi yoksa fiille beraber mi vuku bulduğu mevzusu ele alınmıştır.⁶⁵ Ancak yukarıda da belirtildiği gibi bu çalışmadaki amaç, söz konusu kıssada geçen ve kötülük probleminin açıklanmasına ışık tutan noktaları tespit etmek ve bu bağlamda Kur'an ve tefsirlerin meseleye bakışını yakalamaktır.

7.1. Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya Soru Sormama Şartını Sunması

⁶⁴ Kehf, 18/82.

⁶⁵ Nazife Vildan Güloğlu, "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi", *Dergiabant Dergisi* 9/1 (2021), 439-451.

Mâtürîdî, öncelikle “ledünnî ilim” olarak tabir edilen mefhumun “kayıtlı bir ilim” olduğunu ifade etmiş ve Hızır’ın, kendisine verilen “rahmet ve ilim”den dolayı bir peygamber olduğunu ima etmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî’ye göre “...Ben bunları kendiliğimden yapmadım...”⁶⁷ ifadesi, önceki ayetlerde geçen “*Sen benimle beraberliğe (yol arkadaşlığı etmeye) sabredemezsin.*” cümlesini açıklar mahiyettedir.⁶⁸ Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî burada ledünnî bilginin, Hızır tarafından önceden bilindiğini ve Hızır’ın gerçekleştirdiği eylemlerin, kendisine Allah tarafından yaptırıldığını ifade etmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî, Hz. Mûsâ’nın Hızır’a hitaben “Sana tâbi olabilir miyim?” sorusunu, ilim talep eden kimsenin, ilim alacağı şahsa karşı edep ve saygı içerisinde tâbî olması gerektiği sonucunu çıkarmaktadır.⁶⁹ Ona göre burada bahsedilen ilim iyiliğin ve doğruluğun ilmidir.⁷⁰ Kehf Suresi 70. ayette Hızır, Hz. Mûsâ’dan kendisine, kendisi açıklama yapmadıkça soru sormamasını talep etmektedir.⁷¹ Mâtürîdî’nin bu ayet ile ilgili yapmış olduğu açıklama, kanaatimizce kötülük problemini doğrudan ilgilendirmektedir. O söz konusu ayeti, “Nefsinin hoşuna gitmeyen ve yine nefsinin kötü (kerih) gördüğü bir şey hakkında, kendisi bir açıklama yapmadıkça, söz konusu eylemi neden icra ettiğini anlatmadıkça soru sorma.” şeklinde anlamıştır.⁷² Burada Mâtürîdî, söz konusu kıssanın bu bölümünden hareketle, âlemde vuku bulan birtakım kötülüklerin, işin hakikat boyutu göz önüne alındığında, aslında kötülük olmadığı ve kötü olarak nitelendirilen olayların izâfî olduğunu ima etmektedir.

Konuya ilişkin Fahreddin Râzî ise, Hızır’ın soru sormama isteğini şöyle yorumlamaktadır: “Benim elimle gerçekleştiğini gördüğün ve içyüzünü bilmediğin şeylerle ilgili soru sorma. Gerektiği zamanda ben onları sana haber verip açıklayacağım.”⁷³ Râzî, Mâtürîdî gibi kerih kavramını açıkça kullanmasa da kişinin, manasına tam hâiz olmadığı konularda olumlu veya olumsuz eleş-

⁶⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 9/85.

⁶⁷ Kehf, 18/82.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/96.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/86.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/87.

⁷¹ Kehf, 18/70.

⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/87.

⁷³ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)* (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1981), 21/153-155.

tiri yapmaması gerektiğini, konuya ilişkin olarak, meseleyi tam anlamıyla idrak etmiş birileri varsa onların beyanlarını sabırla beklemenin elzem olduğunu ima etmektedir. Râzî ile Mâtürîdî lafız itibarıyla aynı şeyleri söylememiş olsa da görüşlerin paralel olduğu görülmektedir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî de Mâtürîdî'nin görüşünün paralelinde fikir beyan ederek, duyular âleminde kötü gibi görünen bir olay veya eylemin, hakikatte iyi olabileceğini ifade etmiştir. Bu da söz konusu bilginlerin kötülüğü mutlak manada kabul etmediklerini göstermektedir.⁷⁴

Beyanî tefsir⁷⁵ geleneğini sürdüren müfessirlerin de ifade ettiği gibi, görünür âlemde kötü olarak telakki edilebilecek bir olay veya olgu söz konusudur. Ancak Hızır söz konusu mesele hakkında soru sorulmasını istememektedir. Tefsirde beyanî yöntemi kullanan bilginler her ne kadar sözün ne manaya geldiğini açıklamışsa da Hızır'ın neden soru sorulmasını istemediği üzerinde çok durmamıştır.⁷⁶ Mu'tezilî bilginlerden Zemahşerî'ye göre, Hızır Hz. Mûsâ'ya şöyle demek istemektedir: Bana tâbi olmak istiyorsan, bunun ilk şartı, benden sâdır olan ve doğruluğundan emin olduğun ancak hikmetini ve doğruluk gerekçesini fahmedemediğin ve bu nedenle kınayacağın veya kızacağın bir şey gördüğünde o konu hakkında hemen itirazda bulunmaman ve soru sormamandır. Zemahşerî'ye göre talebenin hoca karşısında, tâbi olan kimsenin de tâbi olduğu kimse karşısında takınması gereken tavır ve göstermesi gereken edep-saygı budur.⁷⁷ Zemahşerî'nin görüşüne yakın düşünceler ortaya atan Kurtubî Hızır'ın burada Hz. Mûsâ'ya edep öğretiminde bulunduğunu ifade etmektedir. Söz konusu tefsirlerde Hızır'ın olağanüstü kişiliğine özellikle vurgu yapılmaktadır. Örneğin, gemiyi deldiği sırada kimsenin onu görmemesi ve Hz. Mûsâ'nın kendisi hakkındaki anlık düşüncelerini bilmesi

⁷⁴ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 2/306.

⁷⁵ Mücmel, müşkil ve hafî gibi kapalılık taşıyan bir sözü açıklamaktır. Meselâ Kur'an'da geçen "salât" (namaz) ve "sıyâm" (oruç) gibi mücmel lafızlar ile neyin kastedildiğine dair Hz. Peygamber'in fiilî veya sözlü açıklamaları, mücmel için yapılmış beyân-ı tefsîre örnek teşkil eder. Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/23-25.

⁷⁶ Güloğlu, "Mûsâ-Hızır Kısası", 441.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl*, ed. Murat Sülün (İstanbul: TYEKBY, 2018), 4/98.

ve Hz. Mûsâ'ya bildirmesi, Hızır'ın metafiziksel bir kimliğe sahip olarak telakki edildiğini göstermektedir.⁷⁸ Başta belirtildiği gibi Hızır'ın bu yönü itibarıyla, söz konusu kıssanın metafiziksel kötülük olarak adlandırılan kötülüklerin açıklanmasında bir örnek teşkil edebileceği düşünülebilir.

7.2. Hızır'ın Gemiyi Delmesi

Hızır'ın gemiyi delmesi ve Hz. Mûsâ'nın itiraz etmesi ile ilgili olarak Mâtürîdî, söz konusu itirazın iki farklı ihtimal cihetinde anlaşılacağını ifade etmiştir. Birincisi, peygamberlerin irşad ve tebliğ görevlerinin bir gereği olarak, görünüşte kötü bir eylem gördüklerinde onu düzeltmek veya itiraz etmek gibi bir görevleri vardır. İkinci ihtimal ise Hz. Mûsâ'nın itirazı veya sorusu, aslında hakikati öğrenmek maksatlıdır. Yani soru "Gemiyi, içindekileri boğmak için mi yoksa başka bir nedenden dolayı mı deldin?" anlamındadır. Mâtürîdî'ye göre şayet ikinci ihtimal doğruysa, bu durumda "Sen hakikaten kerih bir şey yaptın."⁷⁹ şeklindeki ayet, "Şayet bu eylemi (gemiyi delmek) insanları boğmak için yaptıysa kerih bir şey yaptın." anlamındadır.⁸⁰ Bu olayda da Hızır, duyular âleminde kötü gibi görünen bir eylem icra etmiş, Hz. Mûsâ ona, bu eylemin kötü olduğunu bildirmiş ancak Hızır olayın iç yüzünü anlatmak suretiyle, aslında olayın görüldüğü gibi olmadığını, icra edilen eylemin, her ne kadar görünür âlemde kötü gibi görünse de kötü olmadığını, bilakis iyi olduğunu göstermiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi Hızır'ın gemiyi delmesi hadisesi, kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğu mesajını vermektedir.

Geminin delinmesi hadisesinin iç yüzünü daha sonra açıklayan Hızır, bu geminin fakir kimselere ait olduğunu ve kusursuz gemileri gasp etmek üzere bekleyen bir kral bulunduğunu ifade etmek suretiyle, gerçekleştirdiği eylemin ilk bakışta kötü gibi görüldüğünü ancak netice itibarıyla iyi ve hayırlı bir eylem olduğunu ifade etmiştir. Kur'anî bakış açısı bu şekilde kabul edilecek olursa, asıl amacın maslahat olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. Zira fıkıhçılar bu olaydan hareketle "Vasî selamet gördüğü zaman yetimin malında tasarruf edebilir." gibi hükümler çıkarmıştır. Semerkandî'ye göre, bir yetimin çok gü-

⁷⁸ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 327-328.

⁷⁹ Kehf, 18/72.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/88.

zel bir evi olsa ve kralın o eve tamah edeceği bilinse, maslahat adına o evin bir kısmı yıkılabilir. Böylece kral o eve tamah etmekten vazgeçecektir.⁸¹ Kurtubî de bu görüşe paralel fikirler ortaya atmıştır. Ona göre, malın maslahatı mutlak surette bilindiği takdirde, malın tamamının kurtarılması şartıyla, bir bölümünün feda edilmesinin caiz olabileceğini ifade etmiştir. Kurtubî, söz konusu kısma ışığında Allah'ın zorluk ve meşakatlere sabrı teşvik ettiğini belirtmiştir. Ona göre insanın ilk bakışta hoşlanmadığı ve istemediği bir şey, kendisi için hayırlı olabilir. O, konuya ilişkin Bakara Suresi'nde geçen ayeti⁸² zikrederek insan için hayırlı gibi görünen şeylerin şer, şer gibi görünen şeylerin ise hayırlı olabileceğini ifade etmiştir.⁸³

7.3. Hızır'ın Gulâm'ı Öldürmesi

Hızır'ın karşılaştıkları çocuğu öldürmesi için de benzer bir perspektif geliştirmek mümkündür. Zira o, Hz. Mûsâ'nın ifadesiyle "masum" birini öldürmüştür. Zemahşerî'nin bildirdiğine göre Hızır, çocuğu görür görmez (hemen), boynuna ip dolayarak veya başını duvara vurarak öldürmüştür. Zemahşerî'den naklen, Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713)'in "Önce onu yatırdı, sonra da hançerle boynunu kesti." dediği de kaydedilmiştir. Burada dikkat çeken hususlardan biri de çocuğun öldürülmesi eyleminin, geminin batırılması teşebbüsünden daha kötü ve çirkin olduğunun belirtilmiş olmasıdır. Zira geminin batırılması olayı, telafisi olabilecek, geminin kurtarılmasının mümkün olduğu bir hadise iken, çocuğun öldürülmesi için bu durum söz konusu değildir.⁸⁴ Kur'an'ın konuya bakışını da kötülük problemi bağlamında ele almak mümkündür. Ayette geçen, "Çocuğun anne-babası inanan insanlardır. Çocuğun anne-babasını nankörlüğe ve azgınlığa sürüklemesinden endişe ettik."⁸⁵ cümlesi, daha büyük kötülükleri engellemek adına, kötülük gibi görünen ancak aslında kötülük olmayan, büyük kötülükleri bertaraf eden eylemlerin mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

⁸¹ Semerkandî, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/309.

⁸² "Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz." Bakara, 2/216.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/351.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl*, 4/100-102.

⁸⁵ Kehf, 18/80.

Müfessirlerin bildirdiğine göre, çocuğun öldürülmesinin çeşitli sebepleri olabilir. Onlara göre çocuk, bulûğ çağına erişmiş bir kâfir ya da insanların yolunu kesen bir hırsızdır. Diğer bir ihtimal ise şu anda günahsız ve çocuk olsa da bâliğ olduğunda azgın bir kafir olacaktı. Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak, “*Bunu kendiliğimden yapmadım.*”⁸⁶ tarzındaki ilahî beyan mevcutken çocuğun neden öldürüldüğünün sorgulanmasının anlamsız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah, Azrail’e o çocuğun canını almasını emretmiş ve ölüm bu yolla gerçekleşmiştir. Zira Hızır’a yaptırılan bir eylem söz konusudur. Mâtürîdî’ye göre Allah’ın ezeli ilmi ile kendisinden kötülük ve zulüm ortaya çıkan kötülükleri bildiği halde onları helak etmemesi, O’nun insanı imtihan etmesiyle açıklanabilir. Dolayısıyla çocuğun öldürülmesi, ilk bakışta kötülük gibi görünse de aslında bir lütuf olarak telakki edilmelidir.⁸⁷ İbn Kesîr (öl. 120/738) ise konuyla ilgili olarak şunları kaydetmiştir: Çocuğun anne ve babası mü’min kimselerdi. Ancak çocuktaki azgınlık ve küfür ile anne-babadaki evlat sevgisi bir araya gelince ebeveyn küfre düşecek ve helak olacaktı. Onlar çocuk doğduğunda çok sevinmiş, öldüğünde ise çok üzülmüştür. Şayet çocuk yaşasaydı, anne-baba onun yüzünden helak olacaktı. Herkes Allah’ın yarattığına rıza göstermelidir. Zira Allah’ın inanan kul için, kulun hoşuna gitmeyen şeyi yaratması, hoşuna giden şeyi yaratmasından evlâdır. Allah daha sonrasında söz konusu ebeveyne daha hayırlı ve merhamet sahibi bir kız çocuğu bahşetmiştir. O kız çocuğu anne babasına itaatkâr bir evlat, aynı zamanda bir peygamberin eşi⁸⁸ ve başka bir peygamberin annesi idi. Hatta o peygamber vesilesi ile ümmetlerden bir ümmet hidayet bulmuştur. Şayet o çocuk ölmeseydi bu güzelliklerin hiçbiri olmayacaktı.⁸⁹

Burada akıllara “üç kardeş meselesi” gelmektedir. Mu’tezilî kelâmcı Ebû Ali el-Cubbâî (öl. 303/916) ile o dönem talebesi olan Ebu’l-Hasan el-Eş’arî arasında şöyle bir diyalog geçmiştir: Eş’arî hocası Cubbâî’ye üç kardeşin durumunu sormaktadır. Buna göre bu kardeşlerden birincisi âsî, ikincisi itaatkâr

⁸⁶ Kehf, 18/82.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/93-95.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Čavâmidi’t-Tenzîl*, 4/112.

⁸⁹ Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 6/126; Ayrıca bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 5/200-201.

ve üçüncüsü ise çocukken vefat etmiştir. Cubbâî birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme gireceğini ifade ettikten sonra üçüncüsü için ceza ve mükafatın söz konusu olmadığını söylemiştir. Eş'arî hocasına üçüncü kardeşi işaret ederek, "Üçüncü kardeş Allah'a 'neden benim canımı küçükken aldın, büyüseydim sana itaat edip cenneti kazanacaktım.' diye sorarsa Allah ona nasıl cevap verir?" diye bir soru sormuştur. Bu soru üzerine Cubbâî, Allah'ın herkes için aslah olanı yarattığını, o çocuk için de en iyisini yarattığını ifade etmiştir. Ona göre Allah üçüncü çocuğun büyüdüğü taktirde isyan edeceğini bildiği için, onu cezadan kurtarmak adına, küçükken canını almıştır. Böylece cezadan kurtulmuştur. Bu cevap karşısında Eş'arî can alıcı bir soru sormuştur: "Bu durumda âsî olan ikinci kardeş Allah'a: 'Benim canımı neden çocukken almadın da büyüüp âsî oldum? Şayet büyüseydim âsî de olmayacaktım ve cezadan kurtulacaktım.' diye sorarsa Allah nasıl cevap verir?" Bu soru üzerine Cubbâî bocalamış ve cevap verememiştir.⁹⁰

Mu'tezile mezhebinin önemle üzerinde durduğu adalet prensibi ve bunun bir uzantısı olan salah-aslah ilkesi Eş'arî'nin sorduğu soru karşısında etkinliğini yitirmiş görünmektedir. Gerek üç kardeş meselesi gerekse Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kötülük problemine ilişkin zaman zaman çıkış yolu sağlarken bazen de olaylara farklı vecihlerde bakmanın gerekliliğini vurgulamakla yetinmektedir. Allah'ın kul için en hayırlı olanı yarattığı düşüncesi genel olarak kabul görmektedir. Ancak Mu'tezile'nin bu konuda Allah'a vücûbiyet atfetmesi, üç kardeş meselesinde olduğu gibi, mezhebin kendi ilkeleriyle çatışmasına ve birtakım çıkmazlara sebebiyet vermektedir.

Burada ledünnî ilimle ilgili, dikkate değer bir noktayı da belirtmekte fayda vardır. Ledünnî ilim, tarihsel süreçte en çok istismar edilen konular arasında yer almıştır. Gayba ilişkin herhangi bir malumatla, bir peygamberin onayı olmaksızın amel etmek müstahildir. Hz. Peygamber, nebilerin sonuncusu olduğuna göre, ledünnî bilgiye sahip olduklarını iddia edenlerin, doğruluklarını kanıtlayabilecek hiçbir delilleri kalmamış demektir. Bundan mütevellid bilhassa günümüzde, "Rüyada bana şöyle şöyle bilgiler verildi, bunlar Allah katından gelen hakikatlerdir, dolayısıyla bu herkesi bağlar." diyenlerin sözlerine ve iddialarına itibar edilmemelidir. Günümüzde rüyada çocuğunu öl-

⁹⁰ Sa'düddin Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 24.

dürdüğünü gördüğü için, çocuğunu öldüren insanlara şahit olmaktayız. Hz. Peygamber'in onayından geçmeyen hiçbir bilginin ledünnî ilim kaynağı olması mümkün değildir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu tür bilgilerle amel etmek doğru değildir.

7.4. Hızır'ın Duvarı Tamir Etmesi

Hızır'ın duvarı tamir etmesi, her ne kadar olayların arka planının bilinmemesinin, insanı yanılttığını ifade etse de kötülük problemi ile doğrudan ilgili değildir. Zira bu olayda bir kötülük söz konusu değildir. Ancak burada da olayların görünen âlemdeki tezahürleri ile hakikatler dünyasındaki mahiyeti arasındaki farkı ortaya koyması açısından birtakım önemli noktalar söz konusudur. Mâtürîdî, ayette geçen "kenz" kavramının mal veya ilim olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bunu bilmek önemli değildir.⁹¹ Söz konusu yetimlerin yedinci kuşaktan dedeleri salih bir kimseydi. Onun manevi şahsı hürmetine bu yetimler muhafaza edilmiş ve kendilerine hazine bahşedilmiştir.⁹² Mu'tezilî âlim Zemahşerî de benzer açıklamalarda bulunarak, söz konusu hazinenin mal veya ilim içeren sayfalar olabileceğini beyan etmektedir. Ona göre dedelerinden birinin salih olması sebebiyle yetimler korunup rızıklanmıştır.⁹³ Râzî ise ilmi zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayırmış, peygamberlerin hükümlerinin zahire göre olduğunu ifade etmiştir. Ona göre geçerli bir sebep yokken yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir etmek zahmet ve külfettir. Râzî, Allah'ın Hızır'a olayların derinliklerini ve hakikatini keşfedeceği bir kuvve bahşettiğini ifade etmiştir. O ayrıca meseleye "zararlar arasından en az olanı tercih etmek" kâidesince yaklaşmaktadır. Ona göre duvarın yıkılması durumunda ortaya çıkacak zarar ve külfet, yorgun, bitkin ve aç halde bulunan iki kişinin duvarı tamir etmesinde ortaya çıkacak zahmetten daha fazladır.⁹⁴

Değerlendirme

Meseleye kelâmî perspektiften bakıldığında, öncelikle kötülük problemi ile ilgili genel teorileri gözden geçirmek gerekmektedir. David Hume'ün kötülük problemini Tanrı'nın yokluğu lehinde kullandığı formül, her ne kadar

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/95-97.

⁹² Güloğlu, "Mûsâ-Hızır Kıssası", 449.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzîl*, 4/112-114.

⁹⁴ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 21/160-165.

doğrudan “Tanrı yoktur.” söylemini geliştirmese de kelâmcıların kabul ettiği “Gaye ve Düzen Delili”nin Tanrı’nın varlığını destekleyecek bir kanıt olmadığını ifade etmesi, kelâmî açıdan kabul edilemeyecek bir düşüncedir. Öte yandan Epiküros’un ortaya attığı, Tanrı’nın âlemi yaratmadığı, Tanrı-âlem arasında bir ilişkinin bulunmadığı düşüncesi de İslâm teolojisi ve bilhassa Hz. Mûsâ-Hızır kıssasının muhtevası bağlamında makul bir görüş gibi görünmektedir. Kezâ bu düşüncüyü benimseyenlere göre Tanrı âlemi yaratmamıştır ve müdahale de etmemektedir. Dolayısıyla âlemde meydana gelen kötülüklerin Tanrı ile ilgisi yoktur. Bu düşünce ilk bakışta deistik bir bakış açısını anımsatsa da iki düşünce arasında ciddi farklılıklar olduğu bilinmelidir. Zira deizmin en önemli argümanlarından biri Tanrı’nın âleme müdahale etmemesidir. Onlara göre Tanrı mutlak yaratıcıdır ve âlemi mükemmel şekilde yaratmıştır. Bu görüş gibi, Tanrı tasavvurunda değişikliğe gidenlerin görüşlerinin de İslâm teolojisi ile bağdaştırılabilir yönü yoktur. Nitekim bu görüşü savunanlar, Tanrı’nın sonsuz ve mutlak kudretini sınırlandırma yoluna gitmek suretiyle Tanrı’nın bazı şeylere gücünün yetmeyeceğini ima etmektedir.

Kötülük problemi konusunda teodise görüşünü benimseyenler ise bu meseleyi Tanrı’nın zât ve sıfatlarına zarar vermeyecek şekilde ele almıştır. Kötülüğü, Tanrı’nın öfkesi ve uyarısı bağlamında ele alanlar ile insanın yetkinleşmesi ve olgunlaşması anlamında telakki edenler, her ne kadar birtakım teolojik problemler ortaya çıkarma potansiyeline sahip düşüncelere sahip olsalar da temelde Tanrı’nın adaletini savunmakta, kötülüğün bir amaç olarak mevcut olmadığını ileri sürmektedir. Teodise görüşü içerisinde mutlak kötülüğü reddedenler ise kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğunu ileri sürmüş, duyulur âlemde bir amaç olarak kötülüğün olmadığını savunmuştur. Kur’an’da geçen Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kanaatimizce kötülüğün mutlak anlamda mevcut olmadığına, sadece görünür âlemde insana kötülük gibi görüldüğüne ve bu paraleldeki fikirlere destek olacak mahiyette bir hâdisedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu kıssa, âlemdeki kötülüğün izâfî ve ilineksel olduğunu ortaya koyan güzel bir örnektir. Bilhassa Hızır’ın gemiyi delmesi ve gulâmı öldürmesi olaylarında, ilk bakışta kötü gibi görünen bir durum söz konusudur. Ancak hâdisenin arka planı, durumun aslında kötü olmadığını, bilakis hayırlı ve iyi olduğu hakikatini ortaya çıkarmaktadır. Burada iki farklı bilgi alanı ortaya çıkmaktadır. Birincisi duyulur âlemde insana görünen alandır ki insa-

nın ilk görüşte elde ettiği bilgi budur. İkincisi ise hakikatte olan ve genellikle zaman geçtikçe öğrenilen bilgi alanıdır ki bu, insan için çoğu zaman gayb hükmündedir. Peygamber olmasına rağmen Hz. Mûsâ'nın olayların iç yüzünü bilmeyişi veya kavrayamayışı buna örnektir. Platon'un ortaya attığı idealar ve fizikî nesnelere ayırımı -tam anlamıyla olmasa- da bu düşünceyi ima etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla burada hakikat arka planda veya gayb âleminde mevcuttur. Hakikatin görünür nesnelere âlemine tezâhürü kısmî olduğundan insanın sadece gölgeye bakarak gerçek hakkında bilgi sahibi olması imkânsızdır. Platon'un idealar ve fizikî nesnelere ayırımı, İslâm filozoflarının ay-altı ve ay-üstü ayırımı yapması ve meseleyi bu bağlamda ele alması kanaatimizce bu düşünceyi anımsatmaktadır. Râzî konuya ilişkin olarak zâhir-bâtın ayırımı yaparak, olayların görünen ve görünmeyen veçhelerinin olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Bu bağlamda Hızır'ın gemiyi delmesi ve çocuğu öldürmesi gölge hükmündedir. Bunu ay-altı veya fizikî nesnelere âlemiyle açıklamak da mümkündür. Öte yandan söz konusu olayların iç yüzü ve perde arkasına ilişkin malumat, İslâm kelâmında gayb, Platon felsefesine göre idea, İslâm filozoflarına göre ise ay-üstü âlem ile açıklanabilmektedir. Ancak burada Hızır'ın sahip olduğu bilgi, leddünî bir bilgi olup Hz. Mûsâ'nın dahi bilemediği bir bilgidir. Dolayısıyla peygamberlerin ay-üstü âlemle irtibat kurabildiği ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın sahip olduğu bilgiye vâkıf olmadığı bilindiğine göre burada ifade edilen ledünnî bilgi çok daha özel bir alanı ihtiva etmektedir.

St. Augustine, St. Thomas, kötülüğün izâfî olduğunu kabul ederek, kötülüğü, "iyiliğin olmaması" şeklinde telakki etmiştir. Augustine bunu hastalık-sağlık bağlamında örneklendirirken, Thomas aynı anlamda aydınlık-karanlık örneğini vermektedir. Onlara göre bu mefhumlar birbirinin zıddı değil olumsuzudur. Yani kötülük, iyiliğin zıddı değil, iyiliğin olmamasıdır. Konuya ilişkin Augustine'nin "Kötülük, zaman zaman düzenin aksaklığa uğramasıdır." sözü, konumuz açısından önem arz etmektedir. Kezâ burada âlemdeki düzen zaman zaman aksaklığa uğrasa da büyük resmi görmek ve varlık âlemindeki birliği anlamak⁹⁶, mutlak anlamda kötülüğün olmadığı düşüncesini pekiştirmektedir. Hz. Mûsâ-Hızır kıssasını da bu bağlamda değerlendirmek müm-

⁹⁵ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 21/160.

⁹⁶ Burada Vahdet-i Vücûd'u kastetmiyoruz. Birlikten kasıt, âlemdeki düzenin işleyişinde tahakkuk eden olay ve olguların birlikte hareket etmesidir.

kündür. Çocuğun öldürülmesi hâdisesini örnek vermek gerekirse, burada çocuğun ölmesi ve anne-babanın çok üzülmesi izâfi de olsa bir kötülük ve düzendeki aksama olarak görünebilir. Ancak büyük resme bakıldığında, ebeveynin küfre düşüp helak olmaması, çok daha hayırlı, merhametli ve hürmetli bir çocuğun bahşedilmesi, doğan çocuğun bir peygamber ile evlenmesi ve peygamber bir çocuk dünyaya getirmesi ve bu peygamberin bir ümmetin kurtuluşuna vesile olması bir arada düşünüldüğünde, kötülük olarak kabul edilen eylem bu kadar iyilik arasında kaybolup gitmektedir. İbn Sina konuyla ilgili olarak, bazı iyiliklerin ortaya çıkması için, birtakım nisbî kötülüklerin olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bu tür kötülükleri istememek, bazı iyilikleri de arzu etmemek anlamına gelmektedir. O bir anlamda gülü sevmek için dikenine katlanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi tefsirlerde ve buna bağlı olarak fıkıh ilminde bu paralelde yorumlar yapılmış ve hükümler verilmiştir.

Leibniz'e göre Tanrı bazı kötülükleri görmezden gelmektedir. Onun monadlar teorisine göre, sonsuz sayıda bulunan monadlar arasında pencere yoktur ancak âlemde bir birlik söz konusudur. Bunu sağlayan ise önceden tasarlanmış uyumdur. Monadlar arasındaki bütünlük görülemediği zaman, âlemden meydana gelen bazı olaylar kötü gibi görünebilmektedir. Hz. Mûsâ-Hızır kıssasında geçen olaylar da bu minvalde kabul edilebilir. Kezâ hakikatte büyük bir resim vardır ve sonsuz sayıdaki monadların bütünlüğü bu resimdeki manayı ortaya koymaktadır. Ancak bütünlüğü bırakıp tek bir monada yönelmek ve manayı oradan çıkarmaya çalışmak çoğu zaman gerçeği görmeye engel teşkil etmekte ve aslında iyi olan hâdiselerin kötü olarak algılanmasına yol açmaktadır. Kehf Suresi'inde Hz. Mûsâ ile Hızır arasında geçen üç olay da bu düşünceyle ilişkilidir. Geminin delinmesi ve çocuğun öldürülmesi, Hz. Mûsâ'nın nazarına kötülük olarak yansımış, duvarı tamir etme hâdisesi ise anlamsız gelmiştir. Duvarı tamir etme hadisesi her ne kadar doğrudan kötülük ile ilgili değilse de Leibniz'in monadlar teorisiyle açıklanabilecek bir yapıya sahip görünmektedir. Yani hakikatler âlemindeki gerçekler, insana bazen kötülük algısı şeklinde yansımakta bazen de olduğundan farklı bir tarzda cereyan etmektedir. Ancak monadların bir bütün olarak algılanması mümkün olsaydı -bu, insan için mümkün değildir- insan bütün açıklığıyla varlığa dair hakikati görebilirdi. Hızır adındaki ledünnî ilim sahibi şahıs da monadları bir

bütün halinde, Allah'ın izin verdiği kadarını görmeye vâkıf biri konumundadır. Dolayısıyla Hızır, insanların kötü gibi gördüğü fiiller icra etmiş ancak bu eylemlerin özü itibarıyla kötü olmadığı belirtilmiştir. Kur'an burada insanları, öncelikle acizyetlerini kabul etmeye davet etmekte ve ardından büyük resmi görmeye teşvik etmektedir. Teist düşünörlere göre âlemde izâfi anlamda kötölük olması kabul edilebilir hatta aksi düşünölemez. İbn Sina, Farâbî, Gazzâlî, Leibniz vb. bilginler âlemde (izâfi) kötölük olduğunu ancak Allah'ın mümkün âlemler içerisinde en mükemmelini yarattığını vurgulamaktadır. Râzî de konuyla ilgili olarak zararlılar arasında tercihin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre iki zarardan daha çok olanını bertaraf edebilmek için diğerini kabul etmek gerekmektedir. Râzî'ye göre gemiyi delmekten doğacak zarar, kralın gemiyi ele geçirmesinden doğacak zarardan daha azdır. Çocuğun hayatta kalmasından doğacak zararın, ölmesinden doğacak zarardan fazla olduğu bilindiği için Hızır çocuğu öldürmüştür. Son olarak duvarın yıkılmasından doğacak zarar, tamir etmek için haracanacak olan meşakkatten daha ağır olduğu için duvar tamir edilmiştir. İslâm kelâmının aklın etkin rol oynadığı hükümlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Bilindiği gibi hüsün kubuh konusunda bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğu, maslahat olup olmadığı meselesi ele alınırken tabir yerindeyse kâr-zarar hesabı yapılmakta, hüküm verilirken bu noktaya dikkat edilmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Tanrı'ya inananlara göre bir eylemin kötü olup olmadığı ile ilgili nihai karar için büyük resmi görmek gerekmektedir. Ayrıca iyiliklerin olabilmesinin ön şartı, kötölüklerin olmasıdır. Kötölük olmadan iyilik, noksanlık olmadan kemâl bilinemez.

Sonuç

Kötölük problemi tarih boyunca teolojiye ilgi duyan insanların gündeminde olmuştur. Tanrı'ya iman eden müminler, inançlarını güçlendirmek ve haklılıklarını göstermek için birtakım çabalar içine girerek bu konuda bazı deliller geliştirmiştir. Tanrı'nın varlığının görünür âlemdeki en önemli kanıtı, âlemin kendisidir. Daha doğru bir ifadeyle Tanrı'ya inananlara göre âlemdeki "Gaye ve Düzen" Tanrı'nın varlığının en önemli kanıtlarından birini ihtiva etmektedir. Hatta onlar buradan hareketle Tanrı'nın sıfatlarını da tespit etmiş ve O'nun mutlak kudret ve irade sahibi iyi bir yaratıcı olduğunu kabul etmiştir. Ancak bazı düşünörlere, âlemde gaye ve düzen olmadığını, olsa bile bunun

Tanrı'nın varlığı lehinde kullanılamayacağını ifade etmiştir. Bu itibarla onlar Tanrı'nın mutlak iyi, kudret ve irade sahibi bir varlık olduğunu da sorgulamıştır. Kezâ onlara göre âlemde gaye ve düzen olsaydı bu kadar kötülük gerçekleşmezdi. Âlemde bu kadar kötülük olduğuna göre gaye ve düzen yoktur. Ayrıca Tanrı mutlak iyiyse ve sınırsız güce sahipse, neden söz konusu kötülüklere müsaade etmektedir.? Kötülük problemi bu bağlamda tarih boyunca Tanrı'nın otoritesi ve mutlak iyi olmasına karşın bir silah niyetiyle kullanılmıştır. Buna mukabil Teodise teorileri geliştiren düşünürler olmuştur. Onlar kötülük problemini Tanrı'nın zât ve sıfatlarına zarar vermeyecek mahiyette ele almıştır. İçerisinde çok farklı teorileri barındıran Teodise düşüncesi genel olarak kötülüğün bir amaç olarak bulunmadığını ve âlemde mutlak anlamda kötülüğün olmadığını savunmaktadır. Onlara göre kötülük izâfî ve ilinekseldir.

Kehf Suresi 66-82. ayetlerde geçen Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kanaatimizce kötülük problemini teolojik zeminde anlamamıza yarayacak önemli bir hâdiseyi ihtiva etmektedir. Kezâ burada cereyan eden üç farklı olay, temelde tek mesaj vermektedir. O da görünür âlemde meydana gelen olayların zâhiri olarak algılanmasının insanı yanıltabileceği düşüncesidir. Geminin delinmesi ve Hızır'ın çocuğu öldürmesi, ilk bakışta kötülük olarak telakki edilse de olayın perde arkası incelendiğinde bunun aslında birtakım hayırlara vesile olduğu anlaşılmaktadır. Hızır'ın duvarı tamir etmesi ise kötülük olmamakla birlikte âlemde meydana gelen olayların hakikate bakan yönleri hakkında insanları farklı bir boyutu anlamaya davet etmektedir. Kıssanın verdiği mesajlara baktığında geçen olayların inananlara, herhangi bir konu veya olay hakkında bütüncül bir bakış açısı kazandırmaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca hakikate dair bilginin her zaman duyular âleminde bulunamayacağı ima edilmektedir. Bu itibarla kıssa, âlemde mevcut olduğu iddia edilen kötülüklerin aslında birer kötülük olmadığı bilakis bunların hayırlara ve iyiliklere kapı aralayacak güzelliklere sahip olduğu mesajını vermektedir. Kur'anî perspektife göre Allah asla kötülük işlemez ve kullarına zulmetmez. Kehf Suresi'nde geçen söz konusu kıssa bu düşüncüyü güzel bir şekilde örneklendirmektedir. Hz. Mûsâ-Hızır kıssası, kötülük problemi tartışmalarından bağımsız düşünülemez. Kanaatimizce burada Platon'dan başlayarak, Leibniz'e ve diğer bilginlere ilham kaynağı olmuş Teodise düşüncesinin bir örneği bu kıssada geçmektedir. Bil-

hasa kötülüğün izâfi ve ilineksel olduğu düşüncesi bu kıssada kendisini bütün açıklığıyla göstermektedir. Kanaatimizce başta Kur'an ve hadisler olmak üzere İslâm kaynakları dikkatle incelendiğinde, kötülük problemi gibi inanç problemlerine ilişkin meseleler hakkında karşımıza makul cevaplar çıkacaktır. Nitekim İslâm kelâmcıları tarih boyunca inkârcı akımlarla mücadele etmiş ve onlara itirazlar mukabilinde cevaplar vermiştir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 / Hellenistik Dönem Felsefesi Epikuroşçular Stoacılar Septikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 8. Basım, 2022.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 / Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Basım, 2023.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ (Felsefesi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fârâbî. *Fusûsü'l-Medenî*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Fârâbî. *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Dâru'l-Maşrik, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed. *Mekâsidü'l-Felâsife*. Matba'atü's-Saâde, ty.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Güloğlu, Nazife Vildan. "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi". *Dergîabant Dergisi* 9/1 (2021), 427-460.
- Haklı, Şaban. "Kötülük Problemi, Yaklaşımlar ve Eleştiriler". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002), 195-211.
- Hick, John. "An Irenaean Theodicy". *A John Hick Reader*. ed. Paul Padham. London: The Macmillan Press, 1990.

- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Yayınları, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Kaya, Mahmut. "Revâkıyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2008), 81-96.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Leibniz, Wilhelm. *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşmalar (Discours sur la Conformité de la Foi avec la Raison)*. çev. Hüseyin Batu. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Basım, 1986.
- Leibniz, Wilhelm. *Monadoloji*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Leibniz, Wilhelm. *Theodicce*. çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 1. Basım, 2009.
- Mackie, John. "Evil and Omnipotence". *The Philosophy of Religion*. ed. Basil Mitchell. London: Oxford University Press, 1971.
- Manafov, Rafiz. *Kötülük Problemi ve Teodise*. İstanbul: İz Yayınları, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özden, H. Ömer. "İbn-i Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 269-286.

- Peterson, Micheal vd. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*. çev. Osman Baş, Rahim Acar, Hümeyra Özturan, Nebi Mehdiyev. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*. çev. Mûsâ Yanık. Ankara: Fol Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Platon. *Timaios*. çev. Lütfi Ay-Erol Güney. İstanbul: MEB Yayınları (Dünya Klasikleri), 2001.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Şenel, Cahid. "Yeni Eflâtunculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akâid*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2014.
- Tunagöz, Tuna. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhi Adalet Savunusu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 233-246.
- Turhan, Kasım. "İnâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.
- Yaran, Cafer Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Yaran, Cafer Sadık. *Klasik Ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl*. ed. Murat Sü-lün. İstanbul: TYEKBY, 1. Basım, 2018.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 37-68

Kur'an'ın Vakf ve İbtidasında İhtilaf Gerekçeleri Disagreement Reasons in Waqf and Ibtida of Qur'an

Habip KALAÇ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
PhD., Presidency of Religious Affairs
hkalac30@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7800-2610

DOI: 10.47424/tasavvur.1424215

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ocak / January 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: KALAÇ, Habip . "Kur'an'ın Vakf ve İbtidasında İhtilaf Gerekçeleri".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 10 / 1 (Haziran 2024): 37-68.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1424215>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Sahâbe Hz Peygamber'den sonra Kur'ân ve sünnetin aktarılmasında önemli bir rol üstlenerek, nassların anlaşılmasında kendilerinden sonra gelecek nesiller için başvurulacak temel geçitlerden biri haline gelmiştir. Sahâbiler, kullandıkları yöntemlerle ilmî alandaki maharetlerini nassları anlamada sarf ederken, genel itibariyle; Kur'ân, sünnet ve Arap şiirlerini kullanmışlardır. Sahâbenin fetihler aracılığıyla farklı yerlere dağılması, buralara tefsîr, fıkıh, kırâat vb. ilimleri nakletmesiyle sonuçlanmıştır. Bu nakiller daha sonra ilim halkalarının oluşması ve genişlemesini sağlamış, farklı yerlerde ilmî mekteplerin kurulması hızlanmış, ekolleşme süreci başlamış, dahası bahsedilen ilimlerde müstakil şahsiyetler ön plana çıkmaya başlamıştır. Bunun neticesinde kırâat vb. ilimlerde müstakilleşme sürecine gidilmiştir. Daha sonra kırâat ilmî; şifahi aktarım yerine; kitaplarda nakledilmiştir. Öyle ki vakf ve ibtidânın önemi, sürekli eser telif edilen bir alan olmasından anlaşılmaktadır. Sahâbiler, günümüzdeki vakf, ibtidâ vb. alanlarda kullanılan belirleyici birtakım kavram ve ifadeleri ismen zikretmemişlerse de pratikte kullanmışlardır. Bununla beraber Kur'ân'ın vakf ve ibtidâsında teorik anlamda sonradan isimlendirilecek kavramları icra etmişlerdir. Bu da sonradan geliştirilecek olan kaidelerin oluşumuna katkı sunmuştur. Sahâbe ve farklı kurrâ kıraatlerinin ele alındığı çalışmadaki temel hedefimiz; önemli bir fonksiyona sahip olan vakf ve ibtidânın başlangıç serüvenini saptama çabası olmayıp, bu ilmin fıkıh, tefsîr, kırâat, belâgat gibi alanlarda gösterdiği etkileri görmektir. Burada mesele fazla dağıtılmadan ele alınan konular bir sınırlandırmaya tabi tutularak, vakf ve ibtidânın etkileri Mu'tezile, Hâriciyye, Cehmiyye, Şîa, Harûriyye ve Ehl-i sünnet çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Öte yandan vakf ve ibtidânın kırâatler için önemli olduğu kadar; Kur'ân'ın düzgün okunması, tefsîrinin sahih bir şekilde ortaya konulması, dil yapısının korunması ve hükümlerin sağlam bir şekilde tespit edilmesinde de bir o kadar önemli olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca bu çalışmada belirlenen başlıklar altında vakf ve ibtidânın alaka kurduğu ilimlerle olan münasebetine değinilmiştir. Yalnız bahsi geçen bu ilmin irtibat kurduğu konuların farklı çalışmalarda müstakil bir şekilde ele alınması gerektiğini ifade etmekte fayda vardır. Bu bağlamda mezheplerin yaklaşımları tespit edilerek, alt başlıklar açılmak suretiyle konuya ışık tutacak referans olan âyetlerden örnekler vermek suretiyle vakf ve ibtidâ ilminin önemi ve incelikleri yansıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vakf, İbtidâ, Kırâat, Tefsîr, Belâgat, Ehl-i sünnet.

Abstract

Undertaking a crucial role in transferring the Qur'an and Sunnah after the prophet, companions of him became the basic gateways to be referred to in apprehending the nuşuş for future generations after them. While the companions spent their scientific skills on understanding the nuşuş with the methods they used, in general, they used the Qur'an, Sunnah and Arabic poetry in this sense. The fact that companions spread to different places in the world through conquests resulted in the transfer of sciences such as tafsir, fiqh, qirā'ah, etc. to these places. These transfers later facilitated the formation and expansion of scientific circles, hastening the establishment of scientific schools in various locations and initiating the process of formal education; moreover, independent figures began to come to the fore in the mentioned sciences. As a result of this, in the sciences such as qirā'ah etc. a process of independence was initiated. Later, the rules of qirā'ah science were transferred in the books instead of oral narration. So much so that the importance of waqf and Ibtidā can be understood from the fact that they are the fields where works are constantly written. Although they did not mention some of the defining concepts and expressions used in today's fields such as waqf, Ibtidā, etc., the companions of the prophet used them in practice. In addition, they implemented the concepts that would be named later in the theoretical sense in waqf and Ibtidā of the Qur'an. This made a significant contribution to the formation of the rules, which would be developed later. Our main goal in this study, where the companions and different qurrā's recitations are basically studied, is not an attempt to determine the initial adventure of waqf and Ibtidā, which have important functions, but to see the effects that this science reveals in the fields such as fiqh, tafsir, qirā'ah and rhetoric. Here, without spreading the issue too much, and by limiting the topics discussed, the effects of waqf and Ibtidā were tried to be revealed within the framework of Mu'tazilah, Kharijiyyah, Jahmiyyah, Shi'ah, Haruriyyah and Ahl al-Sunnah. On the other hand, it was put forth that waqf and Ibtidā, are as important for recitations as they are for reading the Qur'an properly, presenting its interpretation in an authentic way, preserving the language structure and determining the provisions firmly. In addition, in this study, the relationship of waqf and Ibtidā, with the related sciences was mentioned under the determined

headings. However, it is useful to state that the subjects related to this science should be addressed independently in different studies. Within this context, the importance and subtleties of the science of waqf and Ibtidâ, were reflected by determining the approaches of the sects and giving examples of reference verses that would shed light on the subject by opening subheadings.

Key Words: Waqf, Ibtidâ, Qirâ'ah, Tafsîr, Rhetoric, Ahl al-Sunnah.

Giriş

Vakf ve buna bağlı kullanılan secâvendler hakkında âlimler birtakım değerlendirmeler yapmıştır. Hiç şüphesiz vakf, ibtidâ ve buna benzer ilimler Kur'an'la olan münasebetleriyle ehemmiyet kazanmıştır. Bu ilimler Kur'an'ın okunması ve okuyucunun nerede durması gerektiğini göstermesi yanında; anlamın düzgün bir şekilde sağlanması ve dil kurallarına riayeti gerektirmektedir. Öyle ki bu riayet neticesinde kişi murat ettiği anlamı elde edebilmektedir. Nitekim aşağıda çeşitli başlıklar altında değinileceği gibi zikredilen kaidelere hassasiyet gösterilmemesi neticesinde telaffuzdaki ahengin bozulması, âyetler arası anlam ve dil bağı gibi birtakım problemlerin meydana geleceği görülecektir. Sahâbeden vakf ve ibtidâ konusunda değerlendirmeler yapılmıştır. İbn Ömer (ö. 73/693) bu hususta dönemindeki genel kanaati yansıtmak için evvela Hz. Peygamber'e iman etmek suretiyle haramı, helali, nerede vakf yapılması gerektiğini öğrendikten sonra hayatlarına tatbik ederek işe başladıklarını hatırlatmaktadır. Daha sonra bu prensibin zamanla değişerek, İslâm'a girenlerin imandan önce Kur'an'daki emirleri öğrenmeye çalıştıkları, Fâtiha Sûresiyle başlayıp Nâs Sûresine varıncaya kadar yaptıkları geliş güzel hatalara değinmiştir. Onun bu tespitlerinden sonra vakf ve ibtidâyı anlamının yolu, hüsn-i tilavet sahibi Hz. Peygamber'i takip etmek¹ ve buna bağlı ilimleri öğrenmekle mümkün olacaktır.²

¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Nehhâs, *Kitâbü'l-kaṭ' ve'l-i tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûhî (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1996), 1/11-13; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), "T'ayînu'l-kırâat", 3/120.

² Nehhâs, *Kitâbü'l-kaṭ' ve'l-i tinâf*, 1/16.

Vakf meselesine genel olarak bakıldığında bu olgunun insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. İnsanın duygu ve düşünceleri muhataba aktarması için dildeki bazı kural ve kaidelere uyması bir zorunluluktur. Bu kaidelerin geliştirilmesiyle kurulan cümleler zamanla belâgî bir yapı kazanmıştır.³ Buna ilaveten kişinin nefes kapasitesi cümle terkiibinde önemli bir rol üstlenmiştir. İşte buradan hareketle yapılacak konuşma ve okunacak Kur'ân metninde cümlelerin terkip yapısına dikkat edilmesi bir gereklilik olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Ancak her dilde telaffuz edilen metinlerdeki vakf meselesi aynı olmayıp düşünce- nin akışı bağlamında ortaya konulmak istenen maksat çerçevesinde çeşitlilik arz etmiştir.⁵ Buna binaen konuda uzman olan kişiler, vakf ve ibtidâyı öğrenmeyi zorunluluk olarak görmüştür.⁶ Vakf ve ibtidâyı bilmeyen Kur'ân'ı doğru anlayamaz ve ondaki inceliklere vâkıf olamaz,⁷ söylemi de aynı gayeye matuftur.

Vahiy süreciyle başlayan vakf ve ibtidâ meselesi, Hz. Peygamber ve sahâbenin ilgi alanı olmuştur. Nitekim âyetler tertil⁸ üzere nazil olmuştur. Bunun delillerinden biri, *وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا* Kur'ân'ı tertil ile (ağır ağır, tane tane) oku⁹ diğeri ise, *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ* Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı?¹⁰ âyetidir. Bu bağlamda düşünüldüğünde vakf ve ibtidâ konusu, Kur'ân'ın inmesiyle gündem-

³ Adil b. Abdirrahman b. Abdilaziz Süneyd, *el-İhtilâfu fi vukûfi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Külliyyetü't-Terbiyye, 1432), 23-26.

⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-krâât* (ts.), 1/247.

⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Şahîh-i Müslim*, (Beyrut: Dâru't-Tesil, 2014), "Kitabü'l-cemaât", 6/159; Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1995), 1/9382; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru't-Tesil, 2015), "Kitabü's-salât", 1/288; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân mimmâ sebetu bi'n-naql evi's-semâ' ev es betehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), 1/71.

⁶ Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-krâât ve'l-erbe'îne'z-zâideti aleyha*, thk. Cemal b. Seyyid (2007), 1/93.

⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussübhan Vaiz (Katar: Vezaretü'l-Evkaf, 1995), 1/127.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kurân*, thk. Muhammed Masum Vanlioğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizan, 2010), 16/190-191.

⁹ el-Müzzemmil 73/4.

¹⁰ Muhammed 47/24.

deki yerini almış ve bu ilmin öğrenilmesi teşvik edilmiştir. Zira Hz. Peygamber'in vakf ve ibtidâyı doğrudan Cebrâil'den öğrenmiş olması da¹¹ meseleye farklı bir açıdan açıklık getirmiştir.¹² Bu olgunun tarihi süreciyle ilgili Hz. Peygamber'in kırâat üslubuna dair okuma şekilleri varit olmuştur.¹³ Bununla ilgili daha sonraki süreçlerde dil alanında yapılan çalışmalarla¹⁴ Mushaflardaki gerekli düzenlemeler tamamlanmıştır.¹⁵

Âyetlerdeki anlam ve dilsel incelikleri kavramak önemli olduğu kadar her âyetin sonunda vakf edip bir sonraki âyetin ibtidâsıyla başlamak gerekir mi sorusuna farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Öyle ki alanda çalışma yapmış olan âlimler münâsebâtü'l-âyât¹⁶ bağlamında, meseleyi siyak sibak açısından değer-

¹¹ Vakfların tevkîfi olduğu yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır. Bk. Nehhâs, *Kitâbü'l-ka' ve'l-i tinâf*, 89.

¹² Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 1/260.

¹³ Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681), Hz. Peygamber'in kırâatine dair yaptığı örnek okuyuş şöyledir: "Hz. Peygamber okumaya başlarken yaptığı ilk iş, بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ demesi ve vakf etmesiydi. Sonra اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ der ve dururdu. Sonra tekrar اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ deyip sonraki âyet geçirdi" şeklindeki rivayetiyle Hz. Peygamber'in vakf konusundaki üslubuna dair bizzat âyetleri okuyarak önemli bir örneklendirmede bulunmuştur. Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Adirrahîm Mübârekpûrî, *Tuḥfetü'l-aḥvezi şerḥu Câmi'i't-Tirmizi*, thk. Râid b. Sabri b Ebî Alkame (Umman: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, ts.), 4/57. Ayrıca bk. Ümmü Seleme: "Hz. Peygamber Kur'ân okurken âyetlerin sonunda durduktan sonra (vakf) öbür âyet (ibtidâ) geçirdi" demiştir. Peygamber'in kırâat üslubu yanında bu hususun erken bir dönemde başladığını göstermektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cû'fi Buhârî, *Saḥîḥ-i Buhârî*, (Pakistan: el-Büşra, 2016), "Efa'lu'l-ibâd", 1/53; Müslim, "Kitabü'l-cemaât", 5/170. Beyhakî (ö. 458/1066) de Ümmü Seleme'nin buradaki aktarımı bağlamında Kur'ân'daki vakf ve ibtidâ hususunda ehli ilmin tespit ve maksatlarından ziyade, evvela Hz. Peygamber'i takip etmenin sünnet olması açısından daha isabetli olacağına dikkatleri çekmiştir. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), "T'ayînu'l-kırâat", 2/521.

¹⁴ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırââti's-seb'* (Kahire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2008), 207.

¹⁵ Muhammed b. Kabir b. İsa Şenkîti, *Eseru'l-kırâati fi'l-vakfi ve'l-ibtidâi* (Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, 2013), 25. Ayrıca Mushaflardaki vakf işaretleri için bk. Enes Yariz, *Türkiye mushaflarındaki vakf işaretlerinin tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2022); Habip Kalaç, *Sahâbenin Kırâati ve Kaynaklık Değeri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 219.

¹⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012), 198.

lendirmişlerdir. Zira âyetlerin sonunda vakf etmek sünnet olmakla beraber yapılan vakf, âyetlerdeki mana ve dilsel incelikleri ihlal etmesi durumunda bu genellemeden kaçınmak şarttır. Bazı yerlerde âyetler arasındaki (sıla mevsûl, mübtedâ haber, sıfat mevsûf vb.) fasılları ayırmak ciddi hatalara sebebiyet vereceğinden buradaki nebevi sünnet de ihlal edilmiş olacaktır.¹⁷

Lügat olarak *v-k-f* kökünden gelen bu kavram,¹⁸ Cezerî'nin ıstılahi tanımında şöyledir: "Vakf, kelime üzerinde, kırâate tekrar başlamak niyetiyle, adet olduğu şekilde nefes alacak kadar bir zaman diliminde sesi kesmekten ibarettir"¹⁹ şeklindedir.²⁰ Hz. Alî'ye isnad edilen tertîl,²¹ harfleri iyi okumak ve durak

¹⁷ Bu bağlamda konuya açıklık getirecek şu örnek verilebilir: *فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ* "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki," Görüldüğü üzere zikredilen âyetin sonunda vakf edilmesi durumunda, buradaki serzeniş sanki namaz kılanlara yapıyormuş gibi bir intiba uyandırmaktadır. Hâlbuki buradaki asıl mesaj, namazları hususunda gevşeklik ve ciddiyetsizlik içinde olanlardır. Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*; thk. Abdulhak Abdüddayim (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 55; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-tevil*, thk. Yûsuf Alî Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 3/684-685. Ayrıca burada örneğini verdiğimiz âyet vb.leri için detaylı incelemelerde bulunma amacıyla bk. Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-üşr*, thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, ts.), 1/230-236; Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim Eşmûnî, *Menâru'l-Hüda fi beyânî'l-vakf ve'l-ibtidâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2002), 864.

¹⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Alî el-Kebir (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), "v-k-f", 5/4898.

¹⁹ Ebü Abdîrrahmân b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl, *Kitâbü'l-ayn*, thk. İbrahim Samrâvî Mehdi el-Mahzumî (ts.), 4/196; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/221; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*, 3/774.

²⁰ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhit fi usuli'l-fikhi* (Dâru'l-Kütüb, 1994), 1/342; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 1/282; Alaaddin Salihoğlu, "Mağrib ve Kuzey Afrika Mushafarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), (Erişim 18 Mart 2024), 237-260.

²¹ Kur'ân-ı Kerîm'i okurken tilâvet usûllerinden en ağır okumayı ifade eden tilâvet biçimi olarak bilinmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205.

yerlerini bilmektir.²² Bu tanımdan hareketle Kur'an'ı gereğince bilmenin sonucunda tecvîdi öğrenmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.²³

Genel olarak vakf, ihtiyârî ve ıztrârî olarak değerlendirilmektedir. Birincisi el-vakfû'l-ihtiyârî: Kur'an okuyucusunun, cümlenin sonrasıyla anlam ve lafız olarak herhangi bir sebebe bağlı kalmadan okumayı bırakıp, bir sonraki âyete geçmesidir. Buna vakf-ı tam denilir. Eğer sonrasıyla sadece anlam olarak bağlı kalırsa, buna da vakf-ı kâfi denilmektedir.²⁴ Ayrıca âyetin sonrasıyla hem anlam hem de lafzî bir bağı oluşması durumunda yapılan vakfa da vakf-ı hasen denilmiştir.²⁵ İkincisi el-vakfû'l-ıztrârî (zorunlu vakf yapmak): Vakfın bu türünde, Kur'an okuyan kişiye nefes darlığı, öksürme, hapşırma, ağlama, unutma gibi arızı sebepler musallat olduğunda, kişinin okuyuşunu kesmek zorunda kaldığı duruştan ibarettir. Bundan ötürü zikredilen zaruri durumlar belirmedikçe durak yapmak caiz olmayıp, âyetin en uygun yerden tekrar alınması gerekmektedir.²⁶

Burada ele alınacak vakf ve ibtidâyla alakalı birkaç eser ismi zikretmek faydalı olacaktır. Şeybe b. Nisâh'ın (ö. 130/748), *Kitâbü'l-vukûf*'u, Ebû Amr b. el-Âlâ'nın, *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940), *Kitâbü izâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Nehhâs'ın (ö. 338/950), *Kitâbü'l-kaş' ve'l-ittinâf*'ı, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî'nin, *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Dâni'nin (ö. 444/1053), *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Ebü'l-Hasan Alî b. Ahmed el-Gazzâl Nisâbü'rî'nin, *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Muhammed b. Tayfûr Secâvendî'nin (ö. 560/1165), *İlelü'l-vukûf*'u, İbnü't-Tahhân'ın (ö. 560/1165'ten

²² Hüzeli, *el-Kâmil fi'l-kırâât*, 93.

²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

²⁴ Abdulaziz el-Kâri İbn Abdilfettah, *Kavaidü't-tecvidi ala rivayeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Nucud* (Müessesetü'r-Risale, ts.), 109.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/224-225. Vakf-ibtidâ çeşitleri ve kategorilerine ilişkin daha geniş bilgi için bk. Veli Kayhan, "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), (Erişim 18 Mart 2024), 311-319; Recep Koyuncu, "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), (Erişim 18 Mart 2024), 171-175; Yakup Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ", *Erciyes Üniversitesi Bilimname* 2021/44 (2021), (Erişim 18 Mart 2024), 165-207.

sonra), *Nizâmü'l-edâ' fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Alemüddin Sehâvî'nin (ö. 643/1245), *Alemü'l-ihtidâ fi marifeti'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Taşkoprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561), *Tuhfetü'l-irfân fi beyâni evkâfi'l-Kurân'ı*, Enes Yariz'in, *Türkiye mushaf-larındaki vakf işaretlerinin tahlili*, Veli Kayhan'ın, *Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsîrindeki Yeri*, Yakup Uzun'un, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ'sı*, Alaaddin Salihoğlu'nun, *Mağrib ve Kuzey Afrika Mushaflarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin* (ö. 930/1523), *Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri*, Soner Aksoy'un, *Hicri İlk Üç Asırda Bir Kur'ân İlmi Olan Vakf ve İbtidâ Literatürüne Dair Bir İnceleme'si*, Nihat Temel'in *Kıraatte Vakf-İbtida ve Anlama'sından* bahsedilebilir. Burada zikredilen eserlerde genel olarak faydalı olacak şekilde vakf ve ibtidânın tarihçesi, önemi, âyetler arasındaki vakf ve vasl ilişkisi, yapılmış çalışmaların incelenmesi gibi meseleler ele alınmıştır. Buna karşılık yukarıda konuyla ilgili yapılan genel açıklamalardan sonra meseleyi detaylandırıp, anlaşılır kılmak için Kur'ân'daki vakf işaretlerinin âyetler bağlamında farklı yerlere konulması altında bulunan kırâat, tefsîr, fıkıh, belâgat gibi başlıklar açılmak suretiyle ele alınacaktır. Çalışma kırâat, tefsîr, mezhepler arasında hüküm noktasındaki yaklaşımlar, itikadî ve belâgî ihtilaflar açısından incelenecektir.

1. İhtilaf Gerekçeleri

Aşağıda farklı başlıklar altında ele alınacak vakf ve ibtidâ meselesinde birtakım farklı değerlendirmelere gidildiği görülecektir. Zira Mushaflar kırâatler açısından karşılaştırıldığında aralarında küçük nüanslarla bazı ihtilaflar göze çarpmaktadır. Bu durum Mushaflar arasında birlikteliğin olmadığı izlenimi vermeyip, aksine sıralanacak gerekçelerden kaynaklı bir zenginlik olduğu müşahede edilecektir. Buradaki gerekçeleri ilmî veriler yanında, her bir başlıkla alakalı örneklemelerle desteklemek suretiyle zihinde oluşması muhtemel karışıklıklar giderilmeye çalışılacaktır.

1.1. Kırâatlerle İlgili Gerekçeler

Bu başlık altında vakf ve ibtidâyâ etki eden kırâat farklılıkları konuya açıklık getirecek şekilde örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zira kırâatler-

deki ihtilaflar çeşitlilik arz edebilmektedir.²⁷ Bunları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

1.1.1. Değişkenliğin Harekede Olması

Bu tür değişikliğe konu olan örneklerden biri, *فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ* Bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da kefarete olur.²⁸ âyetinde geçen *يُكَفِّرُ* kelimesindeki farklı kırâat vecihleridir.²⁹ Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Hamza (ö. 156/773), Nâfi (ö. 169/785), Kisâi (ö. 189/805) ve Halef (ö. 229/844) bu kelimeyi, *وَنُكْفِرُ* şeklinde *nun* harfinin zammı ve *ra'*nın cezimli haliyle okumuşlardır. Bu şekilde cümle, *فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ* kısmına, *Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da affederiz* biçiminde bedel olmakla,³⁰ *فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ* kesitinin mahalline atfedilerek okunmaktadır.³¹ Aynı kelimeyi İbn Kesir (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), Ebû Bekr (ö. 769/1368) ve Ya'kûb (ö. 205/821) *نُكَفِّرُ* şeklinde *nun* ve *ra* harflerinin zammı ile kırâatte bulunmuşlardır.³² Cümle bu şekilde öncesine anlam açısından bağlı kalmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kurrânın bu yaklaşımı neticesinde *ibare, وَنَحْنُ نُكَفِّرُ عَنْكُمْ* şeklinde takdir edilmektedir. Zira cümle *وَنُكَفِّرُ* durumda mahzûf olan mübtedânın (نَحْنُ) haberi makamında olmasından ötürü irabta mahal alamamaktadır. Öyle ki *يُكَفِّرُ* ibaresinin başındaki *و* harfi cümlenin müste'nefe olması hasebiyle atıf harfi işlevi görüp, iki cümleyi birbirine bağlamaktadır.³³ İbn

²⁷ Kırâat farklılıklarının yansımalarını detaylı görmek için bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslüm İbn Kuteybe, *Tevilü müşkili'l-Kurân*, 32. Ayrıca bk. Alaaddin Salihoglu, "Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), (Erişim 18 Mart 2024), 31-52.

²⁸ el-Bakara 2/271.

²⁹ Farklı örnekler için bk. Hûd 11/78; Sebe' 34/17; en-Nisâ 4/37.

³⁰ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İrâbü'l-kırââti's-seb' ve ilelühâ* (y.y., ts.), 1/102.

³¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve irâbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, 1988), 1/354; Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetu'l-kırâat*, thk. Said Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 147-148.

³² Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî Dimyâti, *İthâfü fuzalâi'l-beşer fi (bi)'l-kırââti'l-erbaute uşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlim, 1998), 165.

³³ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed Harrâd (y.y., ts.), 2/612.

Âmir (ö. 118/736) ve Hafs (ö. 180/796) ise ibareyi, *يُكْفَرُ* şeklinde kırâat etmişlerdir.³⁴ Bu vecih neticesinde ibare, *وَاللّٰهُ يُكْفِرُ عَنْكُمْ* şeklini almaktadır.³⁵

İbare bu iki yaklaşımdan birincisinde, şart cümlesinin cevabı mahiyetinde değerlendirildiği için önceki cümleye cevap mesabesinde dil kaidesi gereğince bağlı kalmıştır. Yani okuyucu şart cümlesi ile cevabını ayıramayacağı için, *وَاللّٰهُ يُكْفِرُ* kısmında ibtidâ yapamayıp, vaslederek okuyuş sergileme durumundadır. İkinci ve üçüncü durumlarda ise cümle *يُكْفَرُ/يُكْفَرُ* şeklinde okunması nedeniyle, kendinden önceki cümleden müstakil bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu farklı yaklaşımlardan anlaşıldığı gibi kurrânın ihtilafı vecihleri vakf ve ibtidâ üzerinde etki etmiş, okuyucunun başlangıç ve bitiş kararı üzerinde tesir oluşturmuştur.

1.1.2. Harekenin Değişmesiyle Anlamın Değişmesi

Bu tür değişikliğe *فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّي وَضَعْتُهَا اُنْثٰى* *Onu doğurunca Rabbim dedi, Onu kız doğurdum.*³⁶ âyeti örnek getirilebilir. Âyette geçen *وَضَعْتُ* ibaresi hakkında iki farklı kırâat vechi rivayet edilmiştir. Birinci grupta olan İbn Âmir, Şu'be (ö. 193/809) ve Ya'kûb, ع harfinin sükûnu ve ت harfinin zammı (*وَضَعْتُهَا*) şeklinde kırâatte bulunmuşken,³⁷ kurrânın geri kalan kısmı, ibareyi âyetteki şekliyle okumuşlardır.³⁸ Bu iki farklı kırâat vechinin ortaya çıkmasına sebep olan saiklere bakıldığında, birinci vecih tazimden dolayı Allah'a atfedilmişken, ikinci veche göre kelamı söyleyen Hz. Meryem'dir. Bunun neticesinde *وَضَعْتُهَا* vechi ile amel etme neticesinde okuyucu *اِنْتُى* ifadesinde durak yapamadığı gibi, *وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ* kısmında da durak yapamayıp, iki kelamı vasledecektir. Burada kelamın Hz. Meryem'e izafeti muttasıl bir okumadır. Zira bahsi geçen olayı Hz. Meryem haber vermektedir.³⁹ İkinci veche göre okuyucu *اِنْتُى وَضَعْتُهَا* şeklinde durak yaptıktan sonra, *وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتُ* kısmıyla tekrar ibtidâ yapacaktır. Şöyle ki, bu-

³⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-sebu*, thk. Şevki Zayıf (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 191; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırââtî's-seb*; 245.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

³⁶ Âl-i İmrân 3/36.

³⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-sebu*, 204; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırââtî's-seb*; 250; Salihoglu, "Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)", 31-52.

³⁸ Kâsım b. Fîrruh Şâtîbî, *Takribu's-Şatibiyye* (el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 1/178.

³⁹ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaṭ' ve'l-i tinâf*, 245.

rada cümlelerin ibtidâ makamında olması ve meselenin bizzat Allah tarafından aktarılması, vakf yapmayı gerektirmektedir.⁴⁰

1.1.3. Harflerin Değişmesiyle Anlamın Değişmesi

Kırâat farklılıklarının meydana geldiği bu tür değişikliklere *أَوْ لَا يَرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ* Görüyorlar mı ki, onlar her yıl bir veya iki kere belaya çarptırılıp imtihan ediliyorlar.⁴¹ âyeti örnek getirilebilir.⁴² Âyette geçen *أَوْ لَا يَرُونَ* kısmıyla alakalı iki farklı yaklaşım sergilenmiştir. Birinci yaklaşıma göre fiil *أَوْ لَا تَرُونَ* şeklinde hitap tasıyla Hamza ve Ya'küb tarafından okunmuşken,⁴³ ikincisinde aynı ifade geriye kalan kurrâ tarafından *أَوْ لَا يَرُونَ* olarak gaib sigayla okunmuştur.⁴⁴ Birinci grubun gerekçesi, Yahudilere vaat edilen azap ve kınanmanın, bizzat Allah tarafından aktarılmasıdır. Dolayısıyla başlarına gelen azabı kendilerinin görmesi, başkalarının görmesinden daha tesirli olmuştur. Bu düşünce, ibareyi gaib sigayla okumada tercih sebebi olmuştur.⁴⁵ *أَوْ لَا تَرُونَ* şeklindeki veche gelince, Peygamber ve beraberindeki müminlerden, Yahudilerin başına gelen azaptan tembih amaçlı düşünceleri istenmiştir.⁴⁶ Burada kırâatte bulunanın bir önceki âyette geçen *وَهُمْ كَافِرُونَ* (et-Tevbe 9/125) kısmında vakf vapıp bir sonraki âyete başlaması uygun olacaktır. Zira iki âyet vakf ve ibtidâ açısından birbirinden müstakil bir haldedir. Buna karşılık *أَوْ لَا تَرُونَ* kırâatinde okuyucunun 125 ve 126. âyetleri vaslederek okuması gerektiği halde bu tarz bir okuyuş güzel karşılanmamıştır.⁴⁷

⁴⁰ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaṭ' ve'l-i tinâf*, 221.

⁴¹ et-Tevbe 9/126.

⁴² Farklı örnekler için bk. İbrâhim 2/140; el-Bakara 2/259.

⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'ü*, 320; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/271.

⁴⁴ Dâni, *et-Teyâsîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 306.

⁴⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Keşf an vüçühil-kırâ'âti's-seb' ve ilelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Dimaşk: Mecmu'âtü'l-Luğati'l-Arabiyye, 1974), 1/509.

⁴⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'ü*, thk. Abdulali Salim Mükerrrem (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1979), 178.

⁴⁷ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaṭ' ve'l-i tinâf*, 370.

1.1.4. Harflerin Değişmesiyle Birlikte Kelime Yapısının Değişmesi

Bahsi geçen kırâat biçimine aşağıdaki âyet verilebilir. *وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ* Bahsi geçen kırâat biçimine aşağıdaki âyet verilebilir. *وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ* *Hani sizi Firavun ailesinden kurtarmıştık. Onlar size en kötü işken- ceyi uyguluyorlardı.*⁴⁸ Burada geçen *وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ* kısmıyla alakalı iki vecih sergilenmiştir. Kurrâdan İbn Âmir bahsi geçen kelimeyi *وَإِذْ أَنْجَاكُمْ* şeklinde *elif* ve *ya* harflerini sakıt ederek okumuştur. Kelimenin lafzı bu şekliyle müfret hale gelmiştir.⁴⁹ Lafzı müfret sigâ ile okumak bir önceki âyette geçen *اللَّهُ أَنْبِئِكُمُ الْهَأَ* (el-A'râf 7/140) altı çizili kısımla uygunluğu düşünüldüğünde mümkün görünmektedir.⁵⁰ Kurrânın geri kalanı,⁵¹ Allah'ı tazim etme anlamında âyetteki şekliyle okumuştur.⁵² Buradaki kırâat ihtilaflarının vakf ve ibtidâdaki durumuna bakıldığında okuyucunun *وَإِذْ أَنْجَاكُمْ* şeklinde okuması durumunda bir önceki âyette geçen Hz. Musa'nın ifadesi olan, *اللَّهُ أَنْبِئِكُمُ الْهَأَ* kısmına binaen vakf yapması hoş karşılanmayacağı için burada vasletmesi gerekecektir. *وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ* kırâatine gelince, Hz. Musa'nın Allah'tan başka ilah mı araştırıyorum size?⁵³ âyeti bağlamında burada kelamın vakf ve ibtidâ açısından tamamlanması, okuyan kişinin vakf ettikten sonra ibtidâ etmesini evla kılmaktadır.⁵⁴

1.1.5. Kelime Yapısı ve Anlamın Değişmesi

وَكَايِنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبُّونَ كَثِيرٌ Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu çarpıştı⁵⁵ âyetinde geçen altı çizili kısım örnek teşkil etmektedir.⁵⁶ Nâfi, Ya'küb, Ebû Amr ve İbn Kesir'in ifadeyi mufa'ale babı yerine, meçhul sigâ *قَاتِلٍ* şeklindeki okuyuşlarına mukabil,⁵⁷ kurrânın geri kalanı âyetteki şekliyle

⁴⁸ el-A'râf 7/141.

⁴⁹ Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 2/61.

⁵⁰ Ebû Alî el-Hasan İbn Abdilgaffar Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seba*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 1971), 294.

⁵¹ Dâni, *et-Teysîr fi'l-kurrâ'î's-seb*; 293; Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 2/61.

⁵² Mekki, *el-Keşf*, 1/475.

⁵³ el-A'râf 7/140.

⁵⁴ Emir Şekib Aslan, *el-Kavlü'l-faslü fi reddi'l-âmi ile'l-asl*, thk. Muhammed Halil Paşa (Lübnan: ed-Dâru't-Takdimiyye, 2008), 191.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/146.

⁵⁶ Benzer örnekler için bz. Vâkıa 56/29.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/234; Dimyâtî, *İthâfî fuzalâ'i'l-beşer*, 1/489.

kırâat etmişlerdir.⁵⁸ Fiilin *قَاتِلَ* şeklinde okunması, sonrasını *nebi* ifadesine sıfat yapar ve *Nice peygamber öldürülmüştür* şeklinde yeni bir anlam kazanır. İşte buradaki farklı vecihten dolayı *رَبِّيُونَ* mübteda, *مَعَهُ* ise onun haberi olmaktadır. Öbür veche göre de *قَاتِلَ* ve sonrası *nebi* ifadesine sıfat olup, *رَبِّيُونَ* ifadesi ref makamında naib-i fail olmaktadır.⁵⁹ Vakf ve ibtidâ açısından fiilin *nebi* ifadesine isnad edilmesiyle *قَاتِلَ* kısmında ibtidâ uygun olup, kelim bu şekilde tamamlanacaktır. Ancak fiilin *رَبِّيُونَ* ifadesine isnad edilmesi, kelamdaki kopukluğa sebebiyet vereceğinden ötürü vakf yerine vaslı gerektirmektedir. Öbür taraftan okuyucu *رَبِّيُونَ* ifadesinin *قَاتِلَ* kısmıyla ittisali ve kelamın eksik kalmasından dolayı vakf yapamaz. Bu sebeple *قَاتِلَ* de vakf yapması evla olmaktadır.⁶⁰

1.1.6. Değişikliğin Ziyade ve Noksanlıkta Olması

Buradaki kırâat ihtilafına *وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا* *Bir de zararlı faaliyetlerde bulunmak*,⁶¹ âyeti örnek gösterilebilir.⁶² Âyette geçen *وَالَّذِينَ* ifadesindeki *vav* harfi ilgili farklı kırâatler yansımuştur. Nâfi, İbn Âmir ve Ca'fer ifadeyi başında *vav* harfi olmadan, *الَّذِينَ* şeklinde kırâat etmişlerdir.⁶³ Kurrânın geri kalanı âyetteki şekliyle okumuşlardır.⁶⁴ Bazı görüş sahiplerine göre, ifadenin başında *vav* harfi olmadan yapılan okuma şekli de Hz. Peygamber'den telakki edilmiştir. Bu şekilde kelim ibtidâ makamında olmayı gerektirir.⁶⁵ Bu bilgilerden sonra farklı başlıklar altında vakf ve ibtidânın etkilerine geçebiliriz.

1.2. Tefsîrle İlgili Gerekçeler

Hiç şüphesiz vakf ve ibtidânın etki ettiği alanlardan biri de tefsîr olmuştur. Bununla beraber kelamdaki müşkil anlamı ortaya çıkarma görevi üstlenen

⁵⁸ Dâni, *et-Teyşîr fi'l-kırâ'âtî's-seb*, 255.

⁵⁹ Fârisî, *el-Hücce*, 3/83.

⁶⁰ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaş' ve'l-i tinâf*, 238.

⁶¹ *et-Tevbe* 9/107.

⁶² Farklı örnekler için bz. *el-Bakara* 2/117; *Âl-i İmrân* 3/133; *el-Mâide* 5/53; *Yâsîn* 36/34.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/270.

⁶⁴ Dimyâtî, *İthâfü fuzalâ'i'l-beşer*, 2/101.

⁶⁵ Mekki, *el-Keşf*, 1/507.

tefsîr⁶⁶ işleminde ulemâ, anlamı sağlamada vakf ve ibtidâ konusunda ihtilaf yaşamışlardır. Bahsi geçen ihtilafları aşağıda birkaç madde halinde sıralamak mümkündür.

1.2.1. Kırâatte Bulunanın Yaklaşımı

قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْخُوتَ وَمَا أَنَسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا

Genç, Gördün mü? Kayaya sığındığımız sırada balığı unutmuşum. –Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu- Balık şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti, dedi.⁶⁷ Hz. Mûsa ile yanındaki gencin yolculuklarının hikâye edildiği bu âyette, عَجَبًا وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا kısmıyla alakalı vakfın tefsîrdeki etkisi ile ilgili ihtilaf yaşanmıştır. Söz konusu ihtilaf, عَجَبًا kelimesinde geçmektedir. Şöyle ki عَجَبًا ibaresini, Hz. Mûsa mı yoksa yanındaki kişi mi söylemiştir şeklinde vakf bağlamında farklı yaklaşımlar sergilenmiştir.⁶⁸ Âyette geçen فِي الْبَحْرِ kısmında vakf yapılması durumunda, sözü söyleyen Hz. Mûsa olup cümle, أَعْجَبُ لَذَلِكَ عَجَبًا takdirinde olur. Zira burada Hz. Mûsa, balığın denize geri dönmesinden hareketle bir taaccüp içine girmiştir.⁶⁹ Bu şekildeki okuma, vakf-ı tam olarak isimlendirilmektedir.⁷⁰ Öte yandan sözü söyleyenin Hz. Mûsa'nın yanındaki kişi olması durumunda, فِي الْبَحْرِ عَجَبًا وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا altı çizili kısımda durulmayıp, فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ibaresine vasledilerek okunacaktır.⁷¹ Görüldüğü gibi tefsîr bağlamında sergilenen farklı yaklaşımlar, ibaredeki vakf yerlerini belirleyici bir fonksiyon üstlenmiştir.

⁶⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Alî el-Kebir (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), "f-s-r", 5/4980.

⁶⁷ el-Kehf 18/63.

⁶⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 15/317-319.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 13/321-322.

⁷⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed Enbârî, *Kitâbü îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*; thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: y.y., 1971), 759.

⁷¹ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaṭ' ve'l-i tinâf*, 391.

1.2.2. Anlam Açısından Yaklaşımlar

Burada tefsirden maksat, okuyanın nerede durması gerektiği ile ilgilidir. Zira âyette vakf yapılan yerle ilgili bazı farklı düşünceler meydana gelmiştir.⁷² Öyle ki vakf konusunda üzerinde en fazla tartışılan⁷³ meselelerden birini, وَمَا يَعْلَمُ Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir.⁷⁴ âyeti oluşturmaktadır. Burada geçmekte olan lafzatullah ibaresinde vakf yapılıp yapılmaması hususu münazaa konusu haline dönüşmüştür.⁷⁵ Konu bağlamında zuhur eden iki farklı okumadan birincisi, lafzatullahta vakf yapmadan direkt vasledilmesine mukabil,⁷⁶ âyetin vakf edilerek kırâat olunduğu şekli Hz. Peygamber'e isnad edilmektedir.⁷⁷ Birinci okumaya tekrar dönecek olursak, وَمَا يَعْلَمُ kismında vakf edip, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ إِلَّا اللَّهُ kismında ibtidâda bulunma, vakf-ı tam sayılmıştır. Zira buradaki tevil meselesi, Kur'ân hakikatlerinin bütünselliği bağlamında düşünüldüğünde, hakiki manada bilen sadece Allah olmakta, Onun dışındakiler kapsam dışında bırakılmakta ve bu gerekçe lafzatullahta zorunlu bir vakfı gerektirmektedir.⁷⁸ İkinci okumada ise, وَالرَّاسِخُونَ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ kısımları kendisinden önce geçmekte olan وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ bölümündeki وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ kısımlarıyla bağlanarak vasl şeklinde okunmaktadır. Bu durumda tevilin açıklama mahiyetinde alınması, Allah'la beraber ilimde derinlik sahibi olanların da müteşâbihe vakıf olacakları şeklinde bir anlamla karşı karşıya kalmayı gerektirecektir. Nitekim bu doğrultuda İbn Abbas (ö. 68/687-88), ben bu

⁷² M Fatih Kesler, "Âl-i İmrân Süresi 7. Ayet Meâlini Yeniden Okumak", *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013), (Erişim 18 Mart 2024), 145-147.

⁷³ Kalaç, *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*, 234.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/7.

⁷⁵ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ kismında bulunan وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ibaresinde "م" secavendinin bulunması, evvela okuyan kişinin burada zorunlu bir şekilde vakf yapmasını gerektirmektedir. Konuyla ilgili aralarında Übey b. Kâ'b ve İbn Abbas'ın bulunduğu farklı okuyuş vecihlerine bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim Nisâbüri, *Müstedrekü'l-Hâkim*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1990), "Tefsiru Sureti Âl-i İmrân", 383; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/710. Ayrıca benzer örnekler için bk. el-Bakara 2/127,196,210; Âl-i İmrân 3/146; el-Mâide 5/95; et-Tevbe 9/112; Yûnus 10/5.

⁷⁶ Nisâbüri, "Tefsiru Sureti Âl-i İmrân", 383.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4/10.

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr Ahmed Yûsuf Necâtî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1955), 1/191; Enbârî, *Kitâbü'l-Îzâh*, 2/578.

âyetin tevilini bilenlerdenim⁷⁹ sözüyle müteşâbih ifadesini geniş bir anlamda ele almıştır.

Burada görüldüğü gibi tevil ifadesine yüklenen kuşatıcılık anlamı bağlamında müteşâbihin sadece Allah tarafından bilineceği yaklaşımı yanında, aynı ifadeye tefsir anlamında açıklama yönüyle yaklaşım sergilenmesiyle farklı iki okuma ve anlam ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kırâatleri Hz. Peygamber'den alan sahâbe ile Hz. Peygamber'in okumadaki farklılıkları, Hz. Peygamber'in aynı âyeti iki farklı şekilde okumuş olması ile izah etmek mümkündür.

1.2.3. Zamirin Mercî İle İlgili Yaklaşımlar

Vakfın irtibatlı olduğu konulardan biri zamirlerdir. Muttasil ve munfasıl olarak ele alınan zamirlere⁸⁰ aşağıdaki âyet örnek verilebilir. Burada konunun sınırları dışına çıkmadan sadece munfasıl zamire örnek verilecektir.⁸¹ هُوَ سَمِيكُمُ اللهُ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ Allah sizi hem daha önce hem de bu Kur'an'da müslüman diye isimlendirdi ki,⁸² Âyette geçen هُوَ zamirinin mercî hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. Bunların ilki, هُوَ zamirinin Hz. İbrâhim'e dönmesi gerektiği yönündedir. Bunu gösteren delillerden biri, وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin diyorlardı.⁸³ âyeti iken öbürü ise, هُوَ zamirinin o, (ibrâhim) Müslüman diye isimlendirdi şeklinde Hz. İbrâhim'e dönmesidir.⁸⁴ Zira هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا Kısımında vakf yapılacağına göstergesi, İbn Abbas ve Mücâhid'in (ö. 324/936) kırâatlerinin bunu desteklemesidir. Bu şekildeki okuma vakf-ı tam olurken, هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ şeklindeki okuma ise, vakf-ı kâfi olmaktadır.⁸⁵ İlk görüşe muvafık, ikinci görüş sahipleri buradaki zamirin Allah'a dönmesi gerektiği yö-

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdîrahmân b. Gâlib el-Endelûsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 2001), 1/403.

⁸⁰ Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn*, 4/528.

⁸¹ Muttasil zamir örneği için ayrıca bk. فَاتَّزَلَّ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ et-Tevbe 9/40.

⁸² el-Hac 22/78.

⁸³ el-Bakara 2/127.

⁸⁴ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 5/404.

⁸⁵ Eşmûnî, *Menâru'l-Hüda*, 522.

nünde düşüncelerini ifade etmişlerdir. Bu görüş sahiplerinin tespitleri bağlamında bahsi geçen isimlendirmeyi Allah'ın yapmış olması genel kabule daha şayan görünmektedir. Zira sahâbeden Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654 [?]) kırâati de bunu destekleyici mahiyette addedilmiştir.⁸⁶

1.2.4. Fail İle İlgili Yaklaşımlar

Cümledeki failin kim olduğuyla ilgili Kur'an'da bazı durumlarda karışıklık yaşanabilmektedir. Vakf kaidelerinin ilgi gösterdiği meselelerden biri, failin kimliğinin açık hale getirilerek karışıklığın giderilmesine yöneliktir. Bu duruma, *اِنَّ الَّذِيْنَ ارْتَدُّوا عَلٰى اَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدٰى الشَّيْطٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَاَمَلٰى لَهُمْ* Kendileri için hidayet yolu belli olduktan sonra gerisin geri dönenleri, şeytan onları aldatıp peşinden sürüklemiş, onları boş ümitlere düşürmüştür.⁸⁷ âyeti örnek gösterilebilir. Burada geçen *وَاَمَلٰى لَهُمْ* ifadesinden önce geçen *سَوَّلَ* fiilinin faili iki türlü ele alınabilir. Birincisi, *سَوَّلَ* fiilinin faili Allah olmaktadır. Zira taşkınlıkları içinde bocalasınlar diye mühlet veren Allah hemen bir cezalandırmada bulunmamaktadır.⁸⁸ İkincisinde ise, şeytan insanlara türlü temennilerde bulunarak, onları yoldan çıkarmakla işin faili sayılmıştır.⁸⁹ Yapılan bu açıklamalar doğrultusunda *سَوَّلَ لَهُمْ* şeklinde kırâati sonlandırıp bir sonraki cümle ile tekrar ibtidâ yapmak, vakf-ı tam olacaktır. Nitekim fiildeki failin açıktan⁹⁰ *وَاَمَلٰى لَهُمْ* ya da⁹¹ *وَاَمَلٰى لَهُمْ* şeklinde naib-i failinin okunması yahut⁹² *وَاَمَلٰى لَهُمْ* haliyle kırâat edilmesi, failin Allah dışında bir şey olmasını gerektirmez. Çünkü evla olan *وَاَمَلٰى* fiillerinin Kur'an'da geçtiği hal üzere Allah'a isnad edilmesidir.⁹³ Diğer yandan *سَوَّلَ لَهُمْ* kısmının kendinden son-

⁸⁶ Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arab, ts.), 4/79; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/457.

⁸⁷ Muhammed 47/25.

⁸⁸ el-A'râf 7/183.

⁸⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdulfennî el-Cemeli Şeyh Ahmed Abdulmersûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1994), 4/127.

⁹⁰ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îzâh anhâ* (Vezaretü'l-Evkâf, 1999), 2/272.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/358.

⁹² Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâati's-seb*; 462.

⁹³ Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 3/105.

ra gelen *وَأَمَلَى لَهُم* ile vasledilerek okunması, iki fiilde de failin şeytan olmasını gerektirir ki,⁹⁴ burada fiil ile fail arasındaki anlam uyumsuzluğu vakf yapmaya engel teşkil etmektedir. Burada vakf ile ilgili verdiğimiz başlıklarla yetineceğiz. Zira nahiv kuralları bağlamında vakfın etkilediği bir hayli farklı örnek verilebilir.⁹⁵

1.3. Akîdevî Gerekçeler

Burada vakf meselesinin sıfat ve fiiller hususunda mezhepler arasında etki ettiği birkaç örnek ele alınacaktır. Zira akîde bağlamında zamanla gelişen şartlara paralel olarak kırâatlere birtakım farklı anlamlar yüklenmiştir.

1.3.1. Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Gerekçeler

Bu meseleyi anlaşılır kılmak için *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* *Rahman, Arşa (sınırsız kudret ve iktidar makamına) istivâ etmiştir (kurulmuştur)*⁹⁶ âyeti örnek gösterilebilir. Burada tartışmaya medar olan husus, istivâ kavramının keyfiyetidir. Mu'tezile ve Cehmiyye gibi mezhepler istivâ kavramını, ele geçirme, sahip olma ve boyunduruk altına alma şeklinde anlamışlardır. Onların bu düşüncesi, Allah'ın arşta değil her mekânda olması şeklinde anlam kazanmıştır. Daha sonra bu konuyu akli delillerle tevil etmişlerdir.⁹⁷ Buna mukabil Ehl-i sünnet istivâyı Allah'ı, şanına yakışmayan şeylerden münezzeh tutarak, teşbih ve tecsime girmeden tenzih ilkesi kapsamında ele almıştır.⁹⁸ Çalışmanın asıl maksadı olmayan ve mezhepler arasında tartışma haline gelen istivâyı alakalı⁹⁹ bu kısa

⁹⁴ Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed İci, *Câmi u'l-beyân fi tefsîri'l-Kurân*, thk. Abdulhamid Hanrâvî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 4/146.

⁹⁵ Bk. Dil kaideleri bağlamında vakfın etkilediği başlıklar şu şekilde arttırabilir: Zarflar, *قَالَ فَالْتَهَا* el-Mâide 5/25; nispet etme, *وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ* el-Mü'min 40/28; işaret edileni belirleme, *هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ* el-Kehf 18/44.

⁹⁶ Tâhâ 20/5.

⁹⁷ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikiğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-tevîl*, thk. Adil Esmer Abdulmevcûd Alî Muhammed Mu'avvid (Riyad: Mektebetü'l-Ablikan, 1998), 4/67; Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 22/5-8.

⁹⁸ Taberî, *Câmi u'l-beyân*, 1/454; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Fetava İbn Teymiyye* (Riyad: y.y., 2003), 5/95.

⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İstivâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), (21.12.2023), 23/402-404.

bilgilendirmeden sonra konuyla ilgili vakf hususunda sergilenen düşüncelere geçilebilir.

İstivânın keyfiyeti hakkında görüş ileri süren birinci gruba göre vakf yapılacak yer, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ kısmı olmalıdır. Bu tespit, اسْتَوَى kelimesinde tekrar ibtidâ yapmayı gerektirir ki; bu şekilde cümle vakf-ı tam olarak addedilir. Çünkü اسْتَوَى اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ Göklerdeki her şey onundur.¹⁰⁰ âyeti, kendinden önce geçen اسْتَوَى fiilinin sılası sayılmaktadır. Dolayısıyla اسْتَوَى لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ âyetindeki sila harfi olan مَا edatı اسْتَوَى fiilinin faili durumundadır. Vakf adına yapılan bu tür bir okuma İbn Abbas'a isnad edilmekle beraber,¹⁰¹ bunu sahih kırâatler arasında bulmanın güçlülüğü hasebiyle, doğru bir okuma ve vakf sayılamayacağı ihtimali ağır basmaktadır. İkinci görüş sahiplerine gelince, vakf işleminin burada الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى şeklinde اسْتَوَى ibaresini de kapsadığı görülmektedir. Bu şekildeki okuma, vakf-ı tam sayılmaktadır.¹⁰²

Sıfatlarla ilgili ikinci bir örnek verilecek olursa aşağıdaki âyetin Ehl-i sünnet ve Cehmiyye arasında itikadî açıdan münazaâ teşkil ettiği görülecektir.¹⁰³ Zira buradaki itikadî yaklaşımlar vakf üzerinde etki etmiştir. Burada bahsi geçen tartışmalara girmeden, âyette dört farklı vakf yapıldığına değinilecektir.

Hâlbuki o, göklerde de Allah'tır yerde de. Sizin gizlinizi de bilir, açığa vurduğunuzu da. Sizin daha ne kazanacağınızı da bilir.¹⁰⁴

Birinci durumda وَهُوَ اللهُ kısmında durmakla vakf-ı hasen olur. Bu görüşün tercih edilmesinin sebebi, وَهُوَ zamirinin mübteda, اللهُ lafzının ise haber sayılmasıdır. Bununla beraber وَهُوَ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ifadesinin müteâllıkı sayılır ve âyet, Yerde ve gökteki sırlarınızı bilir şeklinde anlam kazanır.¹⁰⁵ İkinci durumda

¹⁰⁰ Tâhâ 20/6.

¹⁰¹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1993), 6/214; Eşmûnî, *Menâru'l-Hüda*, 486.

¹⁰² Nehhâs, *Kitâbü'l-kaş' ve'l-i tinâf*, 411.

¹⁰³ Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, 1984), 2/105; Şerafettin Gölçük, "Cehmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), (25.12.2023), 7/234-236.

¹⁰⁴ el-En'âm 6/3.

¹⁰⁵ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaş' ve'l-i tinâf*, 219; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 4/76-77.

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ şeklinde kırâat edilip vakf-ı tam yapılıır. Zira sonrasında gelen kısmı ibtidâ makamında müstakil olarak değerlendirilmiştir. –Fakat âyetin anlamı da dikkate alındığında, وَفِي الْأَرْضِ kısmını öncesinde geçen ibare-den müstakil saymak kerih olacağından güzel karşılanmamıştır.¹⁰⁶ Öyle ki Allah, semanın olduğu gibi yerin de tek ilahıdır.¹⁰⁷ Nitekim âyetin zihinlerde farklı bir anlam çağrıştırmaması için parçalanmadan okunması, çoğu müfessir tarafından tercih edilmiştir.¹⁰⁸ Üçüncü durumda وَفِي الْأَرْضِ kısmında duruş sergilenerek vakf-ı hasen yapılmaktadır.¹⁰⁹ Bunun neticesinde, *Allah, göklerde ve yerde ibadet edilen tek mabuddur* anlamı yansıtılmış olmaktadır.¹¹⁰ Dördüncü durumda ise âyet takdim ve tehir açısından وَفِي الْأَرْضِ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ şeklinde ele alınmıştır. Böylece âyet anlam açısından bölünmeden tam bir şekilde okunur, vakf edilir ve sonraki kısma geçilir. Çünkü yer ve göklerin bilgisine Allah dışında kimse sahip değildir. Anlamın bu şekilde yer edinmesi, vakfın âyet sonunda yapılmasını gerektirmektedir.¹¹¹

Allah'ın iki sıfatı olan yücelik ve ilimin, mezhepler arasında tartışma konusu yapılan âyette, dört farklı yönden ele alınmasından anlaşıldığı üzere farklı neticelere varılmıştır. Ehl-i sünnet ulemasının, Allah'ı takdis ve ona uymayan nitelene ve sınırlamalardan uzak durma anlayışıyla, üçüncü ve dördüncü durumları tercih etmelerine karşılık, Cehmiyye ise daha çok birinci durumu tercih etmiştir. Onun bu tercihinin karşı Ehl-i sünnet, Allah'ın yer ve göklerdeki cüziyata varıncaya kadar mutlak kâdir olduğu gibi, mutlak âlim de olduğu söylemiyle, asıl gayeye matuf olan düşüncesini net bir duruşla sergilemiştir.¹¹² Sıfat-

¹⁰⁶ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî İbn Kayyim, *el-Fevâid*, thk. Alî b. Muhammed (Cidde: Dâru Aleml-i-Fevaid, ts.), 1/195-203.

¹⁰⁷ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/490.

¹⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/251.

¹⁰⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî Secâvendî, *İlelü'l-vukûf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 472.

¹¹⁰ Zemaşserî, *el-Keşşâf*, 2/323.

¹¹¹ İbn Atiyye, *el-Muħarrerü'l-vecîz*, 2/286.

¹¹² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/163-166. Konuyla ilgili âyetler için bk. el-Furkân 25/6; el-En'âm 6/12; eş-Sems 91/6; ez-Zuhruf 43/84.

ların konu olduğu ve tartışıldığı örnekler arttırılabilir. Fakat konunun sınırları asılacağı düşüncesiyle burada iki örnekle yetiniyoruz.¹¹³

1.4. Fikhî Gerekçeler

Hz. Peygamber hayatta iken kendisine inanan Müslümanlar problem teşkil eden hususlarda tebliğ¹¹⁴ ve tebyin ile görevlendirilen Hz. Peygamber'e danışma suretiyle var olan sıkıntılara çözüm aramışlardır. Asıl problem, onun vefatıyla başlamıştır. Şöyle ki inananlar kendilerine müşkil gelen problemlerin cevabını kitap ve sünnette bulamadıkları durumda, bu iki kaynağa başvurma yanında, akli melekeyle icthadî birtakım çabalara gitmişlerdir. Bu çabalar neticesinde bazı konularda farklı sonuçlar zuhur etmiştir.¹¹⁵ İşte mezhepler arasında beliren ihtilaflardan biri, vakf meselesinin hüküm istinbatındaki etkisi olmuştur. Burada sadece emrin tahsisi ile ilgili örnek sunulacaktır.

1.4.1. Emrin Tahsisi Konusundaki Gerekçeler

Emrin tahsisi mezhepler arasında hüküm istinbatında ihtilafa medar olan konulardandır. Bu hususu göstermek için şu âyet örnek getirilebilir. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsik kimselerdir.*¹¹⁶ Mezhepler arasında özellikle zina suçu isnadında Hanefiler müteşeddit bir tavır takınmıştır. Onlara göre, kişinin başkasına yaptığı zina isnadından sonra, suçlanan şahsın masum olduğunun anlaşılması üzerine, zina suçlamasında bulunan kimsenin bu süreçten sonra ebediyyen şahitliğine itibar edilmez.¹¹⁷ Buna karşılık çoğu fikhî mezhep, Hanefilerin aksine bu durumda şahitliğin kabul

¹¹³ Ayrıca mezhepler arasında sıfatların farklı yönleriyle ele alındığı örnek ayetler için bk. er-Rahmân 55/29; el-En'âm 6/19; el-Kasas 28/68; el-Hadîd 57/27; er-Rûm 30/47.

¹¹⁴ el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44.

¹¹⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996), "Ahkâm", 3.

¹¹⁶ en-Nûr 24/4-5.

¹¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 3/360; Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/270.

edileceği hükmüne varmışlardır.¹¹⁸ Âyette geçtiği üzere altı çizili kısımla ilgili farklı kırâat vecihleri sergilenmiştir.

Yukarıda yapılan iki yaklaşım doğrultusunda, وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا kısmında vakf, وَأُولَئِكَ ibaresinde ise ibtidâ yapıp okunmalıdır.¹¹⁹ İkinci grubu temsil eden cumhur ise öncekilerin aksine لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا kısmında vakf yapmayı bir sonraki âyetle vaslederek, غَفُورٌ رَحِيمٌ kısmında okumayı sonlandırır.¹²⁰ Dil olanaklarından da yoğun bir şekilde istifade eden âlimler, âyette geçen هُمْ zamirinin hükme varmadaki etkisini belirlemeye çalışmışlardır. Şöyle ki شَهَادَةً أَبَدًا kısmında vakf yapılması, أَلْفَاسِغُونَ ibaresinin istisna, هُمْ zamirinin ise müstesna minh olmasını gerektirir. Bu şekilde düşünülmesi neticesinde kişinin tövbe etmesi; işlediği suçtan temizlendiği anlamı taşımayıp bu durumun ebediyyen devam etmesine yorulur ki; kişi tövbe etse bile bu suçtan istisna edilemez.¹²¹ Bu durumun aksini savunanlar ise, لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا kısmını, غَفُورٌ رَحِيمٌ ibaresine vaslederek, هُمْ zamirini müstesna minh kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bahsi geçen suçlu irtikâp edenlerin, pişmanlık duyup tövbe etmeleri halinde şahitlikleri tekrar kabul edilmektedir. Aynı zamanda buradaki durum kişinin tövbesinden dolayı istisna edilmemektedir.¹²²

Dikkat edilirse, birinci grubu temsil edenler emrin tahsisinde ihtiyatlı davranmışlardır. Diğer taraftan çoğunluğun savunduğu görüş bağlamında bizde de suçun irtikâbı neticesinde kişinin durumunu ıslah etmesi, tövbesinin kabulünü gerektirmektedir.

1.5. Belagî Gereçekler

Vakf ve ibtidânın ilgi alanına giren konulardan biri de Kur'ân'ın üslup özelliğini yansıtan belâgat ilmidir. Öyle ki bu ilim Kur'ân'ın fesahat ve letafetini yansıtmaktadır. Bu başlıkla ilintili maksadı açıklama sadedinde bir örnek sunulacaktır.

¹¹⁸ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 2003), 3/345.

¹¹⁹ Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 2/489.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kurân*, 3/345.

¹²¹ Ebû Muhammed Abdulmunîm b. Abdirrahman İbnü'l-Feres, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Tâhâ b. Alî (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2006), 3/321-322.

¹²² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/361-265.

1.5.1. Hazif İle İlgili Gerekçeler

Belâgat ilminde hazif, üslubî bir önem arz etmekle birlikte aynı zamanda anlam inceliklerini yansıtan karinelerden biridir.¹²³ Bu durumu örnekleme adına *يَسْأَلُونَ* *عَمَّ* *Birbirlerine neyi soruyorlar?*¹²⁴ âyeti örnek getirilebilir. Burada tartışmaların yoğunlaştığı asıl şey, *عَمَّ* ibaresinin okunmasıyla ilgilidir. Zira kurrâdan bu ibarenin sonuna hâ-i sekt¹²⁵ denilen bir harf ekleyerek *عَمَّه* şeklinde okuyanlar olmuştur.¹²⁶ *عَمَّ* ibaresinin aslı, *ما* ve *عَنْ* harflerinden oluşup, cumhur tarafından *عَمَّ* İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, İkrime ve İsâ ise, *عَمَّا* şeklinde kırâat etmişlerdir. Bununla birlikte dil kaideleri açısından başına harfi cer (*عَنْ*) gelen istifham edatının elifi sakıt olup, çoğunluğun görüşü doğrultusunda *عَمَّ* biçiminde okunmaktadır.¹²⁷ Belâgat âlimleri arasında ihtilafa medar olan istifham edatının buradaki maksadı, muhatabın öğrenmek istediği bilginin gizlilik halini açığa kavuşturup, zihinde herhangi bir karışıklığa mahal bırakmamaktır.¹²⁸ Aynı zamanda hazif bağlamında *يَسْأَلُونَ* fiilindeki zamir hususunda da fikir ayrılığı yaşanmıştır. Şöyle ki *عَمَّ* mahzûf bir fiilin müteallık olup *يَسْأَلُونَ* *عَمَّ* takdindedir. Zira bu durumda *عَمَّ* den sonra gelen *يَسْأَلُونَ* duruma işaret etmekle, muhatabın zihin dünyasında karışık bir halde olan ve açığa kavuşmayan soruya tefsîr mahiyetinde görev üstlenmektedir.¹²⁹ Böylelikle zahiren zikredilen *يَسْأَلُونَ* fiili, *عَنْ النَّبِ الْعَظِيمِ* kısmına müteálliktir.¹³⁰ Öte yandan *عَمَّ* ibaresini *يَسْأَلُونَ* kısmına müteállik sayanların düşüncesine mukabil, *عَنْ النَّبِ الْعَظِيمِ* âyetinin başındaki *عَنْ* harfi cerrini, öncesinde geçen *يَسْأَلُونَ* kelimesini göstermek suretiyle müteállik saymışlardır. Bu şekilde düşünüldüğünde fiil, *عَمَّ* *يَسْأَلُونَ* şeklini alacaktır.¹³¹ Bu halde âyet, *Neyden soruyorlar* şeklinde anlam kazanmaktadır. Bu bilgilerden sonra vakf ve ibtidânın etkisine geçelim.

¹²³ Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn*, 10/648.

¹²⁴ en-Nebe 78/1.

¹²⁵ Hâ-i sekt: Bazı kelimelerin son harekesini muhafaza etme gayesiyle kelimenin sonuna eklenen • harfidir. Şemsüddin b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Takribu'n-neşr fi kiraati'l-aşr*, thk. İbrâhim Atve (Kahire: y.y., 1961), 79. Bk. *el-Bakara* 2/259; *el-En'âm* 6/90.

¹²⁶ İbn Hâleveyh, *Îrâbü'l-kırââti's-seb' ve ilelühâ*, 2/430.

¹²⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 8/402-403; Kastallâni, *Leṭâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırââti*, 4203.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/293-294.

¹²⁹ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5/423.

¹³⁰ Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/278.

¹³¹ Enbârî, *Kitâbü İzâh*, 962.

Birinci görüşte olanlar, *عَمَّ* kelimesinin lafzi açıdan *يَتَسَاءَلُونَ* ile bir bağlantısının olmaması nedeniyle *عَمَّ* kısmında vakf yapmada ısrarcı davranarak, iki ifadeyi birbirinden ayrı değerlendirmektedirler. Dolayısıyla *عَمَّ* *يَتَسَاءَلُونَ* *عَنْ أَيِّ شَيْءٍ يَتَسَاءَلُونَ* şeklinde düşünüldüğünde *عَمَّ*'de kırâati sonlandırma, vakf-ı kâfi sayılacaktır.¹³² İkinci grupta bulunanlar *عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* şeklinde vakf-ı kâfi yapmayı uygun görmektedirler. Zira *Bugün mülk (hükümranlık) kimindir? Tek olan, her şeyi kudret ve hâkimiyeti altında tutan Allah'ındır*¹³³ ile hemen akabinde gelen *لِلَّهِ الْوَالِدِ* *عَنْ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ* ile *عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* ile aynıdır. Öyle ki *لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ* ifadesinde vakf yapıldıktan sonra *لِلَّهِ الْوَالِدِ الْفَهَّارِ* kısmında ibtidâ yapılmaktadır.¹³⁴ Bununla birlikte bu düşünceye paralel *عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* kısmında vakf yapmadan *عَنْ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ* şeklinde vaslederek, *Niçin büyük haberden soruyorlar?* anlamında okuyanlar da olmuştur.¹³⁵

Burada görüldüğü üzere kırâatler ekseninde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu farklılıklardan biri de, vakf ve ibtidâ çerçevesinde anlamda murat edilen mesajın, belâgat ilmindeki incelikler yansıtılarak muhataba verilmeye çalışılmasıdır. Buradaki ince nüktelerden birini, belâgatte önemli bir payeye sahip hazif işlemi sağlamaktadır. Verilmek istenen ana mefhum, bazen zihni bir uğraş içinde bırakmanın yanı sıra bazen de mesaj muhataba doğrudan hazf edilmeden aktarılmaktadır.

Sonuç

Yapılan araştırma neticesinde çalışmanın sınırları dışına çıkılmadan, Kur'ân ilimleri arasında görülen vakf ve ibtidâ ilminin önemi örneklerle yansıtılmaya çalışıldı. Vakf ve ibtidâ, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Kur'ân'ın anlaşılmasında tefsir, fıkıh, kelim vb. ilimlerin arz ettiği önem aynı şekilde kırâat, vakf ve ibtidâ ilimlerinde de kendini göstermektedir. Bu önemden dolayı meseleyi sadece yüzeysel olarak alanda yazılmış tecvidle ilgili eserlerde incelemekten kaçınmak lazımdır. Öyle ki Kur'ân'ın gerektiği gibi anlaşılması ve Allah'ın muradının anlaşılmasına çalışılması, vakf ve ibtidâ ilminin inceliklerini öğrenmekle gerçekleşeceği için bu ilmin gerektiği

¹³² Eşmûnî, *Menâru'l-Hüda*, 825.

¹³³ el-Mü'min 40/16.

¹³⁴ Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mes'ânî* (Beirut: İdaretü't-Tab'âti'l-Münîr, ts.), 30/3-4.

¹³⁵ Nehhâs, *Kitâbü'l-kaş' ve'l-i tinâf*, 756.

şekilde öğrenilmesi önem arz etmektedir. Zira vakf ve ibtidâ yapılan yerlerde tefsîr, fıkıh, kelim vb. ilimlerde farklı sonuçlara varılabilmektedir. Buradan hareketle konunun inceliklerine vakıf olmak için, özelde bu meseleyle alakalı alanda yazılmış eserlerin tetkik edilmesi gerekmektedir. Ayrıca genel olarak bu ilme yer vermiş olan Ulûmü'l-Kur'ân, Meânîl Kur'ân, kırâat eserleri, tefsîr ve Arap dili kaidelerini ele almış eserler de incelenirse, daha sağlıklı bilgiler elde edilmiş ve bütüncül sonuçlara varılmış olunacaktır. Zira bu eserler incelendiğinde, vakf ve ibtidâ meselesinin yoğun bir şekilde ele alındığı görülecektir. Bahsi geçen eserlerde bu ilimden uzak kalınmaması, meselenin sanıldığından daha fazla önem arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmanın seyri boyunca genel olarak bahsi geçmekte olan mezheplerin vakf ve ibtidâ ilmi hususunda tefsîr, fıkıh, gramer vb. farklı argümanlar kullanarak düşüncelerini temellendirmeye çalıştıkları görüldü. Bununla birlikte özellikle itikad ve sıfatlar konusunda bu mezheplerle, Ehl-i sünneti aynı paradigmada uzlaştırmanın imkân dâhilinde olmadığı ortadadır. Öyle ki Ehl-i sünnet bu konuda da hassas davranarak tenzih prensibi bağlamında orta bir yol izlemeyi tercih etmiştir.

Çalışmanın sınırları aşılabacağından dolayı vakf ve ibtidânın ilgi alanında bulunan tefsîr, akîde, fikhî hükümler, belâğî vb. başlıklar altında mesele ele alınmaya gayret edildi. Bununla birlikte vakf ve ibtidânın, kurrânın vakf ve ibtidâyı belirleme yöntemleri, belâgat ilminin farklı etkilerinin detaylı incelenmesi, dil bilgisindeki vakf ve ibtidânın belirlenme kaideleri gibi birçok başlık altında müstakil bir şekilde ele alınabilecek konuları kapsadığı tespit edildi. Bu başlıklarla ilgili çalışmalar yapılarak, bahsi geçen bu ilmin hak ettiği şekilde tanıtılması önem arz etmektedir. Nitekim bu ilim sadece tevcid kaideleriyle sınırlı kalmayıp, çalışmada temas edildiği üzere birçok farklı konuyu ilgilendirmekte olduğunu ifade etmek faydalı olacaktır. Ayrıca hicri 3. yüzyıldan bu yana müstakil bir ilim olan vakf ve ibtidâ hakkında sürekli eser telifinde bulunulması, meselenin canlılığını koruduğunu göstermesinin yanı sıra, farklı vesilelerle değinildiği gibi çeşitli başlıklar altında, bahsi geçen alanlarla ilgili ayrı ayrı çalışma yapmayı gerektirmektedir.

Kaynakça

Âlûsî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mes'ânî*. Beyrut: İdaretü't-Tab'âti'l-Münîr, 1. Basım, ts.

- Aslan, Emir Şekib. *el-Kavlü'l-faslü fi reddi'l-âmi ile'l-asl*. thk. Muhammed Halil Paşa. Lübnan: ed-Dâru't-Takdimiyye, 2008.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâriü't-tenzîl ve esrâriü't-tevîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-'Arab, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cû'fî. *Şahîh-i Buḥârî*. Pakistan: el-Büşra, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Aḥkâmü'l-Kurân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırââti's-seb'*. Kahire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 14. Basım, 2012.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî. *İthâfü fużalâi'l-beşer fi (bi)'l-kırââti'l-erbaate aşer*. thk. Enes Mehre. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru't-Tesil, 2015.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḥrî'l-muḥîṭ*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 1993.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitâbü îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: y.y., 1971.

- Eşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim. *Menâru'l-Hüda fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Fârisî, Ebû Alî el-Hasan İbn Abdilğaffar. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seba*. thk. Alî Muhammed Mu'avvid Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 1. Basım, 1971.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr Ahmed Yûsuf Necâtî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1955.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993. 25.12.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cehmiyye>
- Halîl, Ebû Abdirrahmân b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn*. thk. İbrahim Samrâvî Mehdi el-Mahzumî. ts.
- Hüzelî, Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fî'l-kırâât ve'l-erbe'îne'z-zâidetî aleyha*. thk. Cemal b. Seyyid. 1. Basım, 2007.
- İbn Abdilfettah, Abdulaziz el-Kâri. *Kavaidu't-tecvidi ala rivayeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Nucud*. Müessesetü'r-Risale, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 2001.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muḥteşeb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îzâh anhâ*. Vezaretü'l-Evkâf, 1999.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fî'l-kırââti's-seba*. thk. Abdulali Salim Mükerrrem. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 3. Basım, 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed *Îrâbü'l-kırââti's-seb' ve ilelühâ*. y.y., ts.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev es betehü'l-ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1978.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1. Baskı, 1995.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî. *el-Fevâid*. thk. Alî b. Muhammed. Cidde: Dâru Alemi'l-Fevaid, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî. *Lisânü'l-Arab*. Hâşim Muhammed eş-Şâzelî Muhammed Ahmet Hasbullah Abdullah Alî el-Kebir. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts. Erişim 12 Aralık 2023.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a*. thk. Şevki Zayıf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Fetava İbn Teymiyye*. Riyad: y.y., 2003.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetu'l-kirâat*. thk. Said Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Takribu'n-neşr fi kiraati'l-aşr*. thk. İbrâhîm Atve. Kahire: y.y., 1961.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, ts.
- İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdulmuni'm b. Abdirrahman. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ b. Alî. Beyrut: Darû İbn Hazm, 1. Basım, 2006.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 2003.
- Îcî, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdulhamid Hanrâvî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Kalaç, Habip. *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâîfü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât*. ts.
- Kayhan, Veli "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006).
- Kesler, M Fatih. "Âl-i İmran Sûresi 7. Ayet Meâlini Yeniden Okumak". *Diyanet İlmî Dergi* 49/4 (2013).
- Koyuncu, Recep. "Vakf-İbtidânın Ayetlerin Anlaşılmasındaki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kurân*. thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2010.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. Dimaşk: Mecmu'âtü'l-Luğati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1974.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Adirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Râid b. Sabri b Ebî Alkame. Umman: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâru't-Tesil, 2014.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbü'l-kaţ' ve'l-i tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûhî. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tevîl*. thk. Yûsuf Alî Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimetit-Tayyib, 1998.

- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *Müstedreku'l-Hâkim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Baskı, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Salihoglu, Alaaddin. "Kırâat İhtilaflarının Vakf-İbtidâya Etkisi (Vakf Yerlerinin Değişmesi Bağlamında)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023).
- Salihoglu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika Mushafarında Takip Edilen İmam Hebtî'nin (ö. 930/1523) Vakf Sistemi ve Vakf-İbtidâ İlmindeki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/(2023).
- Secâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr el-Gaznevî. *İlelü'l-vukûf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*: thk. Abdulhak Abdüddayim. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Semîn, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmet Muhammed Harrâd. y.y., ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed İbn Ebî Sehl. *Uşûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdussübhan Vaiz. Katar: Vezaretü'l-Evkaf, 1. Basım, 1995.
- Süneyd, Adil b. Abdirrahman b. Abdilaziz. *el-İhtilâfu fi vukûfi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Külliyyetü't-Terbiyye, 1432.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sakıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Şâtıbî, Kâsım b. Firruh. *Takribu's-Şatıbiyye*. el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.

- Şenkîti, Muhammed b. Kabir b. İsâ. *Eseru'l-kırâati fi'l-vakfi ve'l-ibtidâi*. Riyad: Dâru't-Tedmiriyye, 1. Basım, 2013.
- Şevki Yavuz, Yusuf. "İstivâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001. 21.12.2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/istiva>
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996.
- Uzun, Yakup. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ". *Erciyes Üniversitesi Bilimname* 2021/44 (2021), <http://dx.doi.org>
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kurânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdulfennî el-Cemelî Şeyh Ahmed Abdulmersûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlim, 1. Basım, 1994.
- Yarız, Enes. *Türkiye mushaflarındaki vakf işaretlerinin tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2022.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kurân ve irâbüh*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an haqâiki gâvâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-tevîl*. thk. Adil Esmer Abdulmevcûd Alî Muhammed Mu'avvid. Riyad: Mektebetü'l-Ablikan, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, 1984.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *el-Bahru'l-muhit fi usuli'l-fikhi*. Dâru'l-Kütüb, 1. Basım, 1994.

**Kirmâstî'nin "el-Muhtâr fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân" İsimli Eseri Özelinde
el-Muhassinât el-Ma'neviyye Bedî'î Üsluplar**

The Literary Technique Styles Of The al-Muḥassinât al-Ma'neviyye İn
Kirmâstî's Work "al-Mukhtâr Fi Al-Ma'âni we al-Bayân"

Mehmet Sıddık ÖZALP

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacıbekaş Veli Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı ABD,

Title, Nevşehir Hacıbekaş Veli University,

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric.

mehmetozalp@nevsehir.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4260-6989

DOI: 10.47424/tasavvur.1431606

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 5 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Özalp, Mehmet Sıddık. "Kirmâstî'nin "el-Muhtâr fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân" İsimli Eseri Özelinde el-Muhassinât el-Ma'neviyye Bedî'î Üsluplar ". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 69-105.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1431606>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

XV. yüzyılda yaşayan, Hocazâde Muslihuddin Efendi (öl. 893/1488) gibi dönemin âlimlerinden ders alan Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî (öl. 900/1494), Bursa'nın Kirmâst (Mustafakemalpaşa) ilçesindedir. II. Bâyezid (1481-1512) dönemi kadılarında olan Kirmâstî, İstanbul'da Kirmâstî adında bir medrese kurmuştur. Sahn-ı Semân başta olmak üzere dönemin farklı medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra yargı alanına geçerek Bursa ve İstanbul'da kadılık vazifesini icra etmiştir. Kadılık görevi esnasında aldığı adil kararları ve cesaretli duruşundan dolayı II. Bâyezid'in takdirini kazanmıştır. İstanbul'da bir mescid, bir medrese bir de mektebi olduğu bilinmektedir. Ancak bu yapılar günümüze ulaşmamıştır. Memleketi Kirmâstî'de de bir mektebi olduğu bilinmektedir. Kirmâstî, 900/1494 yılında vefat etmiş ve Fatih Câmii'nde inşa ettiği mektebinin yanına defnedilmiştir. Bu çalışmada belâgat, bedî', beyân, usûl, fıkıh, münâzara ve akâid gibi dönemin din ve dil ilimlerinde yetkin bir âlim olması hasebiyle Kirmâstî'nin günümüz akademik dünyasına yeni bir perspektifle yeniden takdim edilmesi ve *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eseri özelinde el-muhassinât el-ma'neviyye bedî'î üslupların incelenmesi amaçlanmıştır. Böylece önem arz eden bu Osmanlı âlimi ve eserleri tanıtıldıktan sonra *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eseri özelinde el-muhassinât el-ma'neviyye bedî'î üsluplar incelenerek ilgililerin dikkatine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Bedî' ilmi, el-Muhassinât el-ma'neviyye, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân

Abstract

Yûsuf b. Hussein al-Kirmâstî (d. 900/1494), a figure who lived in the 15th century, studied under scholars of his time such as Khujazâda Muşliħuddîn Efendi (d. 893/1488). Kirmâstî was from the district of Kirmâstî (Mustafakemalpaşa) in Bursa. Yûsuf b. Hussein al-Kirmâstî was a qadi (judge) during the reign of Sultan Bâyezid II (1481-1512). Kirmâstî, originally from Kirmâstî (Mustafakemalpaşa), Bursa, established a medrese (theological school) in Istanbul named Kirmâstî. After serving as a lecturer in various madrasahs, he transitioned to the judicial field, carrying out qadi duties in Bursa and Istanbul. His just decisions and courageous stance during his tenure as a qadi earned him the appreciation of Sultan Bâyezid II. Kirmâstî, who had a mosque, a

madrasah, and a school in Istanbul, is known to have had an additional school in his hometown of Kirmâstî. He passed away in 900/1494 and was buried next to the school he built in Fatih Mosque. This study aims to reintroduce Kirmâstî to the contemporary academic world from a fresh perspective, considering his proficiency in religious and linguistic sciences of the time, including rhetoric, *badî*, *bayân*, *uşûl*, *fiqh*, debate and *‘aqâid*. The focus is on this study the stylistic elements of literary technique styles (*al-muḥassinât al-ma‘newiyyah*) within his specific work titled “*al-Mukhtâr fi-l-ma‘ânî wa-l-bayân*”. Through this exploration, the significant Ottoman scholar and his works are presented, followed by an analysis of the literary technique styles in “*al-Mukhtâr fi-l-ma‘ânî wa-l-bayân*” bringing attention to interested parties.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Science of *Badî*, *al-Muḥassinât al-ma‘newiyyah*, Yûsuf b. Ḥussein al-Kirmâstî, *al-Mukhtâr fi al-ma‘ânî wa-l-bayân*

1. Giriş

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, Rumcada “Kremaste” olarak geçen,¹ “Kirmâstî” olarak meşhur olmuştur.² İlçenin ismi 1922 senesinde “Mustafakemalpaşa” şeklinde değiştirilmiştir.³ Neredeyse bütün İslâmî ilimlere yönelik değerli eserler veren ve velud bir alim olan Kirmastî, bu çalışmada “ismi ve memleketi”, “doğum yeri ve tarihi”, “ölüm yeri ve tarihi”, “eğitim hayatı ve

¹ Furkan Ramazan Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 22; Pars Tuğlacı, *Osmanlı Şehirleri* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1985), 69.

² Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Deolet'l-Osmâniye* (b.y, ts.), 127; Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Yıldız Şirketi, 2010), 3/430; Muhammed Abdulhayy el-Leknevî el-Hindî el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedruddin Ebu'l-Firâs en-Na'sânî (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1906), 227; Şihâbuddîn Abdulhayy b. Ahmed ed-Dimaşkî İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*, nşr. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmut el-Arnâvût (Dimaşk/Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992), 9/549; 'Umer Rîdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957), 13/294; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951), 2/563.

³ Öge, *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi*, 22; Tuğlacı, *Osmanlı Şehirleri*, 69.

görevleri", "kişiliği", "medrese, mektep ve mescidi", "eserleri" başlıkları altında ele alınacaktır.

2. İsmi ve Memleketi

Taşköprizâde (öl. 968/1561) eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniye isimli eserinde yazarımızın ismini "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî" olarak tescil ederken⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî (öl. 1920), "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî er-Rûmî el-Hanefî" şeklinde kayıt altına almıştır.⁵ Kaynakların ittifaıyla ismi Yûsuf, babasının ismi Hüseyin'dir. Memleketi ise Kirmâstî'tir.⁶

3. Doğum Yeri ve Tarihi

Doğum tarihi hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Doğum yeri ise bugünkü Bursa'nın Mustafakemalpaşa ilçesinin eski ismi olan Kirmast,⁷ olarak düşünülebilir. Zira bir önceki başlıkta belirtildiği üzere kaynaklarda buraya nispet edilmektedir. Kaynaklarda vefat ettiğinde kaç yaşında olduğuna dair bir bilgi bulunmadığından doğum tarihine yönelik bir tahmin yapmak mümkün olmamaktadır.

4. Ölüm Yeri ve Tarihi

Kaç yaşında vefat ettiğine dair elimizde bilgiler bulunmazsa da Kirmastî'nin ölüm tarihi kaynaklarda farklı tarihlerle verilmiştir. İbnu'l-İmâd h.899'da,⁸ Leknevi ve Kehhale h.900'de,⁹ Katip Çelebi ve Bağdadi h. 906'da öldüğünü söyler.¹⁰ Kirmâstî, yaptırdığı Fatih Sultan Mehmed Han Camii'nin haziresinde medfundur.¹¹

⁴ Taşköprizâde, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye, 127.

⁵ İsmail Paşa Bağdâdî, Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 2/563.

⁶ Taşköprizâde, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye, 127; Kâtip Çelebi, Sullemu'l-vusûl, 3/430; el-Leknevî, el-Fevâidu'l-behiyye, 227; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-zeheb, 9/549; Kehhâle, Mu'cemu'l-muellifîn, 13/294; el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-ârifîn, 2/563.

⁷ Tuğlacı, Osmanlı Şehirleri, 69.

⁸ İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-zeheb, 9/549.

⁹ el-Leknevî, el-Fevâidu'l-behiyye, 227; Kehhâle, Mu'cemu'l-muellifîn, 13/294.

¹⁰ Kâtip Çelebi, Sullemu'l-vusûl, 3/430; el-Bağdâdî, Hediyyetu'l-ârifîn, 2/563.

¹¹ Taşköprizâde, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye, 127.

Bununla beraber vefat tarihi konusunda Kâtip Çelebi'nin verdiği hicri 906 tarihi daha isabetli görünmektedir. Çünkü Kirmâstî'nin h. 901 yılında İstanbul kadılığına atandığı düşünülürse,¹² bu tarihten sonra vefat etmiş olması gerekmektedir.

5. Eğitim Hayatı ve Görevleri

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, içinde Hocazâde'nin de bulunduğu dönemin büyük âlimlerinden ilim tahsil etmiş ve Arap dil bilimleri ile şer'î ilimlerde yetkin olduktan sonra değişik medreselerde müderrislik yapmıştır. Farklı medreselerde müderrislik görevini icra ettikten sonra Sahn-ı Semân medreselerinden birine müderris olmuştur. Daha sonra sırasıyla Bursa ve İstanbul'da kadılık yapmıştır. Bursa kadılığından sonra h. 901 yılında İstanbul kadılığına atanmıştır. Kadılık görevinden alındıktan kısa bir zaman sonra vefat etmiştir.¹³

Kirmâstî, Osmanlı devlet teşkilatında vergi mükelleflerinin sayım ve işlemlerinin yapıldığı tahrir olarak adlandırılan vergi defterlerini kayıt altına alma görevini de yürütmüştür. Osmanlı devlet teşkilatında bu görev üst düzey bir devlet görevi sayılırdı. Bu nedenle bu görev için kadılık, müderrislik ve sancakbeyliği gibi önemli görevler icra eden devlet adamları arasından güvenilir ve donanımlı şahsiyetler, tahrir eminliğine seçilirdi.¹⁴

6. Kişiliği

Taşköprizâde, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'yi aktarırken, "el-Âlim", "el-Âmil", "el-Kâmil" ve "el-Fâdil" sıfatlarıyla nitelemiştir. Cesur bir kadı olan Kirmâstî, kimseden korkmadan ve kimsenin etkisi altında kalmadan görevini icra ederdi. Halk tarafından da sevilen Kirmâstî, hakikat yolundan ayrılmayan cesur bir âlimdi. Derler ki günün birinde Kirmâstî, namaz kılıp camiden çıkar çıkmaz, kendisinin de hazır bulunması gereken bir konunun görüşülmesi için dönemin vezirlerinden II. Çandarlı İbrâhim Paşa (öl. 905/1499) tarafından

¹² Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 3/430.

¹³ Taşköprizâde, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye, 127; Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549; el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227; el-Bağdâdî, *Hediiyetu'l-ârifîn*, 2/563; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 13/294.

¹⁴ Mustafa Agah - Sahip Aktaş, "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserler" 12 (2018), 218.

çağrılmıştır. Bu arada Kirmâstî, camide namaz kılariken taktığı küçük sarığını, protokol gereği büyük sarıkla değiştirmeden İbrahim Paşa'nın huzuruna çıkmıştır. İbrahim Paşa bu işin sebebini sorunca, Kirmâstî, "Allah'ın huzurunda bulunduğum şekilden daha üstün bir durumla makamınıza çıkmak istemedim. Aksi takdirde makamınızı Allah'ın makamına üstün kılmış olacaktım" diye cevaplamıştır. İbrahim Paşa Kirmâstî'nin cevabını haklı gördüğü gibi hoşuna da gitmiştir. İbrahim Paşa tarafından durum dönemin Padişahu Sultân II Bâyezid'e (öl. 918/1512) aktarılmıştır. II Bâyezid, bu tavrından dolayı Kirmâstî'yi ödüllendirmiştir.¹⁵

Necmuddîn el-Gazzî (öl. 1061/1651), *el-Kevâkibu's-sâ'ire* isimli eserinde, İstanbul'da vefat eden Rum mutasavvıflarından Sevindik Kovacı Dede (öl. 930/1523?) adında cezbe ve hâl ehli bir şeyh, dönemin Osmanlı Kadısı Hamîduddîn b. Efdaluddîn'in (öl. 908/1503) makamındayken Kirmâstî'nin içeri girip Hamîduddîn'e dönemin tarikat şeyhlerini şikâyet ettiğine dair bir olayı aktarmıştır. Bu çerçevede Kirmâstî, mutasavvıfların zikir esnasında raks edip kendilerinden geçtikleri konusunu eleştirmiştir. Ayrıca bu durumun İslâm'da da yeri olmadığını vurgulamıştır. Bunun üzerine Hamîduddîn b. Efdaluddîn, Sevindik Kovacı Dede'yi işaret ederek Kirmâstî'ye: "Elebaşları budur. Eğer bunu düzeltirsen, hepsi düzelir" demiştir. Kirmâstî ayrıldığında Sevindik Dede de ona eşlik ederek evine gitmiştir. Kirmâstî, müritlerini de çağırmış ve onlara yemek ikram ettikten sonra: "Edeple, vakarla ve sakin bir şekilde Allah'ı zikrediniz" demiştir. Zikre başladıklarında Sevindik Dede, Kirmâstî'nin kulağına doğru yüksek sesle bir çığlık atmıştır. Kirmâstî yerinden fırlamış, başından sarığı ve omzundan cübbesi düşmüştür. Böylece Kirmâstî, bağırıp ve kendinden geçmeye başlamıştır. Günün üçte biri geçene kadar Kirmâstî'nin bağırma ve bayılmaları devam etmiştir. Kendine gelince Sevindik Dede ona: "Neden bağırıp kendinden geçtin oysa bu durumu hoş görmezdin?" diye sormuştur. Kirmâstî, "Tövbeler olsun bir daha bunu yapmayacağım" diye cevap vermiştir.¹⁶

¹⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 127.

¹⁶ Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, nşr. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/213.

Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* isimli eserinde ise kendisini "el-Mevlâ el-'Âlim el-Fâdil" sıfatlarıyla niteleyerek tanıtmıştır.¹⁷ İbnu'l-İmâd (öl. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb'* de Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'den "el-Hanefî", "el-İmâm" ve "el-'Allâme" diye bahsetmiştir.¹⁸ Kadılık görevini icra ederken verdiği kararları halk tarafından beğenilmiş ve bu çerçevede davranışları takdir görmüştür. İbnu'l-İmâd, görevini icra ederken kimseden çekinmemesi ve zerre kadar korkmaması bakımından Kirmâstî'yi Allah'ın kılıçlarından biri olmakla nitelemiştir.¹⁹ Leknevî, Kirmâstî'nin davranışları düzgün ve halk tarafından takdir gören biri olduğu ve bidate karşı katı davrandığını da not etmiştir.²⁰ Kehhâle (öl.1408/1987), *Mu'cemu'l-muellifin* isimli eserinde Hanefi olan Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin fıkıh, fıkıh usûlu, kelâm ve belâgat ilimlerinde uzman bir âlim olduğunu belirtmiştir.²¹

7- Medrese, Mektep ve Mescidi

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî tarafından İstanbul'un Vefâ semtinde Mimar Ağâ Mescidi'nin arkasında inşa edilen bu medrese, kayıtlarda "Kirmâstî Medresesi" olarak geçer. Aynı şekilde Mustafakemalpaşa'da da bir mektebi; İstanbul'da bugün mevcut olmayan bir mescidi, bir medresesi ve bir mektebi vardır. Medresenin inşa tarihi bilinmemekle beraber 99/1594 tarihinden önce yapıldığı tahmin edilmektedir. Daha sonra Sinan tarafından tecdiden yapılmıştır. Medresenin dokuz hücreli bulunmaktaydı. Pâye (statü²²) bakımında 960/1552'den önceye kadar yirmili iken sonraları yükselerek 990/1582 tarihinde otuzlular arasında yer almıştır. Günümüzde ise medrese mevcut değildir.²³

8. Eserleri

¹⁷ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430.

¹⁸ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549.

¹⁹ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549.

²⁰ el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227.

²¹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 13/294.

²² Fahri Unan, "Pâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/193-194.

²³ Cahid Baltacı, *XV - XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 281-282.

Kirmâstî, dönemin önemli disiplinleri olarak kabul edilen usûlu'l-fıkıh, fıkıh, kelâm ve belâgat gibi farklı alanlarda çok sayıda eser yazmıştır. Bu başlık altında alanlarına göre eserleri aktarılmıştır.

8.1. Usûlu'l-fıkıh

8.1.1. *Zubdetu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*

Kâtip Çelebi, Kirmâstî'nin *el-Usûl ilâ 'ilmi'l-vusûl* adında bir eseri olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Bağdâdî eseri *Zubdetu'l-fusûl fî 'lmi'l-usûl* şeklinde not etmiştir.²⁵ Ziriklî ve Kehhâle ise eserin ismini *Zubdetu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* olarak aktarmışlardır.²⁶

8.1.2. *el-Vecîz fî ihtisâr-i Zubdeti'l-usûl*

Taşköprizâde, bu eserin usûlu'l-fıkıh alanında muhtasar mahiyetinde olduğunu belirtmiştir.²⁷ Kâtip Çelebî, eserin hem metin hem de muhtasar olduğunu dile getirmiştir. O, eserin Tebyîn olduğunu daha sonra şerh ederek Beyân olarak adlandırdığını ifade etmiştir.²⁸ İbnu'l-İmâd, eserin adını *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* olarak kayda geçirmiştir.²⁹ Leknevî, eseri usûl ilminde kaleme alınan bir muhtasar olarak yazmıştır.³⁰ Bağdâdî, eseri *el-Vecîz fî ihtisâr-i Zubdeti'l-fusûl* olarak tescil etmiştir.³¹ Ziriklî, eseri *el-Vecîz fî'l-usûl* ismiyle sunmuştur.³² Kehhâle ise *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* adıyla aktarmıştır.³³

Söz konusu bilgilere aynı anda bakıldığında Kirmâstî'nin usûlu'l-fıkıh (fıkıhî hükümlerin çıkarılma metodolojisi) alanında muhtasar bir eser kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Arap dilinde özet demek olan "vecîz" ile isimlendirilmesi de bu sebeptir. Eserin muhtasar yani kısaltma veya özet bir eser oldu-

²⁴ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430.

²⁵ Bağdâdî, *Hediiyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

²⁶ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 13/294.

²⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 127.

²⁸ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430.

²⁹ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549.

³⁰ el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227.

³¹ Bağdâdî, *Hediiyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

³² ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227.

³³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 13/294.

ğuna göre hangi eserin muhtasarı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bağdâdî tarafından eserin ismi *el-Vecîz fî ihtisâr-i Zubdeti'l-fusûl* olarak aktararak sorunun cevabı verilmiştir. Özetlersek, Kirmâstî, daha önce usûl ilminde *Zubdeti'l-fusûl* ismiyle yazmış olduğu eserini bu eserle ihtisar etmiştir. Dolayısıyla eserin ismi: *el-Vecîz fî ihtisâr-i Zubdeti'l-usûl*'dür. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* isimli eseri Seyyid Abdullatîf Kessâb tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.³⁴ Aynı şekilde eser, İlyas Kaplan tarafından da tahlil edilerek çalışılmıştır.³⁵

8.2. Fıkıh

8.2.1. *Medâriku'l-asliyye ile'l-mekâsidi'l-fer'iyye*

Bağdâdî, Kirmâstî'nin fıkıh alanında *Medâriku'l-asliyye ile'l-mekâsidi'l-fer'iyye* ismiyle bir eser kaleme aldığını ifade etmiştir.³⁶ Ziriklî ve Kehhâle ise fıkıh alanında kaleme alınan bu eserin ismini *el-Medâriku'l-asliyye bi'l-mekâsidi'l-fer'iyye* şeklinde ifade etmişlerdir.³⁷

8.2.2. *Şerhu'l-Vikâye*

Taşköprizâde, Kirmâstî'nin fıkıh alanında *Şerhu'l-Vikâye* isminde bir eser yazdığını söylemiştir.³⁸ Aynı şekilde eserin ismi, Kâtib Çelebi, İbnu'l-İmâd ve Ziriklî tarafından da not edilmiştir.³⁹ Bağdâdî, eseri *el-Himâye fî Şerhi'l-Vikâye* adıyla aktarmıştır.⁴⁰ Leknevî, eserin ismini *Hâşiyetu Şerhi'l-Vikâye* olarak ifade etmiştir.⁴¹ Kehhâle ise eserin ismini *Vikâyetu'r-rivâye fî mesâili'l-hidâye* şeklinde sunmuştur.⁴²

8.2.3. *Şerhun fî furû'i'l-fıkıh'l-Hanefî*

³⁴ Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, nşr. es-Seyyid Abdullatîf Kessâb (Kahire: Dâru'l-Hudâ, 1984).

³⁵ İlyas Kaplan, "Kirmâstî'nin el-Vecîz Adlı Kitabı ve Tahlili" 8/1 (2022), 135-146.

³⁶ Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

³⁷ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 13/294.

³⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 127.

³⁹ Kâtib Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227.

⁴⁰ Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

⁴¹ el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227.

⁴² Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 13/294.

Kehhâle, Kirmâstî'nin Hanefi fıkıh alanında da *Şerhun fi furû'î'l-fikhu'l-Hanefî* bir eser yazdığını belirtmiştir.⁴³

8.3. Kelâm

8.3.1. Hidâyetu'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm

Kâtib Çelebi, Kirmâstî'nin altı bölüm ve bir girişten oluşan kelam alanında *Hidâyetu'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm* isimli bir eser yazdığını belirtmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Bağdâdî de bu esere *Hidâyetu'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm* olarak yer verdiği gibi *Şerhu'l-Hidâye* isminde ayrı bir esere de yer vermiştir.⁴⁵ Söz konusu şerhin de kendisi tarafından bu eser için yazıldığı ihtimal dahilindedir.

8.4. Belâgat

8.4.1. Kitâbun fî 'ilmi'l-me'ânî

Taşköprizâde, İbnu'l-İmâd ve Ziriklî, Kirmâstî'nin *Kitâbun fî 'ilmi'l-me'ânî* ismiyle bir eseri olduğunu kayıtlara geçirmişlerdir.⁴⁶

8.4.2. el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân

Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), *Keşfu'z-zunûn*'da Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* adında bir eser kaleme aldığını ifade etmiştir. O, Kirmâstî'nin bu eseriyle *et-Telhîs*'in şâhidleri (örnek şiirler) ve emsâllerini (örnek atasözlerini) çıkarmak üzere telhîs ettiğini dile getirmiştir. (الْحَمْدُ لِلَّهِ بَثَّ لِصَلاَحِ عِبَادِهِ فِي النَّشْأَتَيْنِ نَدِيرًا) ile başlayan eser bir giriş, iki bölüm ve bir de sonuç kısmından oluştuğunu da sözlerine eklemiştir.⁴⁷ Bağdâdî, Ziriklî ve Kehhâle gibi âlimler de Kirmâstî'nin *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isminde bir eseri olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸ Eser Leyla Alî 'Ammâr ta-

⁴³ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 13/294.

⁴⁴ Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmî'l-kutub ve'l-funûn* (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts), 2/2041.

⁴⁵ Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve âsâru'l-musannifin*, 2/563.

⁴⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 127; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227.

⁴⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1623.

⁴⁸ Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve âsâru'l-musannifin*, 2/563; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, 13/294.

rafından tahkik edilerek neşredilmiştir.⁴⁹ Çalışmada Kirmâstî'nin bu eseri öze-
linde bedî'î üsluplar incelenmiştir.

8.4.3. *et-Tibyân fî'l-me'ânî ve'l-beyân*

Bağdâdî, Kirmâstî tarafından kaleme alınan eserleri sayarken *et-Tibyân fî'l-me'ânî ve'l-beyân* isminde bir eseri de zikretmiştir.⁵⁰

8.4.4. *el-Beyân fî Şerhi't-Tibyân*

Bağdâdî, Kirmâstî tarafından yazılan *el-Beyân fî Şerhi't-Tibyân* isimli bir esere yer vermiştir.⁵¹ İsminde de anlaşıldığı gibi kendisi tarafından daha önce yazılan *et-Tibyân fî'l-me'ânî ve'l-beyân* eserinin şerhidir.

8.4.5. *el-Muntahab mine't-Tibyân*

Bağdâdî, Kirmâstî tarafından yazılan *el-Muntahab mine't-Tibyân* isminde bir esere de yer vermiştir.⁵² Belâgat alanında kaleme alınan bu eser, Sahip Aktaş tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır.⁵³

8.4.6. *Akdâru vâhibi'l-kadr fî'l-me'ânî ve'l-beyân*

Bağdâdî, Kirmâstî tarafından kaleme alınan eserlerden biri de *Akdâru vâhibi'l-kadr fî'l-me'ânî ve'l-beyân* olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

8.4.7. *Hâşiyetun 'ala'l-Muhtasari'l-me'ânî*

Bağdâdî, Kirmâstî'nin teliflerini aktarırken *Hâşiyetun 'ala'l-Muhtasari'l-me'ânî*, isminde bir esere de yer vermiştir.⁵⁵

8.4.8. *Hâşiyetu Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîs*

⁴⁹ Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *el-Muhtâr fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*, nşr. Leyla Alî 'Ammâr (Khums: el-Markib Üniversitesi, 2012).

⁵⁰ Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/56.

⁵¹ Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

⁵² Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

⁵³ Sahip Aktaş, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı, Eserleri ve el-Muntehab Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, 2019), 44.

⁵⁴ Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

⁵⁵ Bağdâdî, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni (öl. 739/1338), *Telhîsu'l-Miftâh* adıyla Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) *Miftâhu'l-'Ulûm*'un üçüncü bölümüne bir telhîs yazmıştır. Sekkâkî'nin söz konusu eserine yazılan diğer telhîsler arasında en fazla meşhur olan Kazvîni'nin telhîsi olmuştur. Bu münasebetle Kazvîni'nin telhîsi etrafında çok sayıda şerh ve haşiyeler kaleme alınmıştır. Bu kapsamda Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) de 748/1347 yılında *Mutavvel* isimli şerhiyle Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh*'ını şerh etmiştir. Teftâzânî, 756/1355 yılında ise *Mutavvel*'i, *Muhtasaru'l-Mutavvel* adıyla ihtisar etmiştir.⁵⁶ Kirmâstî, söz konusu bu eserinde Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli eserinin me'âni ve beyân kısımlarına şerhler yazmıştır. İstanbul'un fethinden sonra beyân kısmına yazdığı şerhi, Fatih Sultan Mehmed'e, me'âni kısmını ise takriben 917-918/1511-1512 yıllarında şerh edip II. Bâyezid'in oğlu şehzade Ahmed'e ithaf etmiştir. Vefat bölümünde de işaret edildiği üzere Kirmâstî'nin ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber (öl. 900/1494) tarihinden sonra öldüğü düşünülmüştür. Aktaş bu duruma dikkat çekmiş ve 917-918/1511-1512 yıllarında gerçekleşen bu olay, Kirmâstî'nin bu tarihlerde hayatta olduğunu gösterdiğini belirtmiştir.⁵⁷ Taşkoprîzâde, *Hâşiyetu Şerhu'l-Mutavvel li't-Telhîs*,⁵⁸ Kâtip Çelebi, *Şerhu'l-Mutavvel*,⁵⁹ İbnu'l-İmâd, *Hâşiyetun 'ala'l-Mutavvel*,⁶⁰ Leknevî, *Hâşiyetu Şerhu Telhîsi'l-Mutavvel*,⁶¹ Bağdâdî, *Hâşiyetun 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid li'l-Mutavvel*⁶² ve Ziriklî ise *Hâşiyetun 'ala'l-Mutavvel*⁶³ ismiyle bu eseri not etmiştir.

8.4.9. *Hâşiyetu Hâşiyeti'l-Mutavvel*

Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî el-Hârizmî (öl. 626/1229), on iki ayrı disiplini konu edinen *Miftâhu'l-'ulûm* adında kapsamlı bir eser kaleme almıştır.⁶⁴ Sekkâkî'nin bu eserinin üçüncü kısmı Celâluddîn

⁵⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1764.

⁵⁷ Aktaş, *Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı*, 18-24.

⁵⁸ Taşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 127.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430.

⁶⁰ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 9/549.

⁶¹ el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227.

⁶² Bağdâdî, *Hediyetun 'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, 2/56.

⁶³ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227.

⁶⁴ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2846.

Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvîni (öl. 739/1338) tarafından önce *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eseriyle telhîs edilmiş daha sonra kendi telhisini *el-Îdâh* isimli başka bir eserle izâh etmiştir. Kazvîni'nin *el-Îdâh* isimli bu eseri, ulemâ tarafında geniş bir şekilde ilgi görmüş ve etrafında önemli şerh ve hâşiyeler şeklinde telifler yazılmıştır. Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî (öl. 792/1390), Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* isimli eserini *el-Mutavvel* isimli eseriyle şerh etmiştir. Teftâzânî, daha sonra bu eserini *Muhtasar* isimli başka bir eserle özetlemiştir. Sa'duddîn Mes'ûd b. 'Umer et-Teftâzânî'nin *el-Mutavvel* isimli eseri de ulemanın ilgi odağı haline gelmiş ve üzerine çok sayıda hâşiyeye kaleme alınmıştır. Bu kapsamda Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (öl. 816/1413) tarafından da *Hâşiyeye 'ale'l-Mutavvel* adında bir hâşiyeye kaleme alınmıştır. Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin bu hâşiyesi de geniş bir çerçevede ulemanın ilgisini çekmiş ve üzerinde çok sayıda hâşiyeler kaleme alınmıştır. Bu çerçevede hicri 906 yılında vefat eden Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî de Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî'nin söz konusu hâşiyesi üzerine bir hâşiyeye kaleme almıştır. Kirmâstî, (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي) ... (عَلَّمَنَا حَوَاصَّ تَرَائِبِ كِتَابِهِ) cümleleriyle hâşiyesine başlamıştır.⁶⁵

8.4.10. Hâşiyetu'l-Muhtasar

Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl* isimli eserinde Kirmâstî tarafından yazılan eserler anlatılırken Hâşiyetu'l-Muhtasar adından bir telife de yer vermiştir.⁶⁶

8.5. Diğer Hâşiyeye ve Risâleleri

Kâtip Çelebi, Kirmâstî'nin *Şerhu'l-Mevâkif* ile *el-Miftâh* üzerine hâşiyeler yazdığı gibi bazı risaleleri de kaleme aldığını söylemiştir.⁶⁷ Bağdâdî bu risaleleri şu şekilde aktarmıştır: *Ta'likatun 'alâ Şerhi'l-Mevâkif fi'n-nubuwwât*, *Risâletun fi'l-ciâd*, *Risâletun fi'r-rahm*, *Kitâbu'l-vakf* (40 bölüm ve konuyu kapsar) ve *Risâle-*

⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/473-476.

⁶⁶ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430.

⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3/430.

tun fi'l-vakf,⁶⁸ Ziriklî de Risâletun fi 'akâidi'l-firaki'l-nâciye ile Risâletun fi'l-vakf isimli risalelerine yer vermiştir.⁶⁹

9. el-Muhtâr fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân Adlı Eseri ve el-Muhassinât el-Ma'neviyye Üslupları

Bu kısımda Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Arap belâgat alanından kalemeye aldığı *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eserinde işlediği el-Muhassinât el-Ma'neviyye çerçevesinde ele aldığı bedî'î üsluplar analiz edilecektir.

Halil b. Ahmed (öl. 175/791), (ع، د، ب) bedî' maddesini: "daha önce yaratılmamış, hayal bile edilememiş ayrıca hakkında bilgi sahibi olunmayan yeni bir şeyi ortaya çıkartmaktır" şeklinde tanımlamış ve Allah'a, daha önce olmayan ve hayal dahi edilemeyen yer ve gökleri yarattığı için (بدیع السموات (والأرض) dendiğini belirtmiştir.⁷⁰

Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekir es-Sekkâkî (öl. 626/1229) dönemine kadar belâgat konuları, tek bir isim çatısı altında toplanmıştır. Böylece Ebu'l-'Abbâs Abdullâh b. Mu'tez (öl. 296/908), günümüz me'ânî, beyân ve bedî' disiplinleri adı altında işlenen bütün konuları bedî' ismi altında ele almıştır. Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr el-Câhiz (öl. 255/869), söz konusu konuları beyân, İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), fesâhat ve Abdulkâhir el-Curcânî (öl. 471/1078) ise belâgat başlığı altına incelemiştir. İlk olarak Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, me'ânî ve beyân şeklinde iki ana bilim dalı adı altında işlemiştir. Günümüzde bedî' disiplini konularını teşkil eden mevzuların bir kısmı, Sekkâkî tarafında belâgat ilminin tamamlayıcı unsuru olarak işlenmiştir. Bedruddîn b. Mâlik (öl.

⁶⁸ Bağdâdî, *Hediiyetu'l-ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, 2/563.

⁶⁹ ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/227.

⁷⁰ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-âyn*, nşr. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/121.

686/1286), bu konuları me'ânî, beyân ve bedî' biçiminde üç ayrı farklı disipline ayıran ilk isim olmuştur.⁷¹

İbnu'l-Mu'tez (öl. 296/908) ve İbn Ebu'l-İsba'(öl. 654/1256) gibi bedî' ilminde ilk eser veren belâgat âlimleri, me'ânî ve beyân ilimlerinin içeriklerini de ihtiva edecek biçimde bedî' ilminin muhtevasını geniş tutmuşlardır. Aynı şekilde Abdulvehâb b. İbrâhîm ez-Zencânî (öl. 660/1262?) de bedî' ilmini ilk dönem âlimleri gibi belâgat anlamında kullanmıştır.⁷²

Me'ânî ve beyân ilimleri yanında bedî' ilmini de bağımsız bir şekilde ilk olarak ele alan Bedruddîn b. Mâlik, bedî' ilmini şu şekilde tanımlamıştır: isteklerini eksiksiz olarak yansıtabilecek biçimde şekillere dökerek ifâde edebilme yeteneği olan fesâhat lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bedî' ilmi ise fesâhat yöntemlerini öğreten bilim dalıdır.⁷³ Kirmâstî ise bedî' ilmini, iletinin ortama uyumu sağlandıktan ve anlaşılabilirliğinden emin olunduktan sonra üzerinde gereken estetik güzelleştirmelerin yapılmasında yardımcı olan bilim dalıdır"⁷⁴ şeklinde tanımlamıştır. Her iki tanıma göre de bedî' ilmi, konuşma ve sözlerin me'ânî ve beyân ilimleri açısından uyumu arandıktan sonra şekilsel ve anlamsal estetikler bakımından da zenginleştirilmesidir. Bedruddîn b. Mâlik ayrıca bu durumu fesâhat olarak da görmüşken Kirmâstî, fesâhat kavramından bağımsız bir şekilde değerlendirmiştir.

Abdullâh b. Mu'tez 17 ve Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948) 20'yi aşkın bedî'î üslubu işlemiştir. Daha sonra gelen her âlim bir öncekine göre sayıyı artırmıştır. Bu çerçevede İbn Hicce el-Hamevî (öl. 837/1434) ise sayıyı 142'ye çıkartmıştır.⁷⁵ Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eserinde el-Muhassinât el-Ma'neviyye kısmında 22 ve el-Muhassinât el-lafziyye kısmında ise 6 olmak üzere toplamda 28 bedî'î üslup ele aldığı tespit

⁷¹ Mehmet Sıddık Özalp, *Bedruddîn b. Mâlik ve Belâgat İlmindeki Yeri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 67.

⁷² Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ fi snâ'ati'l-inşâ'* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1922), 1/420; Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 375.

⁷³ Bedruddîn b. Mâlik İbnu'n-Nâzım, *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, nşr. Husnî Abdulcelil Yûsuf (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989), 159.

⁷⁴ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 169.

⁷⁵ ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 375-376.

edilmiştir.⁷⁶ Kirmâstî'nin söz konusu eserinde ele aldığı Muhassinât el-Ma'neviyye bedî'î üslupları, aynı şekil ve sıralamayla aktarılmıştır.

9.1. el-Muhassinât el-Ma'neviyye

Kirmâstî, eserinde iki kısma ayırmak üzere anlattığı bedî'î üsluplarından Muhassinât el-Ma'neviyye kısmını öne almış ve bu kategoriye girenleri 24 bedî'î üslup şeklinde sunmuştur. Bu başlık altındaki bu bedî'î üsluplar, Kirmâstî'nin aktardığı sıralamayla anlatılmıştır.

9.1.1. el-Mutâbaka

et-Tıbâk (الطَّبَاق) et-Tedâd (التَّضَاد) veya el-Cemi' (الْجَمْع) olarak da isimlendirilen el-Mutâbaka (المُطَابَقَةُ), aynı cümle içerisinde iki karşıt anlamı bir arada sunmaktır. Bu karşıtlık, iki isim, iki fiil, iki harf veya bir isim ve bir fiilden oluşabilir. Tıbâk, olumlu ve olumsuz olmak üzere kendi arasında ikiye ayrılır. Olumsuz tıbâk, aynı kökten biri olumlu biri olumsuz veya biri emir biri nehy olmak üzere iki ayrı fiile aynı cümlede yer verilmesidir.⁷⁷

İki isim arasında gerçekleşen tıbâk için şu âyet örnek olarak aktarılabilir;

وَتَحْسَبُهُمْ آيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ.⁷⁸

*Onlar uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın.*⁷⁹

İki fiil arasında gerçekleşen tıbâk için;

وَشِعْرٌ مِّنْ تَشَاءٍ وَنَذِيرٌ مِّنْ تَشَاءٍ.⁸⁰

*(Allah'ım!) Dilediğini yüceltirsin, dilediğini de alçaltırsın.*⁸¹

⁷⁶ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 169-175.

⁷⁷ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 169.

⁷⁸ el-Kefh 18/18.

⁷⁹ *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman, vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Kefh 18/18.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/26.

⁸¹ *Kur'an Yolu*, Âl-i İmrân 3/26.

İki harf arasında gerçekleşen tıbâk;

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ.⁸²

*Lehinde olanı da kendi kazandıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandıdır.*⁸³

bir isim ve bir fiil arasında gerçekleşen tıbâk için ise şu âyet örnekler gösterilebilir;

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ.⁸⁴

*Ölü iken dirilttiğimiz...*⁸⁵

Söz konusu örnekler aynı zamanda olumlu tıbâk için de geçerlidir. Olumsuz tıbâk için ise biri emir ve biri nehy olmak üzere aynı kökten türeyen iki fiil ihtiva eden şu âyete bakılabilir.⁸⁶

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنِ.⁸⁷

*O halde insanlardan korkmayın, benden korkun.*⁸⁸

9.1.2. Mura'âtu'n-nazîr

et-Tenâsub (التَّنَاسُب) veya et-Tevfik (التَّوْفِيق) olarak da isimlendirilen Mura'âtu'n-nazîr (مُرَاعَاةُ النَّظِيرِ), kendine uyum içerisinde olanla beraber bir araya getirmektir. Fakat bu uyum karşıtlık üzerine inşa edilmemelidir. Karşıt şeklinde olmayarak, anlam açısından uygun düşen iki ifadeyi bir ibarede yan yana sunma sanatıdır.⁸⁹

⁸² el-Bakara 2/286.

⁸³ *Kur'an Yolu*, el-Bakara 2/286.

⁸⁴ el-En'âm 6/122.

⁸⁵ *Kur'an Yolu*, el-En'âm 6/122.

⁸⁶ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 169.

⁸⁷ el-Mâide 5/44.

⁸⁸ *Kur'an Yolu*, el-Mâide 5/44.

⁸⁹ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 169.

Kazvîni (öl. 739/1338), tenâsub, i'tilâf ve tevfiik olarak isimlendirdiği "mura'âtü'n-nazîr" için Useyd b. 'Ankâ'ın (öl.?) şu beytini örnek şahid olarak göstermiştir.⁹⁰

كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِّقَتْ فِي جَبِينِهِ وَفِي حَدِّهِ الشِّعْرَى، وَفِي وَجْهِهِ الْبَدْرُ

Sanki Ülker yıldız kümesi alnına asılıydı. Yanağında Ak yıldız ve yüzünde ise Dolunay vardır.

Mustansır-Billâh el-Mansûr (öl. 640/1242), 13 Recep 623 (1226) tarihinde 35 yaşında Abbâsî devletine halife seçildiğinde yakışıklı ve halk tarafından sevildiğinden, bu beyitler hakkında söylenmiştir.⁹¹

Görüldüğü üzere şiirde (الثُّرَيَّا), (الشِّعْرَى) ve (الْبَدْرُ) sözcüklerine karşı, (فِي حَدِّهِ), (فِي جَبِينِهِ الثُّرَيَّا), (وَجْهِهِ) ve (حَدِّهِ), (جَبِينِهِ) (وَفِي وَجْهِهِ الْبَدْرُ) şeklinde bir ahenk ve uyum vardır.

9.1.3. el-İrsâd

et-Teshîm (التَّسْهِيم) olarak da isimlendirilen el-İrsâd (الإِرْصَاد), bir beyit veya bir paragrafın son kelimesinin ne olacağına, beytin birinci mısrasında veya paragrafın ilk kısmında işaret etmektir.⁹² Kirmâstî bu tanımı, Hatîb el-Kazvîni'den almıştır.⁹³ Kirmâstî tanımla yetinirken Kazvîni, İrsâd için âyet ve şiirlerden örnekler sunmuştur. Konunun anlaşılması için Kazvîni'nin gösterdiği el-Ankebût 29/40 âyeti ile 'Amr b. Ma'dikerib'nin (öl. 21/641?) beytini burada aktarıyoruz.⁹⁴

⁹⁰ Muhammed b. Abdurrahmân Celâluddîn el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, nşr. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 261.

⁹¹ Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il b. 'Umer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 1988), 13/113.

⁹² el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 169.

⁹³ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 263.

⁹⁴ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 169.

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.⁹⁵

Allah'ın muradı onlara kötülük etmek değildi, fakat onlar kendi kendilerine kötülük ediyorlardı.⁹⁶

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئاً فَدَعَهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ.

Gücün yetmediği şeyleri bırak ve gücün yettiği şeylere geç!⁹⁷

9.1.4. el-Müşâkele

el-Müşâkele (المُشَاكَلَة), yan yana ifade edildiklerinden komşu sözcüğün vasıflarıyla ifade edilme sanatıdır.⁹⁸

Adem Yerinde, müşâkeleyi: cümleye lafzî ve manevî bir estetik katan edebî sanatlardan olduğunu, edebî bir amaç ve nükte için aynı sözcüğün aynı bağlamda farklı bir anlamda kullanılmasını ifade etmek olduğunu beyan etmiştir.⁹⁹

Diğer bed'î üsluplarda olduğu gibi müşâkele için Kirmâstî, örnekler sunmamıştır. Genel olarak Kazvîni'nin çizgisini takip ettiğini düşündüğümüzde Kazvîni'nin de bu konuda şahid olarak göstermiş olduğu Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) şu beytini örnek olarak veriyoruz.¹⁰⁰

مَنْ مَبْلُغٌ أَفْنَاءَ يَعْرُبُ كَلِّهَا أَتَيْ ابْتَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ؟¹⁰¹

Ev inşa etmeden komşu inşa ettiğimi kim Arap dünyası sokaklarına ulaştırır?

⁹⁵ el-Ankebût 29/40.

⁹⁶ Kur'an Yolu, el-Ankebût 29/40.

⁹⁷ Ebû Sevr ez-Zubeydî 'Amr b. Ma'dikerib, Şi'ru Amr b. Ma'dikerib ez-Zubeydî, nşr. Mattâ' et-Terâbişî (Dımaşk: Mecma'î'l-lugati'l-Arabiyye, 1985), 148.

⁹⁸ el-Kirmâstî, el-Muhtâr, 169.

⁹⁹ Adem Yerinde, "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı", Usul İslam Araştırmaları 30/30 (2018), 25.

¹⁰⁰ el-Kazvîni, el-İdâh, 263-264.

¹⁰¹ Ebû Zekeriya Yahya b. Ali eş-Şeybânî et-Tebrizî, Şerhu Dîvânı Ebî Temmâm, nşr. Râcî el-Esmer (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1994), 2/25.

Görüldüğü üzere beyitte geçen (أَتَيْتُ الْجَارَ) ifadesi "ben komşu inşa ettim" demektir. Oysa komşu değil ev inşa edilir. Burada (الجار) "komşu" ile (المنزل) "ev" sözcükleri yan yana ifade edildiklerinden (المنزل) "ev" sözcüğün vasıflarından olan (الإيتاء) "inşa etmek" ifadesi, (الجار) "komşu" sözcüğü için kullanılmıştır.

9.1.5. el-Aks ve't-Tebdîl

el-Aks ve't-Tebdîl (العكس والتبدیل), sözlü veya yazılı aktarımlarda ardışık gelen iki ifadenin yerlerini değiştirerek tekrar edilmesidir.¹⁰² Konunun anlaşılması için Attâb b. Verkâ'ın (öl. 77/696) şu beyitleri şahid olarak gösterilebilir.¹⁰³

تَطْوَى وَتُنَشَّرُ دُونَهَا الْأَعْمَارُ إِنَّ اللَّيَالِيَّ لِلْأَنَامِ مَنَاهِلُ
وَطَوَّالَهُنَّ مَعَ السُّرُورِ قِصَارُ فَقِصَارُهُنَّ مَعَ الْهُمُومِ طَوِيلَةٌ

*Geceler, insanoğlu için dinlenme zamanlarıdır. Gelip geçmeleriyle ömür de geçer.
Dertler eşliğinde kısıları uzun geçerken seviçli zamanlarda ise uzunları bile kısa geçer.*

Görüldüğü üzere ikinci beytin birinci mısrasında bulunan "kısıları uzundur" (قِصَارُهُنَّ طَوِيلَةٌ) ifadesi, aynı beytin ikinci mısrasında "uzunları kısadır" (طَوَّالَهُنَّ قِصَارُ) şeklinde ardışık gelen iki ifadelerin yerleri değiştirilmek üzere tefennün yapılmıştır.

9.1.6. er-Rucû'

¹⁰² el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

¹⁰³ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 266.

er-Rucû' (الرُّجُوع), ince bir nükte amacıyla geçersiz kılmak ya da yok saymak üzere önceki sözlere geri dönmektir.¹⁰⁴ Konunun anlaşılması için Kazvî'nin bu konuda göstermiş olduğu Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın (öl. 609M?);

قَفْ بِالذِّيَارِ اللَّتِي لَمْ يَعْفُهَا الْقَدَمُ بَلَى، وَغَيْرَهَا الْأَزْوَاحَ وَالذِّيَمُ

*Zamanın izini silmediği diyara dur! Hayır rüzgar ve yağmurun değiştirdiği diyara dur!*¹⁰⁵

ve Abdullâh b. Mu'tez'in (öl. 296/908) gösterdiği Ebû Nuvâs'ın (öl. 198/813?):

يَاخَيْرَ مَنْ كَانَ وَمَنْ يَكُونُ إِلَّا النَّبِيُّ الطَّاهِرُ الْأَمِينُ

إِمَامَ عَدْلٍ مَالَهُ قَرِينُ أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ بَلَى هَازُونُ

Ey gelip geçmiş ve gelecek olanların en iyisi (Veliht Emin)! Tabi ki Temiz ve el-Emîn olan Peygamber dışında.

*Adaletli öndersin ve eşin benzerin yoktur. Estağfirullah Hârûn (Hârûnurreşîd) hariç.*¹⁰⁶

beyitlerini şahid olarak verebiliriz.¹⁰⁷

9.1.7. et-Tevriyye (el-İbhâm)

el-İbhâm (الِإِبْهَام) olarak da isimlendirilen et-Tevriyye (التَّوْرِيَّة), biri yakın biri uzak olmak üzere iki anlama gelebilen bir sözcüğün dile getirilmesi ve gizlenen bir ipucuyla uzak mananın kastedilmesidir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

¹⁰⁵ Zuheyr b. Ebî Sulmâ el-Muzenî, *Dîvânu Ebî Sulmâ*, nşr. Alî Hasen Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 113.

¹⁰⁶ Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh İbnu'l-Mu'tezz, *Kitâbu'l-bedî'*, nşr. İrfân Matarcî (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012), 74; el-Hasen b. Hânî' Ebû Nuvâs, *Dîvânu Ebî Nuvâs*, nşr. Behcet Abdulgafûr el-Hadîsî (Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010), 356.

¹⁰⁷ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 266.

¹⁰⁸ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

فِي الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ مِنْ حَدِّهَا نُقْطَةٌ مَسْكٍ أَشْتَهِي شَمَّهَا
حَسِبْتُهُ لَمَّا بَدَا خَالَهَا وَجَدْتُهُ مِنْ حُسْنِهَا عَمَّهَا¹⁰⁹

Yanağının sağ tarafında içime çekmek istediğim mis kokulu bir nokta vardır.
İlk gördüğümde ona ait bir ben sanmıştım oysa o güzelliğin, her yerini kapsadığını fark ettim.

9.1.8. İstihdâm

el-İstihdâm (الإِسْتِحْدَامُ), bir sözcükle iki ayrı mananın kastedilmesidir. Böylece sözcükle bir mana, devamında yer alan ve sözcüğe dönen zamirle ise diğer bir mana ifâde edilir.¹¹⁰

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

Bir kavmin topraklarına yağmur yağdığında, öfkelerini aldırmadan o topraklarda hayvanlarımızı otlatırız.¹¹¹

Görüldüğü üzere beyitte geçen (السَّمَاءُ) kelimesiyle "yağmur" kastedilmişken, (رَعَيْنَاهُ) kelimesinde yer alan ve (السَّمَاءُ) kelimesine dönen (هُ) zamiriyle sözcüğün diğer manası olan "ot" kastedilmiştir.

9.1.9. el-Leffu ve'n-neşir

el-leffu ve'n-neşir (اللف والنشر), birden fazla sözcüğün, her birini tafsîlen ya da farklı anlamları kapsayan bir lafızla icmâlen aktarılmasından sonra bun-

¹⁰⁹ Ebû Bekr b. Alî b. Abdullâh el-Hamevî İbn Hicce, *Hizânetu'l-edebe ve gayetu'l-erebe*, nşr. Kevkeb Deyâb (Beyrut: Dâru Sâdir, 2005), 3/190.

¹¹⁰ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

¹¹¹ Sadruddîn el-Medenî İbn Ma'sûm, *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*, nşr. Şâkir Hâdi Şukur (Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1968), 1/307.

larla eşleşebilecek farklı sözcüklerin aktarılmasıdır. Eşleştirme konusu ise dinleyiciye bırakılır.¹¹²

Böylece ilk aktarılan sözcüklerle ve bu sözcüklerle eşleştirilmek üzere sonradan aktarılan sözcükler arasında eşleşme yapılırken sıralamaya uyulup uyulmadığına göre kendi arasında iki kısma ayrılır. Kirmâstî'nin, Bahâüddîn es-Subkî'nin (öl. 773/1372) 'Arûsu'l-efrâh isimli eserindeki tanımı kullandığı için ilgili eserde geçen her bir kısım için birer şiir şâhidiyle açıklayacağız.

İbnu'r-Rûmî (öl. 283/896),

آرَأُوكُمُ وُؤُجُوهُكُمُ وَسُيُوفُكُمُ فِي الْحَادِثَاتِ إِذَا دَجَوْنَ نُجُومُ
فِيهَا مَعَالِمٌ لِلْهُدَى وَمَصَابِحُ تَجَلُّو الدُّجَى وَالْأَحْرِيَاتِ رُجُومُ¹¹³

Görüşleriniz, yüzleriniz ve kılıçlarınızla

Karanlık durumlarda yıldızlar gibisiniz.

Doğruyu bulmak için yol gösterici ve ışık kaynağısınız.

Sizler karanlıkları aydınlatırken, başkaları daha da karartır.

كَيْفَ أَسْلُو وَأَنْتَ حِقْفٌ وَعُصْنٌ وَعَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرَدْفًا¹¹⁴

Nasıl unutabilirim ki seni? kum tepecikleri gibi kalçaların var, fidan boylu ve ceylan bakışlısın.

9.1.10. el-Cemî'

el-Cemî' (الجمع), birden fazla sözcüğün, aynı yargıya bağlanma işlemidir.¹¹⁵ Kirmâstî burada da Kazvînî'yi takip etmiştir. Konunun anlaşılma-

¹¹² el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

¹¹³ Bahâüddîn es-Subkî, 'Arûsu'l-efrâh fî şerh-i Telhîsi'l-Miftâh (Beyrut: el-Mektebetu'l 'asriyye, 2003), 2/247; Ebu'l-Hasen Ali b. Abbâs b. Cureyc İbnu'r-Rûmî, *Dîvânu İbnu'r-Rûmî*, nşr. Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 3/319.

¹¹⁴ es-Subkî, 'Arûsu'l-efrâh fî şerh-i Telhîsi'l-Miftâh, 2/248.

¹¹⁵ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

sı için Kazvîni'nin Ebu'l-Atâhiye'den (öl. 210/825?) vermiş olduğu şahidi gösteriyoruz.¹¹⁶

إِنَّ الشَّبَابَ وَالْفِرَاعَ وَالْجَدَّهَ مَفْسَدَةٌ لِلْعَقْلِ أَيُّ مَفْسَدَهَ

*Gençlik, boş olmak ve deneyimsizlik, akıl için bir felakettir hem de nasıl bir felaket!*¹¹⁷

9.1.11. et-Tefrîk

el-Tefrîk (التَفْرِيق), iki şeyi ayırarak anlatılma işlemidir.¹¹⁸ Kirmâstî, tefrîk için yaptığı tanımı Kazvîni'den almıştır.¹¹⁹ Konunun daha iyi anlaşılması için Kazvîni'nin Reşiduddîn Vatvât'tan (öl. 573/1177) vermiş olduğu şahidi aktarıyoruz.¹²⁰

مَانَوَالُ الْعَمَامِ وَقَتَ رَبِيعٍ كَنَوَالِ الْأَمِيرِ يَوْمَ سَخَاءِ

فَنَوَالِ الْأَمِيرِ بَدْرَةَ عَيْنٍ وَنَوَالِ الْعَمَامِ قَطْرَةَ مَاءِ

İlkbahar bulutlarının verdikleriyle Prensesin cömertlik gününde verdikleri aynı değildir.

*Prenses, altın kesesini verirken bulutlar su damlacıklarını verir.*¹²¹

Görüldüğü üzere Reşiduddîn Vatvât, baştan itibaren "ilkbahar bulutlarının verdiklerini" ile "Prensesin cömertliğini" ayırarak aktarmıştır.

9.1.12. et-Taksîm

¹¹⁶ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 269.

¹¹⁷ İsmâil b. el-Kâsım Ebu'l-Atâhiye, *Dîvânu Ebu'l-Atâhiye* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1986), 495.

¹¹⁸ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 170.

¹¹⁹ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 269.

¹²⁰ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 269.

¹²¹ Reşiduddîn Muhammed b. Muhammed Vatvât, *Hadâ'iku's-sihr fi dekâiki's-şi'r*, çev. İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî (Kahire: el-Merkezu'l-kavmî li't-tercume, 2009), 178.

el-Taksîm (التقسيم), aktarılan birden fazla şeyin, belirtilmek üzere nitelendirilmeleridir.¹²² Kirmâstî tarafından yapılan bu tanım, Kazvî'nin taksîm için yaptığı tanımın aynısıdır.¹²³

el-leffu ve'n-neşirde aktarılan birden fazla şeyin, nitelendirilmeleri belirtilmezken taksimde belirtilmek üzere nitelendirilirler.

Konunun anlaşılması amacıyla Kazvî'nin Mutelemmis'ten (öl. 569?) vermiş olduğu şâhidi burada da sunuyoruz.¹²⁴

ولا يُقيم على ضميم يُرادُ به إلا الأذلان: عَيْرُ الْحَيِّ، والوتدُ
هذا على الحَسَفِ مَرْبُوطٌ بِرَمَّتِهِ وذا يُشَجُّ فَلَا يَرْتِي لَهُ أَحَدٌ

İki zelil: kabilenin eşeği ile çadırın kazığı hariç kimse isteyerek zülme katlanmaz.
Eşek, ipliyle haksızlığa bağlanmıştır (tamamen haksızlığa uğrayandır). Kazık ise başı yarılırken kimse ona ağlamaz.¹²⁵

9.1.13. el-Cem' ma'a't- tefrîk

el-Cem' ma'a't- tefrîk (الجمع مع التفريق), iki ayrı şeyi, aynı şeyin hükmüne farklı yönleri açısından sokmaktır.¹²⁶ Kirmâstî bu tanımı sözleriyle birlikte Kazvî'den almıştır. Konunun anlaşılması için Kazvî'nin Vatvât'tan vermiş olduğu şâhidi sunuyoruz.¹²⁷

فَوَجْهُكَ كَالنَّارِ فِي ضَوْئِهَا وَقَلْبِي كَالنَّارِ فِي حَرِّهَا

Senin yüzün, ışığı açısından ateşe benzer. Benim kalbim ise sıcaklığı bakımından benzer.

¹²² el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹²³ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 270.

¹²⁴ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 270.

¹²⁵ Cerîr b. Abdulmesîh ed-Dubâi el-Mutelemmis, *Dîvânu Mutelemmis ed-Dubâi*, nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî (Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye Kahire, 1970), 208-211.

¹²⁶ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹²⁷ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 270.

Reşiduddîn Vatvât, sevgilisinin yüzünü ile kalbini ateşe benzetmesi bakımından cemî' ettiğini daha sonra benzemete yönleri bakımından (sevgilinin yüzünü, ateşin ışığına kendi kalbini ise ateşin sıcaklığına benzetmesi açısından) ayırdıklarını belirtmiştir.¹²⁸

9.1.14. el-Cem' ma'a't-taksîm

el-Cem' ma'a't-taksîm (الجمع مع التقسيم), aynı hüküm altında toplananları, kısımlara ayırmak ya da farklı kısımlara ayrılanları, aynı hüküm altında toplamaktır.¹²⁹ Bu tanım da Kirmâstî, Kazvîni'yi takip etmiştir.¹³⁰

Kazvîni'nin de yaptığı gibi aynı hüküm altında toplananları, kısımlara ayırmak için Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin (öl. 354/965) şu beyitlerini şâhid olarak sunuyoruz.¹³¹

حَتَّى أَفَامَ عَلَى أَرْبَاضٍ حَرَشَنَةٍ تَشَقَّى بِهِ الرُّومُ وَالصُّلْبَانُ وَالْبَيْعُ
لِلسَّبَبِي مَا نَكَّحُوا وَالْقَتْلُ مَا وَلَدُوا وَالنَّهْبُ مَا جَمَعُوا وَالنَّارُ مَا زَرَعُوا

[*Seyfu'd-devle el-Hamdânî* (öl. 356/967)], *Harşene* (Malatya civarında muhkem bir kale idi) bölgesine girince Rumlar, Hristiyanlar ve Yahudiler perişan oldu;

Eşleri cariyeye oldu, evlatları öldürüldü, mallarına el konuldu ve ekinleri yakıldı.

Farklı kısımlara ayrılanları, aynı hüküm altında toplamak için ise Hassân b. Sâbit'in (öl. 60/680 [?]) şu beyitlerini şâhid olarak veriyoruz.¹³²

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا
سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرٌ مُّحَدَّثَةٌ إِنَّ الْخَلَائِقَ - فَاغْلَمَ - شَرُّهَا الْبِدْعُ

¹²⁸ Vatvât, *Hadâ'iku's-sihr fi dekâiki's-şi'r*, 179-180.

¹²⁹ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹³⁰ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 271.

¹³¹ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 271.

¹³² el-Kazvîni, *el-İdâh*, 271.

Öyle bir millettir ki savaşılırsa, düşmanlarına zayıat verirler. Taraftarlarına da fayda vermek istediklerinde onları ihya ederler.

Karakterleri olan söz konusu davranışlar sonradan edinmiş değiller. Bilmeniz gerekir ki karakterlerin en kötüsü sonradan edinmiş olanlardır.¹³³

Kazvîni, bu minvalde el-Cem' ma'a't- tefrîk ve't-taksîm (الجمع مع التفریق) adını altında başka bir kısma da yer vermiş ve şâhid olarak Hûd sûresinin 105-108 âyetlerini göstermiştir.¹³⁴

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ. فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ. خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَلَا الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ. وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَلَا الْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ.¹³⁵

(يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ) âyetinde geçen (نَفْسٌ) kelimesinde "Cem" vardır. Çünkü farklı anlamlara gelme ihtimali olan bir sözcük olup söz konusu ihtimalleri ihtiva etmektedir. Hemen âyetin devamında (فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ) ifadesinde "tefrîk" vardır. Çünkü (شَقِيٌّ) ve (سَعِيدٌ) olarak ayrılmıştır. Devamında yer alan (فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا) ibaresinde ise "taksîm" vardır.¹³⁶

9.1.15. et-Tecrîd

¹³³ Hassân b. Sâbit, *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, nşr. Abdullâh Senda (Beyrut: Dârulmaârif, 2006), 156.

¹³⁴ el-Kazvîni, el-İdâh, 272.

¹³⁵ Hûd 11/105-108.

¹³⁶ el-Kazvîni, el-İdâh, 272. Bu âyet için ayrıca bkz, Mehmet Kılıçarslan, *İlâhî Kelâmın Müstesna Grameri* (Ankara: İlahiyat, 2023), 113.

et-Tecrîd (التجريد), bir özelliğe sahip bir şeyden aynı özelliğe sahip başka bir ifadenin, mübâlağa amacıyla türetilmesidir.¹³⁷ Örneğin:

لِي مِنْ فُلَانٍ صَدِيقٌ حَمِيمٌ

*Falancadan samimi bir dostluğum var.*¹³⁸

Burada "falancadan samimi bir dostluğum var" demek, onunla o kadar samimi bir dostluğum var ki adeta o dostluktan yeni bir dostluk türemiş görüntüsü verilmek istenmiştir.¹³⁹

9.1.16. el-Mezhebu'l-Kelâmî

el-Mezhebu'l-Kelâmî (المذهب الكلامي), kelâmcıların yöntemiyle isteğini delillendirmektir.¹⁴⁰ Örneğin:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.¹⁴¹

9.1.17. Te'kîdu'l-medh bi mâ yuşbihu'z-zemm

Yermek gibi görünür bir şekilde övgüyü pekiştirmektir.¹⁴² Konunun anlaşılması için Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî'nin de (öl. 745/1345) Nâbiga ez-Zubyânî'den (öl. 604 [?]) göstermiş olduğu şu beyti şâhid olarak veriyoruz.¹⁴³

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُبُوفَهُمْ بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ

¹³⁷ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹³⁸ Muhammed b. Muzaffer el-Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, nşr. Muhammed Hâşim Mahmûd (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007), 670.

¹³⁹ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 274.

¹⁴⁰ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹⁴¹ el-Enbiyâ 21/22.

¹⁴² el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹⁴³ el-Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, 687.

Orduların çarpışması sonucunda kılıçlarında oluşan körelme dışında ayıpları yoktur.¹⁴⁴

9.1.18. Te'kîdu'z-zemm bi mâ yuşbihu'l-medh

Övgü gibi görünür bir şekilde yermeyi pekiştirmektir. Örneğin: (فُلَانٌ) "Falanca ahlaksızdır. Ama cahildir."¹⁴⁵ Görüldüğü üzere sanki "ama" dan sonra olumlu bir yönü dile getirilecekmiş gibi görünse de tekrar olumsuz bir özelliği aktarılmıştır üstelik dikkat çekilmiş bir şekilde. Böylece yermek pekiştirilmiştir.

9.1.19. el-İdmâc

el-İdmâc (الإدماج), başka bir mesaj ihtiva eden bir içeriği kapsayan ifade-dir.¹⁴⁶

أَعْدُ بِهَا عَلَى الدَّهْرِ الدُّنُوبَا أَقَلِّبُ فِيهِ أَجْفَانِي كَأَنِّي

İçinde göz kaplarımı sürekli hareket ettiriyorum, sanki zamanın günahlarını sayıyormuşum.¹⁴⁷

"İçinde göz kaplarımı sürekli hareket ettiriyorum" ifadesiyle gecenin uzunluğunu belirtmek istemiştir. Oysa devamında gelen "sanki zamanın günahlarını sayıyormuşum" ifadesiyle zamandan şikayetçi olduğunu aktarmıştır. Böylece vermek istediği "zamandan şikayetçi oluşunu" mesajını bir nevi kamufle etmiştir.

9.1.20. et-Tevcîh

¹⁴⁴ ez-Zubyânî Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye en-Nâbîga, *Dîvânu'n-Nâbîga ez-Zubyânî*, nşr. 'Abbâs 'Abdussâtîr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 32.

¹⁴⁵ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171; el-Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, 690.

¹⁴⁶ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 171.

¹⁴⁷ Ahmed b. Huseyn el-Cu'fî Ebu't-Tayyib Mutenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî* (Beyrut: Dâru Beyrut, 1983), 194.

Muhtemelu'd-diddayn (مُحْتَمَل الضدين) olarak da isimlendirilen el-Tevcîh (التوجيه), iki farklı anlama gelebilen bir sözün aktarılmasıdır.¹⁴⁸ Kazvîni ise tevcihi: "farklı iki ayrı anlamda anlaşılacak biçimde dile getirilen sözdür" şekilde tanımlayarak tek gözü kör olan birine: "keşke iki gözü de aynı olsaydı" demek olan Beşşâr b. Burd'un (öl. 167/783-84) şu beytini örnek olarak vermiştir.¹⁴⁹

خَاطَ لِي عَمْرُو قَبَاءَ لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءَ

Amr bana bir kaftan dikti. Keşke iki gözü de aynı olsaydı.

9.1.21. el-Hezl

Kirmâstî, el-Hezl (الهزل) kavramını, "gerçeği ima eden mizahtır" şeklinde tanımlamış ve örnek olarak şu beyti göstermiştir.¹⁵⁰

وَالْبَيْنُ هَا زَلْنِي بِالْجِدِّ حِينَ رَأَى دَمْعِي وَقَالَ: تَبَّرَدُ أَنْتَ بِالْدِيمِ

Ayrılık, gözyaşlarımı görünce gerçeği kasteder mizah şeklinde bana dedi ki: Sen de bu yağmurla serinle!¹⁵¹

9.1.22. Tecâhulu'l-'ârif

Kirmâstî, Tecâhulu'l-'ârif (تجاهل العارف) kavramını, "bir nükte (azarlama gibi) amacıyla bilinen bir şeyi bilinmiyormuş gibi aktarılması", "övgünün abartılması", "yerginin abartılması" ve "sevgede hedef şaşırtma" şeklinde tanımlamış ve örnek olarak şu beyitleri göstermiştir.¹⁵² Kazvini, bir nükte amacıyla bilineni bilmiyormuş gibi ifade edilmek için Leyla bint Tarîf'in (öl. 200/815) şu beytini göstermiştir.¹⁵³

¹⁴⁸ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 172.

¹⁴⁹ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 284.

¹⁵⁰ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 172.

¹⁵¹ İbn Hicce, *Hizânetu'l-edeb*, 2/19.

¹⁵² el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 172.

¹⁵³ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 285.

أَيَا شَجَرَ الْحَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا؟ كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ

Ey Habur'un ağacı! yaprakların neden duruyor? Sanki İbn'i-Tarîf için üzülmemişsin.

Görüldüğü üzere şair, ağaca, “Sanki İbn'i-Tarîf için üzülmemişsin” diyerek “tecâhulu'l-ârif” sanatı kullanmıştır. Başka bir ifadeyle ağacın yas tutamayacağını bilmesine rağmen bilmiyormuş gibi davranmıştır.

9.1.23. el-Kavlu bi'l-Mûcib

Belâgat kaynaklarında uslûbu'l-hakîm (أسلوب الحكيم) şeklinde de ifâde edilen bu sanat,¹⁵⁴ Câhiz (öl. 255/869) tarafından isim verilmeden aktarılmıştır. Sekkâkî (öl. 626/1229), ilk olarak uslûbu'l-hakîm olarak adlandırmıştır. İbn Ebi'l-İsba' (öl. 654/1256) ise el-Kavlu bi'l-Mûcib (القول بالموجب) şeklinde isimlendirmiştir. Kazvînî (öl. 739/1338), isimlendirme konusunda Sekkâkî'yi değil İbn Ebi'l-İsba'i takip etmiştir.¹⁵⁵ Kirmâstî, diğer kavramlarda olduğu gibi hem isimlendirme hem de tanım konusunda Kazvînî'ye uymuş ve “el-Kavlu bi'l-Mûcib” olarak ifâde etmiştir.¹⁵⁶ Kirmâstî de Kazvînî gibi el-Kavlu bi'l-mûceb sanatını iki kısma ayırarak tanımlamıştır. Birinci kısmı, “muhâtabın, hüküm ispat etmek için kelâmında bir sıfat kullanması, senin de muhâtabın hükmünün sübûtu hakkında bir itiraz getirmeksizin o sıfatı başka bir şey için getirmendir” şeklinde tanımlamış ve örnek olarak şu âyeti göstermiştir.¹⁵⁷

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ
وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

¹⁵⁴ İbn Hicce, *Hizânetu'l-edebe*, 2/269.

¹⁵⁵ Muhammed Emin Görgün, *Hadislerde Üslûbu'l-Hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2018), 43-44.

¹⁵⁶ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 172.

¹⁵⁷ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 172; Görgün, *Hadislerde Üslûbu'l-Hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği*, 44.

Onlar: Andolsun, eğer Medîne'ye dönersek, üstün olan, zayıf olanı oradan mut-
laka çıkaracaktır, diyorlardı. Halbuki asıl üstünlük, ancak Allah'ın, Peygamberinin ve
müminlerindir. Fakat münafıklar bunu bilmezler.¹⁵⁸

Kirmâstî ikinci kısmı da Kazvîni gibi "başkasının kelâmındaki bir lafzı, o lafza
ihtimali olan bir karîne zikrederek, kastettiğinin dışında bir manaya hamletmektir"
şeklinde tanımlamıştır.¹⁵⁹ Konunun anlaşılması için Kazvîni tarafından örnek
olarak gösterilen İbn Haccâc'ın bu sözüne bakmakta fayda vardır.

قُلْتُ: ثَقَلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مِرَارًا قَالَ: ثَقَلْتُ كَاهِلِي بِالْأَيَادِي

قُلْتُ: طَوَّلْتُ، قَالَ: لَا، بَلْ تَطَوَّلْتُ، وَأَبْرَمْتُ، قَالَ: حَبَلٌ وَدَادِي

Dedim ki: "Sık sık geldiğimden sana yük oldum." Dedi ki: "Evet, omuzlarıma
nimetlerle yük oldun." Dedim ki: "Uzattım," dedi ki: "Hayır, aksine lütufta
bulundun." Dedim ki: "Usandırdım," dedi ki: "Dostluğumun bağlarını sağlam-
laştırdın."¹⁶⁰

9.1.24. el-İttirâd

Sözlükte ardışık gelmek ve akmak manalarında kullanılan ittirâd (الإِطْرَاد) kavramı,¹⁶¹ belâgat ilminde ise konuşmanın ardışık ve akıcı olarak aktarıl-
masıdır.¹⁶² Kirmâstî ittirâdı da Kazvîni gibi "övülen veya başka birinin ismi ile
babalarının isimlerini kronolojik olarak aktarılmasıdır" şeklinde
tanımlamıştır.¹⁶³ Mevzunun anlaşılması amacıyla Rabî'a b. Sa'd'ın (öl.?), oğlu

¹⁵⁸ el-Münâfikûn 63/8.

¹⁵⁹ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 172; el-Kazvîni, *el-İdâh*, 287; Görgün, *Hadislerde Üslûbu'l-Hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği*, 45.

¹⁶⁰ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 287.

¹⁶¹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullâh Alî el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Haşîm Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2003), 4/2653.

¹⁶² Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tetavurruh* (Irak: Matba'atu'l-mecma'u'l-ilmî el-İrâkî, 1983), 1/221-222.

¹⁶³ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 173; el-Kazvîni, *el-İdâh*, 288.

Zu'âb'ın (öl. ?) öldürülmesi üzerine mersiye şeklinde söylemiş olduğu ve Kazvîni tarafından bu konu için şahid olarak verilen şu beyte bakılabilir.¹⁶⁴

إِنَّ يَفْتُلُوكَ فَقَدْ نَلَلْتَ عُرُوشَهُمْ بَعِثَبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ شَهَابٍ

Seni öldürmüş olabilirler ama sen de Şihâb'ın oğlu olan Hâris'in oğlu 'Utaybe'yi öldürerek onların saltanatını yıkmıştın.¹⁶⁵

Sonuç

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* isimli eserinde bedî' ilminin el-muhassinât el-ma'neviyye kapsamında; el-Mutâbaka, Murâ'âtü'n-nazîr, el-İrsâd, el-Müşâkele, el-Aks ve't-Tebdîl, er-Rucû', et-Tevriyye (el-İbhâm), İstihdâm, el-Leffu ve'n-neşir, el-Cemî', et-Tefrîk, et-Taksîm, el-Cem' ma'a't- tefrîk, el-Cem' ma'a't-taksîm, et-Tecrîd, el-Mezhebu'l-Kelâmî, Te'kidu'z-zemm bi mâ yuşbihu'l-medh, el-İdmâc, et-Tevcih, el-Hezl, Tecâhulu'l-ârif, el-Kavlu bi'l-Mûcib ve el-İttirâd olmak üzere toplamda 24 bedî'î üsluptan bahsetmiştir.

Kirmâstî, bedî'î üslupları tanımlarken klasik belâgat âlimlerinden farklı bir yol ve yöntem izlemediği, özellikle Kazvîni'nin tanım ve yöntemleri kullandığı görülmüştür. Aynı şekilde Kazvîni tarafından gösterilen şahid ve örneklerden de istifa edildiği tespit edilmiştir. Bununla beraber dönemin yaygın farklı disiplinlerinde eserler kaleme aldığına bakılırsa, yazar belâgat konusunda bihaber olmadığını ve bu konuda da payidar olduğunu göstermiştir. Dönemin medreseleri için bir ders kitabı mahiyetinde olduğu düşünülürse kendi döneminde bilim dünyasına kayda değer bir hizmet yaptığını ekleyebiliriz. Yazarın tarihimizin bir parçası olması hasebiyle çalışmada, söz konusu eseriyle beraber yeni bir perspektif dahilinde günümüz okuyucuların dikkatine yeniden hatırlatılması önem arz ettiği ve geçmişten istifade edilerek geleceğe ışık tutacağı kantatını taşıyoruz.

Kaynakça

¹⁶⁴ el-Kazvîni, *el-İdâh*, 288.

¹⁶⁵ el-Kirmâstî, *el-Muhtâr*, 173; el-Kazvîni, *el-İdâh*, 288.

- Agah, Mustafa - Aktaş, Sahip. "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserler" 12 (2018), 211-250.
- Aktaş, Sahip. Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı, Eserleri ve el-Muntehab Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, 2019.
- 'Amr b. Ma'dikerib, Ebû Sevr ez-Zubeydî. Şi'ru Amr b. Ma'dikerib ez-Zubeydî. nşr. Mattâ' et-Terâbîşî. Dimaşk: Mecma'î'l-lugati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1985.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. Hediyyetu'l-'ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1951.
- Bağdâdî, İsmail Paşa el-. Hediyyetu'l-'ârifîn esmâu'l-mu'ellifîn ve âsâru'l-musannifîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1951.
- Baltacı, Cahid. XV – XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Ebû Nuvâs, el-Hasen b. Hâni'. Dîvânu Ebî Nuvâs. nşr. Behcet Abdulgafûr el-Hadisî. Abu Dabi: Dâru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 2010.
- Ebu'l-Atâhiye, İsmâil b. el-Kâsım. Dîvânu Ebu'l-Atâhiye. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed el-. Kitâbu'l-'ayn. nşr. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Gazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-. el-Kevâkibu's-sâ'ire bi-menâkibi a'yâni'l-mi'eti'l-'âşire. nşr. Halil Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.
- Görgün, Muhammed Emin. Hadislerde Üslûbu'l-Hakîm Sanatı ve Buhârî Örneği. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2018.
- Halhâlî, Muhammed b. Muzaffer el-. Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh. nşr. Muhammed Hâşim Mahmûd. Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007.
- Hamevî, Yakût el-. Mu'cemu'l-udebâ'. nşr. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

- Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. nşr. Abdullâh Senda. Beyrut: Dâru'l-maârif, 2006.
- İbn Hicce, Ebû Bekr b. Alî b. Abdullâh el-Hamevî. *Hizânetu'l-edeb ve gayetu'l-ereb*. nşr. Kevkeb Deyâb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 2. Basım, 2005.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Umer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Me'ârif, 7. Basım, 1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. Abdullâh Alî el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Haşîm Muhammed eş-Şâzelî. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2003.
- İbn Ma'sûm, Sadruddîn el-Medenî. *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*. nşr. Şâkir Hâdi Şukur. 7 Cilt. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1968.
- İbnu'l-İmâd, Şihâbuddîn Abdulhayy b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*. nşr. Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmut el-Arnâvût. 10 Cilt. Dımaşk/Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1992.
- İbnu'l-Mu'tezz, Ebu'l-'Abbâs 'Abdullâh. *Kitâbu'l-bedî'*. nşr. İrfân Matarcî. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012.
- İbnu'n-Nâzım, Bedruddîn b. Mâlik. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. Husnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1989.
- İbnu'r-Rûmî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abbâs b. Cureyc. *Dîvânu İbnu'r-Rûmî*. nşr. Ahmed Hasan Besec. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2002.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed el-. *Subhu'l-a'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ'*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1922.
- Kaplan, İlyas. "Kirmastî'nin el-Vecîz Adlı Kitabı ve Tahlili". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2022), 135-146.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman, vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâ't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh. *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu. 6 Cilt. İstanbul: Yıldız Şirketi, 2010.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân Celâluddîn el-. *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâga*. nşr. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kehhâle, 'Umer Rîdâ. *Mu'cemu'l-muellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1957.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Îlâhî Kelâmın Müstesna Grameri*. Ankara: İlâhiyat, 2023.
- Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin el-. *el-Muhtâr fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. nşr. Leyla Alî 'Ammâr. Khums: el-Markîb Üniversitesi, 2012.
- Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin el-. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*. nşr. es-Seyyid Abdullatîf Kessâb. Kahire: Dâru'l-Hudâ, 1984.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy el-Leknevî el-Hindî el-. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedruddîn Ebu'l-Firâs en-Na'sânî. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1906.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavurruh*. 3 Cilt. Irak: Matba'atu'l-mecma'u'l-ilmî el-İrâkî, 1983.
- Mutelemmis, Cerîr b. Abdulmesîh ed-Dubaî el-. *Dîvânu Mutelemmis ed-Dubaî*. nşr. Hasan Kâmil es-Sayrafî. Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye Kahire, 1970.
- Mutenebbî, Ahmed b. Huseyn el-Cu'fî Ebu't-Tayyib. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1983.
- Öge, Furkan Ramazan. *İmparatorluk Çağında Osmanlı Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: 15-16. Yüzyıl*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Özalp, Mehmet Sıddık. *Bedruddîn b. Mâlik ve Belâgat İlmindeki Yeri*. 1 Cilt. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Subkî, Bahâuddîn es-. *'Arûsu'l-efrâh fî şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l'asriyye, 2003.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devlet'l-Osmâniye*. b.y, ts.

- Tebrîzî, Ebû Zekerîya Yahya b. Ali eş-Şeybânî et-. *Şerhu Dîvânı Ebî Temmâm*. nşr. Râcî el-Esmer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- Tuğlacı, Pars. *Osmanlı Şehirleri*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1985.
- Unan, Fahri. "Pâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Vatvât, Reşîduddîn Muhammed b. Muhammed. *Hadâ'iku's-sihr fî dekâiki's-şi'r*. çev. İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî. Kahire: el-Merkezu'l-kavmî li't-tercume, 2. Basım, 2009.
- Yerinde, Adem. "Belagat İlminde Müşâkele Sanatı". *Usul İslam Araştırmaları* 30/30 (2018), 7-30.
- Zeyyât, Ahmed Hasen ez-. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Ziriklî, Hayruddîn ez-. *el-A'lâm kâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zubyânî, ez-, Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye en-Nâbiga. *Dîvânu'n-Nâbiga ez-Zubyânî*. nşr. 'Abbâs 'Abdussâtir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1996.
- Zuheyr b. Ebî Sulmâ el-Muzenî. *Dîvânu Ebî Sulmâ*. nşr. Alî Hasen Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 107-143

Klasik Arap Mersiyesinde Sıra Dışı Bir Tema: Tâziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumu

An Extraordinary Theme in Classical Arabic Elegy Poetry: Joint-Presentation of Condolence and Celebration

Mehmet Şirin ALADAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı ABD,

Assist. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University,

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

msirinaladag@yyu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1549-2223

DOI: 10.47424/tasavvur.1433553

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Aladağ, Mehmet Şirin. "Klasik Arap Mersiyesinde Sıra Dışı Bir Tema:

Tâziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumu". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1

(Haziran 2024): 107-143. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1433553>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İnsanoğlu ölümle tanıştığından bu yana, ölülerine ağıt yakmış, onlar için ağlamış ve hüznünü dile getirmek için şiirler, nesirler dizmiştir. Buradan hareketle ağıt yakmanın tarihi, insan hayatındaki acı ve trajediler kadar eskiye dayanmaktadır. Arap şiirinde ilk mersiye kasidesinin belirlenmesi zor olmakla beraber mersiye'nin şiir konuları içerisinde en eski türlerden biri olduğu söylenebilir. Hüzün ve sevinç insanın fitratında yer alan önemli iki duygudur. İnsan çoğu zaman bu iki duyguyu ayrı ayrı yaşarken bazen de aynı anda yaşayabilmektedir. Bu durumun yansımalarını edebî eserlerde görmek mümkündür. Emevîler döneminde hilâfetin babadan oğula intikal eden bir yapıya dönüşmesi, Arap edebiyatında bazı değişim-dönüşümleri beraberinde getirmiş ve yeni edebî türlerin doğmasında etkili olmuştur. Bu türlerden biri, mersiye gibi edebî mahsullerde aynı anda taziye ve tebriği yani hem hüznü hem de sevinci dile getirmektir. Arap edebiyatında mersiye'nin bu türü, iki zıt temayı aynı anda ifade etme sanatı olan *iftinâna* karşılık gelmektedir. İftinân sanatı, kavramsal düzeyde daha önce var olmakla birlikte terim olarak ilk defa İbn Ebû'l-İsba' tarafından literatüre kazandırılmıştır. Mersiye'nin söz konusu çeşidini oluşturan ve genellikle hazırcevaplık yetisine sahip kişilerin dudaklarından dökülen bu etkileyici örnekler, sahip oldukları yüksek edebî kalite sayesinde birçok açıdan tetkik edilmeye değerdir. Hüznün ve sevincin bir arada dile getirilmesinden dolayı sıra dışı bir temaya bürünen bu konuya dair edebî malzeme, kaynaklarda dağınık biçimde yer almaktadır. Günümüze intikal eden örneklerden tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sanatın muhatabı genelde yönetici zümredir. Kaynaklarda yer alan örnekler incelendiğinde çeşitli vesilelerle tek bir ifadeye taziye ve kutlamanın sığdırıldığı görülmektedir. Dil ve edebiyat açısından ustalık ve hazırcevaplık yeteneğini gerektiren bu durumlar şair ve ediplere hüner ve yeteneklerini sergilemek için fırsat sunmaktadır. Çoğunlukla halife, melik, emir ve diğer devlet adamlarına yönelik olan bu olgu, saray muhitlerinde cereyan etmektedir. Emevîler döneminde ortaya çıkan bu sanatı, şiir ve nesirde ilk defa uygulayanın kim olduğu hususunda kaynaklarda farklı bilgiler yer alır. Çalışmada ilgili türe dair kaynaklarda dağınık biçimde bulunan örnekler analiz edilmiştir. Klasik Arap edebiyatında özel bir tema niteliğini taşıyan taziye ve tebrik dileklerinin bir arada dile getirildiği şiir ve nesir formundaki bu örneklerin muhtelif açılardan ana-

lizi makalenin temel hedefidir. Emevîler devrinde ortaya çıkan, biçim ve içerik olarak kendine has özellikleri olan bu edebî türün, örnekler üzerinden önemi vurgulanmış ve Arap edebiyatındaki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Konuya dair müstakil bir çalışmanın olmaması makalenin özgünlüğünü ortaya koymakta ve söz konusu edebî türün gelişimini anlama ve değerlendirme noktasında alana katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışma nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine dayalı olarak yürütülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili Belagati, Mersiye, İftinân, Taziye, Tebrik.

Abstract

Mankind have lamented for their deaths since their existence, wept for them and written poems and proses to utter their sorrows. Thus, history of lamenting goes back as far as the pain and tragedies occurring in their lives. Although it is challenging to determine the date of first elegy poem, it can be said that elegiac is one of the oldest genres among the poems. Sadness and joy are the two important emotions in human nature. Humans mostly experience two feelings separately; yet sometimes together at the same time. It is possible to see reflections of this in some literary works. During the Umayyad period, the transformation of the caliphate into a structure inherited from father to son brought about some changes and transformations in Arabic literature and led to the birth of new literary genres. One of these types, elegy, is to express condolence and celebration at the same time, that is, both sadness and joy, in literary works. In Arabic literature, this type of elegy is considered a type of *iftinâ*, the art of expressing two opposing themes at the same time. Although the art of *iftinân* had existed at a conceptual level before, it was first brought into the literature terminologically by Ibn Abi al-Isba'. These impressive examples, which constitute the type of elegy in question and are generally expressed by people with quick wit, are worth examining in many respects, thanks to their high literary quality. Literary material on the subject, which has an extraordinary theme due to sadness and joy being expressed together, is scattered in the sources. As far as we can determine from the examples that have survived so far, the addressees of this art are generally the administrative groups. When the examples in the sources are examined, it is seen that condolence and celebration are combined into a single expression on various occasions. These situations, which require mastery and quick wit in terms of

language and literature, offer poets and writers the opportunity to display their skills and talents. This phenomenon, which is mostly directed to caliphs, princes, emirs and other statesmen, takes place in palace circles. There is different information in the sources about who was the first person to apply this art, emerging during the Umayyad period, in poetry and prose. In this study, samples of the relevant species found scattered in the sources will be analyzed. The main goal of the article is to analyze from various perspectives these examples in poetry and prose form, where condolences and congratulations, which are a special theme in classical Arabic literature, are expressed together. The importance of this genre, which emerged during the Umayyad period and transformed into a literary structure with its own characteristics in terms of form and content, will be emphasized through examples and its place in Arabic literature will be tried to be revealed. The absence of a separate study on the subject reveals the originality of the article and is thought to contribute to the field in terms of understanding and evaluating the development of the literary genre in question. The study will be conducted based on document analysis, which is one of the qualitative research methods.

Keywords: Arabic Language Rhetoric, Elegy, İftinân, Condolence, Celebrations.

Giriş

Edebiyat, milletlerin kültürlerini yansıtan temel araçlardan biridir. Öteden beri birçok millet gibi Araplar da acılarını paylaşmak, gönüllerini teselli etmek adına musibete uğrayanlara yönelik kimi zaman şifahen kimi zaman da yazılı olarak şiir veya nesir formatında taziyelerini sunmuşlardır. Bu doğrultuda gelişen mersiye, alan kaynaklarının tamamında Arap şiirinin medih, hiciv, mersiye, gazel ve tasvir şeklinde tasnif edilen beş ana temasından biri olarak zikredilmiştir.¹ Klasik Arap mersiyesi üç ana bölüme ayrılır. Bunlardan birincisi, ölen kişinin kaybından duyulan acı ve üzüntünün dile getirildiği ağlama bölümü (nedb, nevh); ikincisi, erdemlerinin sıralandığı övgü bölümü (te'bîn); üçüncüsü ise duyulan acılara katlanmanın tavsiye edildiği sabır ve

¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *Dîvânü'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/91.

azâ' bölümüdür.² Bu konuda şair ve ediplerce yazılan kaside ve mektuplar kaynaklarda veri olarak sabittir. Taziye dileklerini içeren söz konusu kaside ve mektuplarda çoğunlukla sabır tavsiyesinde bulunmak, cennet ve ahiretteki sevabı hatırlatmak ve ölünün iyi yönlerini dile getirmek gibi temalar üzerinde duruluyordu. Etkili olabilmesi için ilgili mektuplarda yer yer konuya dair âyet, hadis, kelâm-ı kibâr ve şiir örneklerinden istifade ediliyordu. Kimi zaman sadece âyet, şiir yahut veciz bir sözle temessül edilerek taziye sunulurdu. Bunun yanı sıra, vicdani boyutundan dolayı mersiye, duygu yüklü, hayalden uzak ve doğruluk payı en fazla olan şiir konularının başında gelmekteydi. Aynı şekilde ihvâniyyât (dostluk ve arkadaşlık yazışmaları) kapsamında değerlendirilen yeni bir makama atanma, evlilik ya da çocuk sahibi olma, kabileden bir şairin yetişmesi, savaşta zafer kazanılması, hac farizasını yerine getirme, İslâm dinine girme, dinî ve ulusal bayramlar gibi türlü münasebetlerle insanlar tebrik edilmiştir.³ Ölüye üzülmek, onun için hüznü dile getirmek kadar doğal bir şey yoktur. Hangi statüde olursa olsun insan, ölüm karşısında acı duyar ve ölen kişiye üzüdür. Çeşitli vesilelerle birini kutlamak da son derece tabii bir durumdur. Ancak ilginç olan, taziye ve tebrik gibi birbirine zıt iki temayı aynı ifadede birleştirmektir. İhvâniyyât kapsamına giren taziye ve tebrik örnekleri genelde yöneticilerin tebasından biriyle, halktan birinin yöneticisiyle ya da eşit konumdaki kimselerin birbirleriyle yazışmaları şeklinde görülmektedir.⁴ İhvâniyyât türünü de içine aldığından samimi ilişkiler içinde bulunulan kişiye hem taziye hem tebriği içeren bu uygulamaya sevk eden başlıca etkenler muhatabı etkilemek, ifadeleri renklendirmek, üslûba güzellik katmak ve konuşmayı çekici kılmak şeklinde belirtilebilir.

² Şevkî Dayf, *er-Rișâ'* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955), 5, 6; M. Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215.

³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 3/78-84; 'Askerî, *Dîvânü'l-me'âni*, 1/92-102; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Sihri'l-belâğa fî sîrri'l-berâ'a*, thk. Abdüsselâm el-Havfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 91-103; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî el-Husrî, *Zehri'l-âdâb ve şemerü'l-elbâb*, thk. Selâhaddin el-Hevvârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001), 4/239-244; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fînnüni'l-edeb*, thk. Müfid Kumeyha vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 5/123-133.

⁴ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ fî şinâ'ati'l-inşâ'* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1922), 9/5, 80; Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerden Mencek Paşa ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 206.

Şiir ve nesir şeklindeki sadece taziye ya da tebrik metinlerine dair bilgileri aktaran kitapların ve özellikle *et-Te'âzî* ve *et-Tehânî* gibi özel bölümlerin olması, konu hakkında zengin bir malzemenin varlığını ortaya koymaktadır.⁵ Bununla birlikte aynı ifadeye yer alan taziye ve tebrik örneklerini bir arada ve sade bir dille okuyucunun dikkatine sunan ayrı çalışmalara daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Klasik kaynaklar tarandığında satır aralarında değinmek ya da fark edilmeyecek alt başlıklar altında zikretmek dışında konuya özel bir önem atfedilmediği söylenebilir. Bu hususu konunun herhangi müstakil bir başlık altında ele alınmamasından anlamak mümkündür. Her ne kadar bu durumu söz konusu sanatın İbn Ebü'l-İsba' (öl. 654/1256) öncesi dönemde henüz terimleşme sürecinin tamamlanmadığına bağlama gibi bir düşünce hasıl olsa da bunun başka isimler adı altında ele alınmasına bir maninin olmaması, konuya ihtiyatlı yaklaşmayı pek mümkün kılmamaktadır.

Taziye ve tebrikleri aynı anda ihtiva eden şiir ve nesir kalıbındaki örnekler, Arap edebiyatında farklı açılardan üzerinde durulması gereken bir olgudur. Genel kültür ve edebiyat kaynakları yanında şiir divanlarında örneklerine sıklıkla rastlanabilecek bir tema olmasına rağmen çeşitli vesilelerle aynı metinde taziye ve kutlamaya yer verilmesi üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çerçevede çalışmada söz konusu edebî malzemenin tarihsel süreci, türleri, ortak ve farklı yönleri irdelenecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu temanın ülkemizde özel bir ilgiye konu olmamış olması, bu çalışmayı özgün bir niteliğe büründürmektedir.

1. Taziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumu

Taziye ve tebrikleri aynı ifadeye sığdırmak, zıt temaları kaynaştırma noktasında sıra dışı bir uygulama olup bunda ustalaşmak şeffaf mizaç ve ince bir edebî hassasiyet gerektirir. Nitekim kaynaklarda belirtildiği üzere iftinân sanatı türleri içerisinde taziye ve tebriği manzum kelimada birleştirmek, aralarındaki aşırı çelişki nedeniyle diğer söz sanatlarını birleştirmekten daha zor

⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-Medâinî, *Kitâbü't-Te'âzî*, thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Bedrî Muhammed Fehd (Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1971), 11-12 neşreden giriş.

sayılmıştır.⁶ Meşhur edip ve tenkitçi İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (öl. 456/1064) konuyu ele alırken mersiye'nin zorluklarından birinin aynı ifadede taziye ve tebriği birleştirmek olduğunu belirtmesi, bu hususu göstermek açısından önemlidir.⁷ Bu konuda yer verilen en güzel örneklerden biri ilerleyen sayfalarda değinileceği üzere şair Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'nin (öl. 98/716), Muâviye'nin (öl. 60/680) oğlu Yezîd'e (öl. 64/683) yönelik taziye ve tebriğin ustalıkla kaynaştırıldığı konuşmasıdır. Abdullah b. Hemmâm, Yezîd'in yanına varıp taziye-tebriklerini sununcaya kadar durumun hassas ve karmaşık olması nedeniyle kimse taziyede bulunamamıştır. Abdullah b. Hemmâm bu konuşmasıyla taziye ve tebriklerini sunmaya gelen heyetlere konuşmak için kapıları açmıştır.⁸

Kaynaklarda farklı başlıklar altında örneklerine rastlanan ve iki zıt temayı bir arada sunmak şeklinde tanımlanan bu uygulama, teknik olarak bedî sanatlarından biri olan iftinân terimi kapsamında yer almaktadır. Kişinin konuşmasında farklı temaları işlemesi sanatsal olarak iftinân kavramıyla uyumludur. Bu nedenle söz konusu temaya geçmeden önce iftinân terimi ve sanatı hakkında bilgi verilmesi, literatürdeki anlamına değinilmesi faydalı olacaktır.

1.1. İftinân Sanatı

Etimolojik olarak iftinân kelimesi f-n-n/fenn kökünden iftiâl babından masdar olup sözlükte durum, çeşit, hayranlık, çeşitlilik, arzulamak, aldanmak, çok yönlülük, ustalık, konuşurken monotonluk yerine hareketli ve çeşitlilik arz eden bir anlatım tarzı kullanmak, konudan konuya geçmek, bir şeyin ilki, dal gibi manalara gelir.⁹ Sözlük anlamıyla bağlantılı olarak gazel-hamâset, medih-hiciv ve taziye-tebrik gibi iki farklı sanatı bir arada kullanmak anla-

⁶ Alî Sadrüddîn b. Muhammed el-Medenî İbn Ma'sûm, *Envârü'r-rebî' fî envâ'i'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şükr (Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1968), 1/323.

⁷ Ebû Alî el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/155.

⁸ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/155.

⁹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfî'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "fenn", 3/342-343; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali en-Neccâr (ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 67 1964), "fenn", 15/465.

mındaki iftinân kavramı, tefennün kavramından farklı olup zıt sanatların tek bir bağlamda uygulanmasından ibarettir. Kavramsal düzeyde daha önce var olmakla birlikte terimsel olarak ilk defa İbn Ebü'l-İsba'ın dile getirerek literatürde yer almasını sağladığı iftinân sanatı “konuşanın söz sanatlarından gazel-hamâse, medih-hicâ, tebrik-taziye gibi zıt iki sanatın bir beyit ya da bir cümlede kullanılması” olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Ünlü tarihçi Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn en-Nüveyrî (öl. 733/1333) iftinânı “şairin gazel-hamâset, medih-hicâ ve taziye-tebrik gibi iki farklı sanatı bir beyitte kullanması” olarak tanımlamışsa da bu sanata dair verdiği örnekler içerisinde nesir örneklerinin olması, bunun şiire has olmadığını göstermektedir.¹¹ Konuyu işleyen pek çok edebiyatçı ve âlimin şiir ve Kur'ân dışındaki nesir örneklerinin yanı sıra, vaad ile tehdit, müjde ile uyarı, taziye ile tebrik gibi iki zıt temayı bir arada içeren âyetlerden örnek vermeleri, bu hususu kanıtlamaktadır.¹² İftinân tanımını İbn Hicce el-Hamevî'den (ö. 837/1434) birebir alıntılamanın¹³ İbn Ma'sûm el-Medenî'nin (öl. 1120/1708) de iftinânı tanımlarken; aşk-hamaset, medih-hiciv, taziye ve tebrik gibi söz sanatlarından zıt iki sanatın bir veya birden fazla beyitte kullanılmasıdır, dedikten sonra devamında bunun nazma özgü olmayıp nesirde de uygulandığını açıkça belirtir.¹⁴ Bu konuda iftinâna yakın bazı sanatlardan da bahsedilmektedir. Bunlardan biri temzîctir. Bu sanatın iftinânla farkı iftinânda iki zıt sanatın, bunda ise iki zıt sanat ya da mananın bir arada zikredilmesi şeklinde belirtilmiştir.¹⁵

1.2. Taziye ve Tebriğin Bir Arada Sunumunun Tarihsel Süreci

Bilindiği üzere kimi zaman musibet ve mutluluğu gerektiren hadiseler aynı anda vuku bulabilir. Bu tür durumlar zeki ve yetenekli kimselere maharetlerini sergilemek için uygun zemin oluşturmaktadır. Öncesinden düşünsel

¹⁰ Ebû Muhammed Zekiyüddîn İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-Taḥbîr fî şinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Ḳur'ân*, thk. Hifnî Muhammed Şeref (Kahire: Lecnetü İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1963), 588.

¹¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 7/143.

¹² Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. Kevkeb Deyâb (Beyrut: Dâru Sâdır, 2005), 2/41-53; Muhyiddin ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve beyânüh* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 2011), 4/632-634.

¹³ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/41.

¹⁴ İbn Ma'sûm, *Envârü'r-rebî'*, 1/320.

¹⁵ İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/53.

bir hazırlığı gösteren örnekler olsa da, genellikle dil ve edebiyat açısından ustalık ve hazırcevaplık yeteneğine sahip olanlar taziye ve tebriği kaynaştırıp manzum ve mensur sözlere dökebilmişlerdir.

Kaynaklarda yer alan rivayet ve örnekler incelendiğinde tek ifadeye taziye ve tebriğin sığdırılması olgusunun, İslâm'dan sonra ortaya çıkmış mersiye türlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu türün genellikle önemli konumlara sahip kimselere yönelik uygulandığı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle bu sanat halife, melik, emir vb. devlet adamlarına yönelik olup saray muhitlerinde cereyan etmiştir. Kimi modern araştırmacılar tarafından, bunun, halifelere has bir tür olduğu ileri sürülmüştür.¹⁶ Nitekim halife ve meliklerden biri vefat ettiğinde veliahtlık verilen oğlu, babasının yerine geçip hilafet veya emîrlik makamını devralırdı.¹⁷ Bu durumda olan halifelerin sevinç ve hüznün gibi iki zıt duyguyu aynı anda yaşamış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bir yandan babasını kaybetmiş olmanın acısını ve hüznünü yaşarken diğer yandan hilafet makamına erişmenin sevinç ve gururunu yaşıyorlardı. İçlerinde şair, edip ve hatiplerin de yer aldığı heyetler, taziye ve tebriklerini bir arada arz etmek üzere yeni halifelerin yanlarına girerlerdi. Tam bu sırada durumu kurtarmak adına hayranlık ve memnuniyet uyandıracak pratik bir zekâ ve güçlü bir edebî müktesebata ihtiyaç duyuluyordu. Halin gereğine (muktezâ-yı hal) uygun bir şekilde ve üstün bir incelikle aynı sözde taziye ve kutlamayı başarılı bir şekilde birleştirmek, yetenekli şahsiyetlere münhasır bir durumdur. Bu minvalde bazı şahsiyetler, şiir ve nesri duygularına tercüman olacak şekilde kullanarak yetkinliklerini ve başarılarını gösteren nadide örnekler ortaya koymuşlardır. Taziye ve tebriğin bir arada dile getirilmesini gerektiren münasebetler, başta şairler olmak üzere edip ve hatiplere iki zıt temayı birleştirmek suretiyle iftînân sanatındaki maharetlerini ispatlama imkânı sağlamıştır.

Emevî ve Abbâsîler dönemlerinde yönetimin büyümesi nedeniyle törensel hitabet diyebileceğimiz saray ve benzeri meclislerde icra edilen hitabet türü gelişmiş, bu nedenle belli şahsiyetler ve heyetler; şikâyet etmek, ödül

¹⁶ Mustafâ Sâdık er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), 3/82.

¹⁷ Sâlim b. Saïd el-Bûsaïdî, *el-Câmi' fi'l-edebi'l-'Umânî* (Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2015), 2/341.

koparmak, tebrik etmek, başsağlığı dilemek ve vaaz vermek gibi çeşitli amaçlarla yönetici tabakasını oluşturan halifelere ve valilere gelmişlerdir.

Emevîler'le birlikte bilhassa veliahtlık müessesesinin de etkisiyle yönetimde saltanatın başlaması ve hilâfetin babadan oğula intikal eden bir mirasa dönüşmesi, edebiyatta bazı türlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu etki, mersiyelerde taziye ile tebriğin birleşmesini sağlamış, şair ve ediplere hüznün ve sevinç, karamsarlık ve ümit gibi zıt temaları bir şiire veya nesirden bir paragrafa sığdırma fırsatını vermiştir.¹⁸ Kaynaklardaki veri ve bilgilerden hareketle ilk defa bu dönemde bazı şair ve hatiplerin taziye ve tebriklerini birleştirdikleri anlaşılmaktadır. Zamanla bu gelenek mana açısından giderek genişleyen, malzeme bakımından zenginleşen ve ifade olarak kibar bir hal almıştır. Bu olgunun örneklerinin daha çok devlet ricali ve yönetici konumundaki kimselere yönelik olması, Arap edebiyatı tarihinin farklı dönemlerinde kimi edebî türlerde kendisini hissettiren siyaset-edebiyat ilişkisini kanıtlar niteliktedir. Kaynaklar Arap şiirinde bu geleneği ilk başlatanın kim olduğu konusunda farklı rivayetleri ihtiva etmektedirler. Kimi kaynaklarda bu kişi, Emevîler devri şairi Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî olarak geçmektedir. Onun Muâviye'nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu Yezîd'e hitaben söylediği ifadeler bu türün ilk örneğini teşkil eder.¹⁹ Başta Abbâsî devrinin ünlü şairlerinden Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]) ve Ebû Temmâm et-Tâî (öl. 231/846) gibi şairler olmak üzere pek çok şair onu izlemiş ve böylece bu konu müstakil edebî bir tema haline gelmiştir. Şiirin diğer bütün temalarında olduğu gibi bu tema da şiirle sınırlı kalmayıp zamanla nesir ve bilhassa hitabet alanında örneklerinin görülmesiyle birlikte genişlemiştir.

Ebü'l-Hasen el-Medâinî (öl. 228/843), taziye ve mersiyelere dair rivayetleri derlediği *Kitâbü't-Te'âzî* adlı eserinde Muâviye'nin ölümünden bahsederken Yezîd'e taziyelerini sunan Şam halkından Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî (öl. 60/680'den sonra) dışında taziye-tebriği birleştiren kimsenin olmadığını belirtmektedir. Medâinî, aynı ifadede taziye ve tebriği birleştirme geleneğini

¹⁸ Toprak, "Mersiye", 29/215.

¹⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 2/132; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, thk. Müfid M. Kumeyha - Muhammed Emîn ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 396; Husrî, *Zehrü'l-âdâb*, 1/82.

başlatan ilk kişinin dönemin hatiplerinden Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî olduğunu söylemekte ve birtakım lafzî farklılıklarla birlikte içerik olarak aşağıdaki metne benzer bir örneğe yer vermektedir.²⁰ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed İbn Tabâtabâ el-Alevî (öl. 322/934), Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) ve onun *Rebî'u'l-ebrâr* adlı eserinden büyük ölçüde beslenen Ebü'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed el-İbşihî (öl. 854/1450 [?]) de bu geleneği ilk başlatanın Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî olduğuna dair rivayeti aktarmaktadırlar.²¹ Kaynaklardaki veriler göz önüne alındığında bu geleneğin kiminle başladığı hususu ihtilafli olmakla birlikte dönem olarak Emevîlerle başladığı konusunda edebiyat tarihçileri arasında fikir birliğinden bahsetmek mümkündür. Kezâ adı geçen iki şahsiyetin de aynı mecliste birbirine yakın ifadelerle taziye ve tebriklerini dile getirdikleri düşünüldüğünde ikisinin de bu geleneğin ilk ustaları olarak değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) konuyla ilgili örneği aktarırken (وَكُنْ يُقَالُ) "denilirdi" ifadesini kullanması konuya ihtiyatlı yaklaştığını göstermektedir.²² Nitekim konu hakkındaki en sağlıklı bilgileri, Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred'in (öl. 286/900) verdiği kanaatindeyiz. Onun konuya dair şu ifadelerinden bu husus açıkça anlaşılmaktadır²³: Muâviye öldüğünde insanlar babasından dolayı taziye ve hilafet makamına geçtiği için tebriklerini sunmak maksadıyla Yezîd'in yanına girdiler, ancak Sakîf kabilesinden bir adam içeri girene kadar taziye ve tebriklerini arz etmediler. Bu adam: Ey Mü'minlerin Emiri! Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi üzerine olsun. Kuşkusuz sen babaların en hayırlısıyla sırandın, ne kimseye sana verilen türden bir nimet verildi ne de kimse senin gibi musibete uğradı, dedi. Bunun üzerine orada bulunan Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî ayağa kalkıp sanki önceden Sakîfli adamla görüşüp üzerine

²⁰ Medâini, *Kitâbü't-Te'âzi*, 41.

²¹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Tabâtabâ el-Alevî, *İyâriü's-şi'r*, thk. Abbas Abdüssâtir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 81; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr ve nuşûşü'l-aḥbâr*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Metbû'ât, 1992), 4/249; Ebü'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed el-İbşihî, *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf* (Beyrut: Menşürâtü Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1992), 2/76.

²² İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-aḥbâr*, 3/78.

²³ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Cum'a el-Hasan (Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 2007), 792.

anlaştığı bir şiiri Yezîd'e inşad etti. Sonra Yezîd'in huzurunda taziye ve tebriklerini sunmak üzere Abdullah b. Mâzin kalktı ve manzum-mensur karışık şu sözleri söyledi:

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، رُزِيتَ خَيْرَ الْأَبَاءِ، وَسُمِّيتَ خَيْرَ الْأَسْمَاءِ، وَمُنِحْتَ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ فَهَنَّاكَ اللَّهُ بِالْعَطِيَّةِ، وَأَعَانَكَ عَلَى الرَّعِيَّةِ، فَقَدْ أَصْبَحْتَ قُرَيْشُ مَفْجُوعَةً بِفَقْدِ سَانِسِهَا مَسْرُورَةً بِمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْهَا مِنَ الْخِلَافَةِ بِكَ، وَالْعَقْبَى مِنْ بَعْدِهِ.

اللَّهُ أَعْطَاكَ الَّتِي لَا فَوْقَهَا وَقَدْ أَرَادَ الْمُلْحِدُونَ عَوْقَهَا
عَنكَ وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا سَوْقَهَا إِلَيْكَ حَتَّى قَلَّدُوكَ طَوْقَهَا

“Allah’ın selamı üzerine olsun Ey Mü’minlerin Emiri! Kuşkusuz sen babaların en hayırlısıyla sınandın, unvanların en iyisiyle isimlendirildin, en üstün şeylere layık görüldün, Allah hilafet makamını sana mübarek kılsın, reaya konusunda sana yardımcı olsun, Kureyş, yöneticisini kaybetmekle sarsılırken aynı anda Allah’ın senin hilafetinle kendilerine yaptığı iyiliğine ise sevindi.” [er-Recez]

Allah sana üstü olmayan bir makam verdi, dinsizler ise engellemek istediler senden onu;

*Ancak Allah onu sana verecektir. Ta ki onlar, sana takana kadar onun tacını/gerdanlığını.*²⁴

Kimi kaynaklarda yukarıdaki iki beyit Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'ye nispet edilmektedir.²⁵ Bu husus bir arada taziye-tebrik geleneğini ilk başlatan kişinin kim olduğu konusundaki şüphenin bir sonucu olarak okunabilir. Modern araştırmacılardan Mustafâ Sâdık er-Râfiî (1881-1937), İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin bu türü ihdas ederek kendisinden sonrakiler için konuşma kapısını açan kişinin Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî olduğuna dair ifadelerini aktarırken söz konusu metindeki şiirin Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'ye, nesrin ise Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî'ye ait olduğunu belirterek, geleneği ilk

²⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdi, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/60.

²⁵ İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabi, 1997), 4/5; Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb*, 21/171.

başlatanın Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'nin olduğu şeklinde bir yaklaşımı benimsemiştir.²⁶

2. Bir Arada Sunulan Taziye ve Tebriğin Metinsel Formları

Taziye ile tebriğin bir arada dile getirildiği edebî malzeme incelendiğinde, bunların sadece şiir, sadece nesir ve şiir-nesir karışımından oluşan örnekler şeklinde üç türde olduğu görülür. Bu durum taziye ve tebriği dile getirme şekilleri açısından farklı yöntem ve yaklaşımları temsil eder. Söz konusu örneklerin bu doğrultuda bir tasnife tabi tutulması konuyu bütüncül bir perspektifle değerlendirme imkânı sağlayacaktır. Ayrıca ilgili örneklerin edebî ve duygusal açıdan nasıl ifade edildiğini anlama ve analiz etme sürecini kolaylaştırır.

2.1. Şiir Formundaki Örnekler

Taziye ve tebriğin bir arada sunulduğu şiir formundaki örnekler, müstakil bir başlık altında ele alınabilecek kadar ciddi bir yekûn teşkil etmektedir. Mersiye ve tebriği birleştiren kimi şairler bu yönde nazmettiği kasidesinin her bir beytinde iftinân sanatını uygulamıştır. Bazen beytin tamamında bazen de bir beytin birinci dizesinde mersiye, ikinci dizesinde kutlamanın dile getirildiği bu türün en güzel örneği Ebû Dülâme Zend b. Cevn'a (öl. 161/777-78) ait aşağıda aktaracağımız dizelerdir. Şairin taziye ile tebriğin arasındaki geçişkenliği ve dengeyi iyi tutturduğu söz konusu dizeleri, başta muhatabı olmak üzere okuyanı veya dinleyeni aynı anda farklı duyguları yaşamaya sevk etmektedir. Rivayete göre Halife el-Mehdî-Billâh'ı tebrik ederek aynı anda babasının vefatından dolayı taziyelerini sunan ilk kişi Ebû Dülâme'dir. Ebû Dülâme'nin Halife el-Mehdî-Billâh'a taziye ve tebriklerini ilk dile getiren kişi olmakla beraber kaynaklarda kaydedildiği üzere o, dizelerindeki mânâyı, gelenegi başlatanlardan biri kabul edilen Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî'den almıştır.²⁷ İbn Tabâtabâ el-Alevî, "ortak manalar (edebî çalıntılar)" başlığı altında şairler, daha önce işlenen bir mânâyı alıp öncekinden daha güzel bir formda sunduklarında, bunun güzel kabul edileceğini belirtip Ebû Dülâme'nin de Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî'den nesir formatındaki mânâyı alarak şiire dönüştürme-

²⁶ Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 3/82.

²⁷ İbn Tabâtabâ el-Alevî, *'İyârü's-şi'r*, 81.

sini bu çerçevede ele almakta, öncekinden daha ince ve daha güzel olarak nitelendirmektedir. Şair, Ebû Ca'fer el-Mansûr'a ağıt yaktığı ve tahta çıkan Halife el-Mehdî-Billâh'ı övüp dolaylı olarak tebrik ettiği aşağıdaki şiirinin her bir dizesinde bu iki temayı ustalıklarla birleştirmiştir: [el-Kâmil]

عَيْنَايَ؛ وَاحِدَةً تُرَى مَسْرُورَةً	بِإِمَامِهَا جَدُّي، وَأُخْرَى تَذَرِفُ
تُبْكِي، وَتُضْحِكُ تَارَةً فَيَسُوؤُهَا	مَا أَنْكَرْتَ، وَيَسُرُّهَا مَا تَعْرِفُ
فَيَسُوؤُهَا مَوْتُ الْخَلِيفَةِ أَوْلَاهُ	وَيَسُرُّهَا أَنْ قَامَ هَذَا الْأَرْفُ
هَلْكَ الْخَلِيفَةَ يَا لَأُمَّةِ أَحْمَدٍ	وَأَتَاكُمْ مِنْ بَعْدِهِ مَنْ يَخْلِفُ
أَهْدَى لِهَذَا اللَّهُ فَضْلَ خِلَافَةٍ	وَلِذَلِكَ جَنَّتِ النَّعِيمُ تُزْخَرُفُ
فَابْكُوا لِمَصْرَعِ خَيْرِكُمْ وَوَلِيَّكُمْ	وَاسْتَبْشِرُوا بِقِيَامِ ذَا وَتَشَرَّفُوا

Gözlerim var ya! biri İmamdan sevinçli ve neşeli görünüyor diğeri ise gözyaşı akıtıyor;

Bir ağlıyor, bir gülüyor. Tanımadığı onu mutsuz, tanıdığı ise mutlu ediyor;

Halifenin ölümü onu kederlendiriyor, yerine daha şefkatli olanın geçmesi ise sevindiriyor;

Halife vefat etti, size onun yerine geçecek kişi geldi Ey Ahmed'in ümmeti!

Allah buna hilâfetin faziletini armağan etti. Diğeri de kendisi için donatılan firdevs cennetleri nasip olsun.

En iyiniz ve velinizin vefatına ağlayınız ve bunun mevcudiyeti ile sevinin ve onur duyun.²⁸

Münekkit, edip ve şair kimlikleri bulunan İbn Tabâtabâ el-Alevî, Ebû Dülâme dışında örnek verdiği Muhammed b. Abdullah b. Rezîn el-Huzâî Ebü's-Şîs'in, halife Hârûnürreşîd vefat edip yerine oğlu Ebû Abdillâh Muhammed el-Emîn (öl. 198/813) geçince üzüntü anını âdeta bir mutluluk ve

²⁸ Kaynaklarda birtakım ufak ibare farklılıklarıyla yer alan ilgili beyitler için bk. Zend b. Cevn Ebû Dülâme, *Divânu Ebî Dülâme*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1994), 82, 83; İbn Tabâtabâ el-Alevî, *'ÿyârü's-şi'r*, 81, 82; Ebû'l-Faḍl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, thk. Komisyon (Beyrut: Dârü's-sekâfe, ts.), 297.

sevinç anına çevirdiği mersiye ve medih/kutlama içerikli şu dizeleri de bu nevidendir: [el-Munserih]

فَنَحْنُ فِي وَخْشَةٍ وَفِي أَنَسٍ	جَرَتْ جَوَارٍ بِالسَّعْدِ وَالنَّحْسِ
فَنَحْنُ فِي مَأْتَمٍ وَفِي عُرْسٍ	الْعَيْنُ تَبْكِي وَالسِّنُّ صَاحِكَةٌ
وَتُبْكِينَا وَفَاةَ الْإِمَامِ بِالْأَمْسِ	يُضْحِكُكَ الْقَائِمُ الْأَمِينُ
الْحُلْدِ وَبَدْرٌ بِطُوسٍ فِي الرَّمَسِ	بَدْرَانِ بَدْرٌ أَضْحَى بِنَعْدَادٍ فِي

Irmaklar mutluluk ve uğursuzlukla aktı, bizler aynı anda hem yalnızlık hem de ünsiyet içindeyiz.

Göz ağlıyor, dişler ise gülüyor, bizler hem matem hem de düğündeyiz.

el-Kâim el-Emîn bizi güldürüyor, imamın/Reşîd'in daha dünkü vefatı ise ağlatıyor bizleri.

İki dolunaydır onlar, biri Bağdat'taki Huld (hilafet) Sarayı'nda, diğeri ise Tus şehrinde toprakta.²⁹

Abbâsî devri şairlerinden Selm el-Hâsir'in (öl. 186/802), halife Mehdî'nin ölmesi üzerine yerine geçen oğlu Ebû Muhammed Mûsâ el-Hâdî-İlelhak b. Muhammed el-Mehdî'ye (öl. 170/786) şu beyitlerle taziye ve tebriklerini bir arada sunmaktadır: [eṭ-Ṭavîl]

لَقَدْ فَازَ مُوسَى بِالْخِلَافَةِ وَالْهُدَى	وَمَاتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مُحَمَّدٌ
فَمَاتَ الَّذِي عَمَّ الرِّيَّةَ فَقَدُهُ	وَقَامَ الَّذِي يَكْفِيكَ مَنْ يُتَفَقَدُ

Mûsâ hilafet ve hidayeti elde etti, Emîrül-mü'minîn Muhammed (el-Mehdî-Billâh) ise vefat etti;

Kaybedilişi tüm mahlûkatları hüznü boğan kişi öldü ve yitirilenin yerini dolduran kişi göreve geldi.³⁰

²⁹ Muhammed b. Abdullah b. Rezîn el-Huzâi Ebü's-Şîs, *Dîvânü Ebi's-Şîs el-Huzâ'î ve aḥbârüh*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1984), 68-69; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'*, 510; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdhü'l-ferîd*, thk. Müfid M. Kumeyha - Abdülmecid et-Terhînî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983), 3/249.

Müteahhir şairlerden de bu yöntemi takip edenler olmuştur. Bunlar arasında Memlûklü şair ve edip İbn Nübâte el-Mısırî'nin (öl. 768/1366) temayüz ettiği görülür. O, Eyyübî hanedanından Hama hükümdarı Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed (öl. 732/1331) ölünce oğlu el-Efdal'a taziye ve tebriklerini içeren bir kaside söylemiştir. Sahibinin ince zevkini yansıtan bu kaside üslûbu ve orijinalliğiyle pek çok edebiyatçının beğenisini kazanmıştır.³¹ Kaside boyunca bu sanatı uyguladığı şiirlerinden berâat-i istihlâl sanatının yanı sıra ince tasvirleri içeren şu dizeleri, bu konuda söylenmiş örnekler içerisinde dikkat çekmektedir: [eṭ-Ṭavîl]

هَنَاءٌ مَحَا ذَاكَ الْعَزَاءَ الْمَقْدَمًا	فَمَا عَبَسَ الْمَخْزُونُ حَتَّى تَبَسَّمَا
تُغَوُّرُ الْبَيْسَامِ فِي تُغَوُّرِ مَدَامِعِ	شَبِيهَانِ لَا يَمْتَازُ دُو السَّبْقِ مِنْهُمَا
نَرْدُ مَجَارِي الدَّمْعِ وَالْبِشْرِ وَاضِحٌ	كُوَابِلِ غَيْثٍ فِي ضَحَى الشَّمْسِ قَدْ هَمَى
مَلِيكَانِ هَذَا قَدْ هَوَى لِضَرْبِهِ	بِرْعَمِي وَهَذَا لِلْأَسْرَةِ قَدْ نَسَمَا

Sunulan o taziyeyi silen bir tebriktir bu, öyle ki üzülen daha kaşlarını çatmadan gülümsemeye başladı.

Gülümseyince ortaya çıkan dişler ile gözyaşı dökünce beliren dişler birbirine o kadar benzer ki bunlardan hangisinin önce olduğu birbirinden ayırt edilemez.

Gözyaşı akıntılarını geri çeviriyoruz ve çehre kuşluk vaktindeki güneşli havadaki sağanak yağmur gibi açık ve parlaktır;

Onlar iki melik olup biri istemediğim halde mezarına girdi, diğeri saltanat tahtına yükseldi.³²

2.2. Nesir Formundaki Örnekler

Mersiyelerde taziye ile tebriğin birleştirilmesine dair kaynaklarda yer alan edebî malzeme incelendiğinde nesir formatındaki örneklerinin nicelik

³⁰ Selm el-Hâsir, *Dîvânü Selm el-Hâsir*, thk. Şâkir el-Âşûr (Beirut: Dâru Sâdır, 2017), 31; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Darü'l-Meârif, 1966), 8/224.

³¹ İbn Hicce el-Hamevî, *Hiżânetü'l-edeb*, 2/43, 44.

³² Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed İbn Nübâte el-Mısırî, *Dîvânü İbn Nübâte el-Mısırî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 429.

açısından daha fazla olduğu görülür. Gerek konunun anlaşılması gerekse bu çerçevede oluşan edebî mahsule dikkatleri çekmek için bazı örnekler değinmek yerinde olacaktır.

Arap nesir edebiyatının dehası Ebû Osmân el-Câhiz (öl. 255/869), tarihçi ve ensâb âlimi Ebü'l-Hasen el-Medâinî'den naklen Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ölümü üzerine Ubeydullah b. el-Hasan el-Hâşimî'nin, tahta çıkan Halife el-Mehdî'ye (öl. 169/785) Mansûr'un ölümüne taziye ile Mehdî'nin hilafete gelişini tebriği aynı konuşmada yer verdiğini belirtmektedir.³³ Ancak Câhiz söz konusu konuşma metnine yer vermemektedir.

Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir'in (öl. 571/1176) Ebü'l-Hasen el-Medâinî'den aktardığına göre Muâviye b. Ebî Süfyân vefat edip yerine oğlu Yezîd halife olduğunda, Şam halkının ileri gelenleri Yezîd'in halifeliğini tebrik etmek ve babasının vefatından dolayı taziyelerini sunmak için içeri girerler; ancak hiçbiri başsağlığı ve tebriği bir arada sunmayı bir türlü başaramaz. Atâ b. Ebî Sayfî es-Sakafî -bu arada o, aynı ifadede taziye ve tebriği nesirde birleştiren ilk kişidir- taziye ve tebriklerini sunmak üzere Yezîd'in yanına girer ve söze şöyle başlar:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَصْبَحْتَ قَدْ رُزِيتَ خَلِيفَةَ اللَّهِ، وَأُعْطِيتَ خِلَافَةَ اللَّهِ؛ وَقَدْ قَضَىٰ مُعَاوِيَةُ نَحْبَهُ، فَغَمَّرَ اللَّهُ ذَنْبَهُ، وَقَدْ أُعْطِيتَ بَعْدَهُ الرَّئَاسَةَ، وَوَلَّيْتَ السِّيَاسَةَ، فَاحْتَسِبُ عِنْدَ اللَّهِ أَكْبَرُ الرِّزْيَةِ، وَأَشْكُرُهُ عَلَىٰ أَفْضَلِ الْعَطِيَّةِ.

“Ey Müminlerin Emiri, Allah'ın halifesini yitirmekle büyük musibete uğradın, fakat buna karşılık sana Allah'ın halifeliği (makamı) verildi. Muâviye öldü, Allah günahlarını bağışlasın. Ondan sonra başkanlık/yönetim sana devredildi ve siyaseti üstlendin, o halde bu büyük musibetin mükâfatını Allah'tan iste ve sana verilen bu üstün hediye için şükret.”³⁴

³³ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/295; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh el-Cehşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, thk. İbrahim Salih (Abudabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2009), 214.

³⁴ Medâinî, *Kitâbü't-Te'âzî*, 41; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995), 40/411.

Atâ b. Ebî Sayfî'nin Yezîd'e babasından dolayı taziye de bulunduğu ve halifelikten dolayı onu tebrik ettiği bu konuşmasıyla insanlara konuşma kapısını açtığı belirtilir.³⁵

Abbâsî hanedan üyelerinden Abdülmelik b. Salih'in bu minvaldeki taziye ve tebriği birleştirmeye dair başarılı icrası, bu sanatı yansıtmaları bakımından kayda değerdir. Rivayete göre Hârûnürreşîd'in bir çocuğunun öldüğü gecede başka bir çocuğu dünyaya gelir. Bu olayların yaşandığı sırada hiçbir şeyden haberi olmayan Abdülmelik, Hârûnürreşîd'in yanına girer ve hâcib durumu kendisine bildirir. Bunun üzerine Abdülmelik irticâlen kurduğu şu ifadele-
rinde taziye ve tebriği birleştirir:

سَرَّكَ اللهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِيمَا سَاءَكَ، وَلَا سَاءَكَ فِيمَا سَرَّكَ، وَجَعَلَ هَذِهِ بَعْدَهُ، مَثُوبَةً عَلَى الصَّبْرِ، وَجَزَاءً عَلَى الشُّكْرِ.

“Ey Müminlerin emîri, Allah seni üzdüğü şeyde sevindirsin/mutlu etsin, mutlu ettiği şeyde seni üzmesin, bunu ona saysın, bu da sabra karşı mükâfatın ve şükre karşı ecrin olsun.”³⁶

Kimi kaynaklarda yukarıdaki olayın Hârûnürreşîd'in Abdülmelik b. Salih'i sınamak için önceden kurgulanmış olduğu rivayet edilmektedir.³⁷ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), bunu taziye ve tebriğin en ilginç örneği olarak değerlendirmektedir.³⁸ Nüveyrî de bu olay ve örneği, tebriklerin anormal/sıra dışı türü olarak isimlendirdiği taziye ve tebriğin, müjde ve tesellinin birleşimi başlığı altında zikretmektedir. Adı geçen iki âlim bu örneği şu şekilde aktarmaktadırlar: Abdülmelik b. Salih'i kıskanan biri Hârûnürreşîd'e, onun konuştuklarını önceden düşünüp hazırladığı için belîğ görüldüğü şeklinde jurnalciliğini yapar. Hârûnürreşîd bunu yalanlar ve: “Belirttiklerinden ziyade bu tabiat meselesidir”, deyip konuyu kapatmaya çalışır. Derken Hârûnürreşîd bir gün otururken Abdülmelik içeri girer. Hârûnürreşîd, Abdülmelik'e: Bu gece Müminlerin Emiri'nin bir oğlu doğdu ve bir oğlu öldü, demesi için vezir Fazl b. Rebî'e talimat verir.

³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 40/411.

³⁶ İbn Abdürabbih, *el-İkdi'ül-ferîd*, 3/261; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiyâ* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 176-177.

³⁷ Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, *el-Maşûn fi'l-edeb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1984), 215, 216.

³⁸ 'Askerî, *Dîvânü'l-me'ânî*, 1/100.

Fazl b. Rebî' bunu ona aktarır. Abdülmelik yaklaşır ve yukarıda geçen sözlerini söyler. Bunun üzerine Hârûnürreşid: "Sözlerini uydurduğunu iddia ettikleri kişi bu mu? İnsanlar Abdülmelik'ten daha fasih konuşan birini görmemiştir",³⁹ diyerek hayranlığını dile getirir.

Sadece nesir formatındaki örneklerin izi sürüldüğünde kaynaklarda zengin bir müktesebatın olduğu görülecektir. Abdülmelik b. Mervân'ın (öl. 86/705) ölümüne müteakip yerine oğlu Velid b. Abdülmelik'in (öl. 96/715) halife olması vesilesiyle huzuruna girip taziye ve tebrikten hangisini sunacaklarını ve ne diyeceklerini bilmeyen insanlar içerisinde Gaylân b. Müslime es-Sakafî'nin öne atılıp yeni halifeyi selamladıktan sonra taziye ve tebriklerini içeren şu konuşması, bunun güzel bir örneğidir:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَصْبَحْتَ قَدْ رُزِيتَ خَيْرَ الْآبَاءِ، وَنَمَّيْتَ بِخَيْرِ الْأَسْمَاءِ، وَأُعْطِيتَ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ، فَعَظَّمَ اللَّهُ لَكَ عَلَى الرَّزِيَّةِ الصَّبْرَ، وَأَعْطَاكَ فِي ذَلِكَ نَوَافِلَ الْأَجْرِ، وَأَعَانَكَ عَلَى حُسْنِ الْوَلَايَةِ وَالشُّكْرِ، ثُمَّ قَضَى لِعَبْدِ الْمَلِكِ بِخَيْرِ الْقَضِيَّةِ وَأَنْزَلَهُ بِأَفْضَلِ الْمَنَازِلِ الْمُرْضِيَّةِ وَأَعَانَكَ مِنْ بَعْدِهِ عَلَى الرَّعِيَّةِ.

"Ey müminlerin emîri, babaların en hayırlısını yitirdin, isimlerin en hayırlısıyla isimlendirildin ve en üstün şeye sahip oldun. Allah sana dayanma gücü versin ve bu konuda sana mükafatlar ihsan eylesin, güzel yönetmede ve şükretmede sana yardım etsin, sonra Abdülmelik hakkında en hayırlı şekilde hükmetsin, onu en faziletli makamlara konaklatsın, Abdülmelik'ten sonra halkı yönetmede sana yardım etsin. Halife Velid onun bu sözünü beğendi ve katındaki konumunu yükseltti."⁴⁰

Gaylân b. Müslime es-Sakafî'nin bu ifadelerinden dolayı Velid'in ilgi ve alakasına mazhar olduğu ve mali bir ödülü de elde etmeyi başardığı kaydedilmektedir.

Konuya dair mensur örneklerden biri de farklı varyantları bulunan şu misaldir: Halife Mansûr'un vefatı üzerine İbn Utbe'nin beraberindeki hatiplerle Mehdî'nin yanına girdiği ve selam verdikten sonra taziye ve tebriklerini şu ifadelerle sunduğu kaydedilir:

³⁹ 'Askerî, *Dîvânü'l-me'ânî*, 2/173; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 5/133, 134.

⁴⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/191-192; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü hıtabi'l-'Arab fî 'uşûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhire* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbi el-Halebi, 1933), 2/252.

أَجَرَ اللَّهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ قَبْلَهُ، وَبَارَكَ اللَّهُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فِيمَا خَلَقَهُ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بَعْدَهُ، فَمَا مُصِيبَةٌ أُعْطِمَ مِنْ فَقْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا عُقْبَى أَفْضَلَ مِنْ وِرَائِهِ مَقَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَاقْبَلْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ اللَّهِ أَفْضَلَ الْعَطِيَّةِ، وَاحْتَسِبْ عِنْدَ اللَّهِ أَفْضَلَ الرِّزْيَةِ.

“Allah önceki Emîrü'l-mü'minîn'den dolayı sizleri mükafatlandırsın, Emîrü'l-mü'minîn'in kendisinden sonra siz Emîrü'l-mü'minîn'e tevdi ettiği makamı mübarek kılsın, Emîrü'l-mü'minîn'i kaybetmekten daha büyük bir musibet yoktur, Emîrü'l-mü'minîn'in makamına varis olmaktan da daha büyük bir mükafat yoktur. Ey Emîrü'l-mü'minîn! Allah'ın size bahşettiği bu en üstün hediyeyi kabul edin ve yine bu büyük musibete karşı sabrederek mükafatını Allah'tan umun.”⁴¹

Eyyübîler dönemi mektup ve yazışmalarında da bu olguyu net bir şekilde görmekteyiz.⁴² Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (öl. 589/1193) meşhur kâtibi Kâdî el-Fâdîl'da (öl. 596/1200) bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Onun şu iki pasajı türünün nitelikli örneklerini teşkil etmektedir.

وَإِذَا وَدَعْنَا الدَّارَ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، فَإِنَّا لَنَسْتَقْبِلُ الْقَائِمَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ شُكْرًا عَلَى بَقَاءِ مَنْ وَهَبَ، وَصَبْرًا عَلَى لِقَاءِ مَنْ ذَهَبَ، فَإِنِ افْتَضَى أَجَلَ، فَقَدْ فَضِيَ أَمَلٌ، وَإِنِ صَدَعَ الْقُلُوبَ وَجَلَّ أَنْبَرَهَا جَدَلٌ، وَإِنِ خَرَّ جَبَلٌ فَقَدْ عَلَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ جَبَلٌ ...

لَا جَرَمَ أَنَّهُ سَدَّ نَلْمَ الْمَرْئِيَّةِ، وَأَطْلَعَ التَّهْنِئَةَ آخِذَةً بِأَطْوَاقِ التَّعْرِيبَةِ، يَلْتَقِي اللَّفْظَانِ فِي السَّمْعِ مُصْطَرِعَانِ، وَيُخَلِّ الصِّدَانَ وَعَجَبًا هُمَا فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ كَيْفَ يَجْتَمِعَانِ حَتَّى يُؤْمَلَ ثَوَابُ اللَّهِ الَّذِي قَدِمَ إِلَيْهِ الْقَائِمُ، زَادَتْ السَّلُوءُ وَرَجَحَتْ، وَكَادَتْ الْعُيُونُ تَسْتَرْجِعُ مَاءَهَا الَّذِي بِهِ سَخَتْ

“Vefat edeni -Allah'ın rızası üzerine olsun- uğurladığımız sırada, -günahlardan vazgeçme iradesi ve ibadetlere yönelme gücü ancak Allah'ladır- Allah'a hamd ederek el-Kâim'i karşılıyoruz. Bahşettiğinin varlığına karşı Allah'a şükrederiz ve vefat edip âhirete intikal edenle buluşmak için sabrederiz. Ecel gerçekleşmişse kader umuda da hükmetmiştir. Korku yürekleri parçala-

⁴¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/192.

⁴² Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fî aḥbâri Benî Eyyûb*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl vd. (Kahire: Dâru'l-Kalem, 1953), 4/198-201; Abdulhadi Timurtaş, *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti -Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr Örneği-* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 135.

mıssa da sevinç onu bertaraf etmiştir. Bir dağ yere yıkılmış/kapanmışsa da Allah'a hamdolsun yerine başka bir dağ yükselmiştir... Şüphesiz o, bu büyük musibetin boşluğunu kapatmış, tebriğin taziye tasmalarından tutmasını sağlamıştır. Çekişen ve çatışan iki söz kulakta birbirleriyle buluşuyor, iki zıt bir araya geliyor ve ikisinin bir arada birleşmeleri ne tuhaf! Nasıl oluyor da bir araya gelebiliyorlar! Böylece el-Kaim'le sunulan Allah'ın sevabı umulsun. Teselli git gide arttı ve güçlendi, gözler adeta döktüğü gözyaşlarını geri aldı."⁴³

Kādî el-Fâdil Selâhaddîn-i Eyyûbî adına el-Melikü'l-Âdil'in ölümü üzerine oğlu el-Melikü's-Sâlih'e yazdığı mektupta taziye ve tebriklerini içeren bir kesiti aşağıda verilmiştir:

كِتَابُنَا هَذَا إِلَى الْأَمِيرِ مُعَزِّينَ بِالرُّزْءِ الَّذِي كُمَلَتْ أَقْسَامُهُ وَتَمَّتْ، وَرَمَتْ أَخْدَانَهُ الْقُلُوبَ وَأَصَمَّتْ وَطَرَقَتْ أَحَادِيثُهُ الْأَسْمَاعَ فَأَصَمَّتْ وَأَبَى أَنْ تَعْفُو كُلُّوْمُهُ، وَكَادَ لِأَجْلِهِ الْأَفُقُ تَنْكَسِفُ بُدُورُهُ وَتَنْكَدِرُ نُجُومُهُ، وَتَلَمَّ جَانِبَ الدِّينِ لِفَقْدِ مَنْ لَوْلَاهُ لَدَرَسَتْ أَعْلَامُهُ وَمَ تَدْرَسُ عُلُومُهُ وَمُهَيَّبِينَ بِمَا آسَى الْكَلَامَ وَأَذَوَاهُ، وَضَوَى الْحَقُّ إِلَى الْجَانِبِ الْأَمْنَعِ وَأَوَاهُ، مِنْ جُلُوسِ وَلَدِهِ الْمَلِكِ الصَّالِحِ فِي مَنْصِبِهِ الْعَظِيمِ، وَتَقَلُّدِهِ مِنْ عَقْدِ مَجْدِهِ النَّظِيمِ

"Bu mektubumuz Emîr (el-Melikü's-Sâlih)'edir. Ona, bölümleri tamamlanıp nihayete eren; olayları, oklarını fırlatarak kalpleri hedef alıp susturan; haberleri, kulakları patlatıp sağır eden; yaraları, iyileşmeye direnen; kaybindan ötürü neredeyse ufukların tutulduğu ve yıldızların parçalanıp düştüğü bu musibetten/ağır kayıptan ötürü başsağlığı dileklerimizi sunar; ... yaraları iyileştirip tedavi etmesi ve hakkın güçlü ve korunaklı tarafa geçmesiyle oğlu el-Melikü's-Sâlih'in, (babasının) yüce makamına oturması ve onun dizili asalet kolyesini boynuna takmasından dolayı tebrik ederiz."⁴⁴

2.3. Şiir ve Nesrin Birlikte Harmanlandığı Örnekler

Klasik Arap edebiyatı kaynakları bize incelediğimiz alanda şiir ve nesrin birlikte harmanlandığı çok sayıda malzeme sunmaktadır. Bu konuda en başarılı örneklerden bir tanesi şair Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'ye aittir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın vefatı üzerine veliahdı olan oğlu Yezid hilafet makamına geçince insanlar taziye mi sunalım yoksa tebrik mi edelim diye şaşırıp

⁴³ Ebû Ali Mücîrüddîn Abdürrahîm b. Ali b. el-Hasen Kādî el-Fâdil, *Resâ' ilü'l-Kādî el-Fâdil*, thk. Ali Necm İsa (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 49-50.

⁴⁴ Kādî el-Fâdil, *Resâ' ilü'l-Kādî el-Fâdil*, 52-53; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'shâ*, 7/29.

kalmışken ve ne diyeceklerini bilemezken şair Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî, Yezîd'e hitaben onu mutlulukla sonuçlanan musibete karşı sabırlı olmaya ve verilen nimete (hilafete) karşı şükretmeye çağıran bir mersiye yazmıştır. Şair, kimi kaynaklarda farklı rivâyetlerle yer alan⁴⁵ şiir ve nesir karışımı ilgili mersiyesinde aynı anda hem taziye hem de tebrik dileklerini şu şekilde dile getirmiştir:

يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَجْرَكَ اللهُ عَلَى الرَّزِيَّةِ، وَبَارَكَ لَكَ فِي الْعَطِيَّةِ، وَأَعَانَكَ عَلَى الرَّعِيَّةِ؛ فَلَقَدْ رُزِنْتَ عَظِيمًا، وَأُعْطِيتَ جَسِيمًا؛
فَأَشْكُرُ اللهُ عَلَى مَا أُعْطِيتَ، وَاصْبِرْ عَلَى مَا رُزِنْتَ، فَقَدْ فَقَدْتَ خَلِيفَةَ اللهِ، وَأُعْطِيتَ خِلَافَةَ اللهِ، فَفَارَقْتَ جَلِيلًا، وَوُهِّبْتَ جَزِيلًا؛ إِذْ
قَضَى مُعَاوِيَةُ نَحْبَهُ، وَوَلَّيْتَ الرِّيَاسَةَ، وَأُعْطِيتَ السِّيَاسَةَ، فَأَوْرَدَهُ اللهُ مَوَارِدَ السُّرُورِ، وَوَفَّقَكَ لِصَالِحِ الْأُمُورِ.

فَاصْبِرْ بِرَيْدِ، فَقَدْ فَارَقْتَ ذَا ثِقَّةٍ وَأَشْكُرْ جَبَاءَ الَّذِي بِالْمَلِكِ أَصْفَاكَ
لَا رُزْءَ أَصْبَحَ فِي الْأَقْوَامِ نَعْلَمُهُ كَمَا رُزِنْتَ وَلَا عُقْبَى كَعُقْبَاكَ
أَصْبَحْتَ وَالِيَّ أَمْرِ النَّاسِ كُلِّهِمْ فَأَنْتَ تَرْعَاهُمْ وَاللَّهُ يَرْعَاكَ
وَ فِي مُعَاوِيَةَ الْبَاقِي لَنَا خَلْفٌ إِذَا نُعِيتَ وَلَا نَسْمَعُ بِمَنْعَاكَ

“Ey müminlerin emîri! Allah seni bu büyük kaybindan dolayı mükâfatlandırır, sana verdiği hediyeği mübarek kılsın, reaya konusunda yardımcın olsun, gerçekten kaybın da büyük, sana verilen armağan da. Bu vergisinden dolayı Allah’a şükret ve başına gelen musibete karşı da sabret. Sen, Allah’ın halifesini kaybettin, bunun yerine sana Allah’ın halifeliği verildi. Muâviye vefat ettiğinde bükük birini yitirdin, ancak, sana büyük bir makam bahşedildi, böylece liderlik makamına getirildin ve siyasetin başına geçtin. Allah onu mutluluk kaynaklarına ulaştırırsın ve seni hayırlı işlerde muvaffak kılsın. [el-Basît]

Sabret ey Yezîd! Kuşkusuz güvenilir olandan ayrıldın ve seni yönetime seçenin mükâfatına ol minnettar;

Bildiğimiz kadarıyla toplumda ne senin gibi musibete uğrayan ne de akibeti seninkine benzer biri var;

⁴⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/132; Müberred, *el-Kâmil*, 2/792; İbn Abdürabbih, *el-İkdi'1-ferîd*, 3/261.

Sen bütün insanların işlerinin idarecisi olmuşsun. Sen onları gözet, Allah da seni gözetsin;

Ölümün haber verileceği zaman kalan (Yezîd oğlu) Muâviye'de bize bir halef var, ancak, senin ölüm haberini duymayalım (Allah bizlere göstermesin ölümünü).⁴⁶

3. Bir Arada Sunulan Taziye ve Tebriğin Muhataba Göre Tasnifi

Muhatablar açısından bir arada sunulan taziye ve tebrik türlerine bakıldığında bunun toplumun farklı kesimlerine göre çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bu tarzın muhatabları daha çok yönetici sınıfı olmakla beraber bazen dostane ilişkilere sahip halktan insanların yanı sıra kişinin kendisi de olabilmektedir.

3.1. Yönetici Sınıfı

Mersiyelerde taziye ile tebriğin birleştirilmesi hususunun Emevîlerle başlayan bir gelenek olduğu daha önce belirtilmişti. Ancak hüznün ve sevincin bir arada yaşanması, bu döneme özgü bir durum olmadığından sonraki dönemlerde de bunun örneklerini görmek mümkündür. Özellikle yönetici konumundaki kesimlere sunulan bu türün örnekleri farklı dönemlerde şair ve ediplerce ortaya konulmuştur. Ebû Nüvâs'ın, Hârûnürreşîd'in ölümünden sonra tahta geçen oğlu Emîn'e yeni halife olarak biat edilmesi üzerine veziri Ebü'l-Abbas Fadl b. Rebî'e (öl. 208/824) hitaben taziye ve tebriklerini harmanlayarak nazmettiği şu dizeler, bu türün en güzel örneklerinden sayılmıştır: [eṭ-Ṭavîl]

بِأَكْرَمِ حَيٍّ كَانَ أَوْ هُوَ كَائِنٌ	تَعَزُّ أبا العباسِ عَن خَيْرِ هَالِكٍ
هَنَّ مَسَاوٍ مَرَّةً وَمَحَابِسُ	حَوَادِثُ أَيَّامٍ تَدُورُ صُرُوفُهَا
فَلَا أَنْتَ مَغْبُونٌ وَلَا الْمَوْتُ غَابِنٌ	وَفِي الْحَيِّ بِالمَيِّتِ الَّذِي غَيَّبَ النَّرَى

Ey Ebü'l-Abbas! Vefat edenlerin en hayırlısının yerine, gelmiş veya gelecek diriler içinde en asiliyle bul teselli.

Zamanın hadiselerine gelince zorlukları değişkenlik gösterir, onların kimi zaman kötülükleri, kimi zaman da vardır güzellikleri.

⁴⁶ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, 2/155.

*Hayatta olan toprağın yuttuğu ölünün yerini doldurmuştur. Bu yüzden ne sen aldanansın ne de ölüm aldatandır.*⁴⁷

Abbâsî döneminin ünlü şairlerinden Ebû Temmâm'ın halife Mu'tasım-Billâh'ın (öl. 227/842) vefatı üzerine yerine geçen oğlu Vâsik-Billâh'a (öl. 232/847) taziye ve tebriklerini dile getirdiği 52 beyitlik mersiye-methiye karışımı uzun kasidesinden duygusal derinliği bulunan şu beyitler de bu türün güzel örneklerindedir: [el-Kâmil]

ما لِلدَّمُوعِ تَرْوُمُ كُلِّ مَرَامٍ وَالْجَفْنُ نَاكِلُ هَجَعَةٍ وَمَنَامٍ
يَا خُفْرَةَ المَعْصُومِ تُرْبُكَ مَوْدَعٌ مَاءَ الحَيَاةِ وَقَاتِلُ الإِعْدَامِ
مَا دَامَ هَارُونُ الخَلِيفَةَ فَالْهُدَى فِي غِبطَةٍ مَوْصُولَةٍ بِدَوَامِ
إِنَّا رَحَلْنَا وَاتَّقِينِ بَوَاتِقِ بِاللَّهِ شَمْسِ ضُحَى وَبَدْرِ تَمَامِ
لِلَّهِ أَيُّ حَيَاةٍ إِنْبَعَثَتْ لَنَا يَوْمَ الحَمِيسِ وَبَعْدَ أَيِّ حِمَامِ
تِلْكَ الرِّزْيَةُ لَا رَزِيَّةَ مِثْلَهَا وَالْقِسْمُ لَيْسَ كَسَائِرِ الأَقْسَامِ

Gözyaşlarına ne oluyor da hep ağlayacak bir şeyler arıyor? Göz kapağıysa her uykuya ve düşe yas tutmakta;

Ey Mu'tasım'ın çukuru, toprağına bırakılmakta hayat suyu ve yokluğun katilidir o;

Harun (Vâsik-Billâh) halife olduğu sürece hidayet, devama bağlı bir gıpta içinde olur;

Biz Vâsik-Billâh'a güvendik, o ki kuşluk vaktinin güneşi ve dolunayı gibidir;

Allah aşkına perşembe günü ne büyük bir hayat dirilişe geçti bizim için ve ne büyük bir ölümden sonra!

*Şu başa gelen musibetin bir benzeri yok, [senin halife olman dolayısıyla] talih(imiz de) diğer talihler gibi değildir.*⁴⁸

⁴⁷ el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel Ebû Nüvâs, *Dîvânü Ebî Nüvâs*, thk. İskender Âsaf (Kahire: el-Matbaatü'l-Umûmiyye, 1898), 130; İbn Ebû'l-İsba', *Tahrîrû't-Tahbîr*, 589.

Endülüslü şairlerin de bu yöntemi mersiyelerinde uyguladıklarını, bu konuda ortaya koydukları nitelikli örneklerden anlamak mümkündür. Döneme ait örneklerden hareketle bir arada sunulan taziye ve tebrik tarzı mersiye-lerin artışını etkileyen farklı faktörlerin olduğu görülmektedir. Bunların başında Endülüs'te hüküm süren İslâm ülkelerinin sınırlarının genişlemesi ve emirliklerin kurulması gelmektedir.

Müveşşahlarıyla ünlü Endülüslü Arap şairi Ubâde b. Mâüssemâ (öl. 422/1031) Hammûdî hânedanının ileri gelenlerinden Ali b. Hammûd'un öldürülmesi dolayısıyla yerine halife ilan edilen kardeşi Kâsım b. Hammûd'a taziye ve tebriklerini takdim ettiği şüirinden bazı beyitleri şu şekildedir: [el-Kâmil]

صَلَّى عَلَى الْمَلِكِ الشَّهِيدِ مَلِيكُهُ وَسَقَاهُ فِي ظِلِّ الْجِنَانِ الْكَوْثُرُ
مَا غَابَ بَدْرُ النَّوْمِ إِلَّا رَيْتَمَا جَلَى الدُّجَى عَنَّا الصَّبَاحُ الْأَزْهَرُ
إِنْ يَهْوِي مِنْ أَفْقِ الْخِلَافَةِ نَيْرٌ يَهْدِي السَّبِيلَ فَقَدْ تَلَاهُ نَيْرٌ

Sahibi (Allah) şehit hükümdara rahmet etsin, ona cennetlerin gölgesinde içirsin Keşer suyunu;

Daha dolunay kaybolmadan hemen peşinden karanlığı dağıtan parlak sabah doğdu.

Hilafet ufkundan yol gösteren bir yıldız kaymışsa da ardından başka bir yıldız çıkmıştır.⁴⁹

Endülüslü şair aynı zamanda tabip ve edip gibi kimlikleri de bulunan Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân İbnü'l-Hannât'ın (öl. 437/1045), Kurtuba hâkimi Emevî Veziri Ebû Hazm Cehver'in (öl. 435/1043) ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebü'l-Velid Muhammed'in yönetimini kutlayan şu beyitlerde, taziye ve tebriği ustalıkla kaynaştırdığı görülür: [el-Basî]t

إِنَّا إِلِيَّ اللَّهُ فِي الرُّزْءِ الَّذِي فَجَعَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فِي الْحُكْمِ الَّذِي وَقَعَا

⁴⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni Ebî Temmâm*, thk. Râcî el-Esmer (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1994), 2/100, 101.

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1997), 1/478, 479.

وَلَىٰ أَبُو الْحَزْمِ عَنْ مُلْكٍ تَقَلَّدَهُ أَبُو الْوَلِيدِ فَعَرَّى الْمُلْكَ وَامْتَنَعَا
أَبُ كَرِيمٍ غَدَا الْفِرْدَوْسُ مَسْكَنَهُ وَابْنُ نَجِيبٍ تَوَلَّى الْأَمْرَ وَاضْطَلَعَا
لِللَّهِ شَمْسٌ ضُحَىٰ فِي اللَّحْدِ قَدْ غَرَبَتْ فَأَعْقَبْتُ قَمْرًا بِالسَّعْدِ قَدْ طَلَعَا

Bizi üzüp perişan eden bu musibet ile ilgili şunu deriz: Dönüşümüz Allah'adır. Gerçekleşen hüküm ile ilgili olarak da Allah'a hamd ederiz.

Ebü Hazm mülkü bırakıp gitti, Ebü'l-Velîd onu üstlendi, böylece saltanat güçlenip sağlamlık kazandı.

Asil bir baba Firdevs (cenneti) meskeni olsun, necip bir oğul yönetimi üstlenip işin başına geçti.

Ne güzel bir takdir ve tecellidir ki mezarda batan kuşluk güneşinin ardından mutluluk getiren bir ay doğdu.⁵⁰

Endülüslü meşhur şair, edip ve vezir Ebü'l-Velîd Ahmed b. Abdillâh İbn Zeydûn'un (öl. 463/1071) Ebü Hazm Cehver hakkında söylediği 15 beyitlik mersiyesi, taziye-tebrik türü mersiyelerin en uzunlarından biridir. Ölen babayı güneşe, oğlunu dolunaya benzettiği bazı beyitleri aşağıda verilmiştir: [eṭ-Tavîl]

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الشَّمْسَ قَدْ صَمَّهَا الْقَبْرُ وَأَنَّ قَدْ كَفَانَا فَقَدْنَا الْقَمَرَ الْبَدْرُ
وَأَنَّ الْحَيَا إِنْ كَانَ أَقْلَعَ صَوْبُهُ فَقَدْ فَاضَ لِلْأَمَالِ فِي إِثْرِهِ الْبَحْرُ
إِسَاءَةٌ دَهْرٍ أَحْسَنَ الْفِعْلِ بَعْدَهَا وَذَنْبٌ زَمَانٍ جَاءَ يَتْبَعُهُ الْعُدْرُ
وَإِنْ يَكُ وَلَىٰ جَهْوَرٌ فَمُحَمَّدٌ خَلِيقَتُهُ الْعَدْلُ الرِّضَىٰ وَابْنُهُ الْبُرُ
لَعْمَرِي لَيْعَمِ الْعِلْقُ أَتْلَفَهُ الرِّدَى فَبَانَ وَنِعَمَ الْعِلْقُ أَخْلَقَهُ الدَّهْرُ
فَقُلْ لِلْحَيَارَىٰ قَدْ بَدَا عَلَمُ الْهُدَى وَلِلطَّامِعِ الْمَعْرُورِ قَدْ قُضِيَ الْأَمْرُ

Görmez misin kabir, güneşi içine aldı, peşinden gelen dolunay ayın yitirilişini bize hissettirmedi.

Yağmur suyunu yutmuşsa da onun peşinden deniz umutlar için taşmıştır.

⁵⁰ İbn Bessâm eş-Şenterini, ez-Zahîre, 1/449.

Zaman (felek) yaptığı kötülüğü gidermek için iyilikte bulundu nitekim zaman işlediği günahı, akabinde yaptığı özürle telafi eder.

Cehver vefat edip dünyaya sırt çevirdiyse de (yerine geçen) Muhammed onun adil halifesi ve ebeveynlerine iyilik yapan oğludur.

Hayatıma yemin olsun ki ölümün götürdüğü ne kıymetli biridir, ayrılıp gitti ve zamanın yerine halef getirdiği ne değerlidir!

Şaşkınlara söyle hidayetin bayrağı göründü, mağrur tamahkâra da de ki iş bitmiştir.⁵¹

İşbiliye Hükümdarı Mu'tazıd-Billâh el-Abbâdî ölünce (öl. 461/1069) yerine oğlu Mu'temid-Alellah'ın geçmesi üzerine şair Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilganî el-Husrî (öl. 488/1095) sanatını lafızlar üzerinden sergilediği şu mersiye-yi söyler: [Meczû' u'r-Reml]

مات عَبَادٌ وَلَكِنْ بَقِيَ الْفَرْعُ الْكَرِيمُ
فَكَأَنَّ الْمَيِّتَ حَيًّا غَيْرَ أَنَّ الصَّادَ مَيِّمُ

Abbâd (oğlu Mu'tazıd) öldü, fakat asil evladı (Mu'temid) kaldı geriye;

Sanki ölen diridir, ancak isimde değiştirilmiştir "dâd" harfi "mîm" ile.⁵²

Yönetici sınıfına yönelik taziye ve tebriğin birlikte sunulduğu şiir örneklerinde dikkat çeken hususlardan biri yapılan teşbihlerin, kullanılan kelime ve anlamların özenle seçildiğidir. Bir başka husus da genellikle beyitlerin ilk mısrasında taziye, ikinci mısrasında ise tebriğin dile getirilmesidir. Bunun en belirgin örneklerinden biri şair Ebû Temmâm'ın babası Mu'tasım-Billâh'ın vefatından sonra halife seçilen Vâsik-Billâh'a taziye ve tebriklerini içeren şu mersiyesidir: [eṭ-Ṭavîl]

لِنَاعِ نَعَى بَدْرًا نَوَى قَبْرَ مُلْحَدٍ بَدَا بَعْدَهُ بَدْرٌ أَصَاءَتْ مَطَالِغُهُ
وَمَا مَاتَ مَنْ أَبْقَى لَنَا بَعْدَ مَوْتِهِ إِمَامًا هَدَانَا نَهْجُهُ وَشَرَائِعُهُ
لَنْ يَكْتِ الدُّنْيَا لِئَامِنِ مَلِكِهَا فَقَدْ صَحَّحْتَ إِذْ قَامَ بِالْمُلْكِ تَأْسَعُهُ

⁵¹ İbn Bessâm eş-Şenterîni, eṣ-Şaḥîre, 1/392-393.

⁵² İbn Bessâm eş-Şenterîni, eṣ-Şaḥîre, 7/273.

Lahit şeklindeki mezara giren dolunayın ölümünü haber verene deyin ki: Ondan sonra şafakları aydınlatan başka bir dolunay çıktı.

Ölümünden sonra bizler için, davranış ve kanunları bizi doğruya yönlendiren bir imam bırakan kimse olmemiştir.

Dünya sekizinci hükümdarı için ağladıysa, dokuzuncu hükümdarı yönetime geçince mutlu olmuştur.⁵³

3.2. Kişinin Kendisi

Arap edebiyatında pek nadir de olsa kişinin kendine yönelik taziye ve tebriği birleştirdiğine dair örnekler de söz konusudur. Bu meyanda oldukça çarpıcı bir örnek teşkil eden bir rivayette Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın ölümü üzerine oğlu Velîd b. Abdülmelik'in minbere çıkıp Allah'a hamd ü senâ ettikten sonra kendisine biat etmeye çağırarak, kendi taziye ve tebriğini içeren şu hutbeyi okuduğu kaydedilmektedir:

لَمْ أَرَ مِثْلَهَا مُصِيبَةً، وَلَمْ أَرَ مِثْلَهَا نَوَابًا: مَوْتُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْخِلَافَةُ بَعْدَهُ. إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
عَلَى التَّعَمَّةِ انْهَضُوا فَيَايَعُوا عَلَى بَرَكَةِ اللَّهِ.

“Ömrümde böylesine bir musibet ve mükafatı (bir arada) görmedim, (bunlar da) Emîrül-mü'minîn'in vefatı ve kendisinden sonraki hilafettir. Kuşkusuz bizler Allah'tan geldik ve ona döneceğiz. Bahşettiği bu nimetine karşı alemlerin rabbi Allah'a hamd olsun, haydi biat edin.”⁵⁴

Kaynaklar, kendine taziye ve tebrik sunma geleneğini ilk başlatan kişinin Velîd b. Abdülmelik olduğunu kaydeder.⁵⁵ Yukarıda verilen örnekle anlam olarak örtüşen, lafız ve cümleler olarak farklılık arz eden örneklerin de bu-

⁵³ Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr vd. (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 3/521.

⁵⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/409.

⁵⁵ Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celâsü's-ş-şâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihu's-ş-şâfi*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 454; Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin el-Âbî, *Nesrü'd-Dürr*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/40; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 63/173; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. (Dimaşk: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, 1984), 26/321.

lunduğu anlaşılmaktadır. Aynı olayla ilgili kaydedilen örneklerden biri şöyledir:

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ يَا لَهَا مُصِيبَةٌ مَا أَعْظَمَهَا وَأَفْظَعَهَا، وَأَخْصَهَا وَأَعَمَّهَا وَأَوْجَعَهَا، مَوْتِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَيَا لَهَا نِعْمَةٌ مَا أَعْظَمَهَا وَأَجْسَمَهَا وَأَوْجَبَ الشُّكْرَ عَلَيَّ لِلَّهِ فِيهَا: خِلَافَتِهِ الَّتِي سَرَّ بَلَانِيهَا أَنْهَضُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ فَبَايَعُوا عَلِيَّ بَرَكَةَ اللَّهِ.

“Şüphesiz biz Allah'tan geldik ve yalnız O'na döneceğiz. Mü'minlerin Emiri'nin vefatı ne büyük, ne korkunç, ne özel, ne genel ve ne acı bir musibettir!; aynı şekilde ne büyük, ne muazzam bir nimettir! ve ne kadar da çok Allah'a şükretmemi gerektirendir!: O da Allah'ın bana giydirdiği halifeligidir. Kalkın -Allah size merhamet etsin- Allah'ın bereketi üzerine biat edin.”⁵⁶

Kendine taziye ve tebrik sunma geleneğinin başka bir örneği de babası tarafından veliaht tayin edilen Ebû Abdillâh Muhammed el-Mehdî-Billâh'ın (öl. 169/785), babası Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (öl. 158/775) vefat haberini aldığı anda insanlara irad ettiği şu hutbesidir:

إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَبْدَ دُعَى فَأَجَابَ، وَأَمَرَ فَاطَاعَ، وَأَغْرُزُوقَتْ عَيْنَاهُ، فَقَالَ: قَدْ بَكَى رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ فِرَاقِ الْأَحِبَّةِ، وَلَقَدْ فَارَقْتُ عَظِيمًا وَقَلْبُدْتُ حَسِيمًا، وَعِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبِهِ أَسْتَعِينُ عَلَى خِلَافَةِ الْمُسْلِمِينَ.

“Kuşkusuz Müminlerin Emiri, çağrılıp icabet eden, emrolunup itaat eden bir kuldur. Gözleri yaşlarla dolan (halife Mehdi) şöyle dedi: Resûlullah da (s.a.v.) sevdiklerinden ayrılırken ağlamıştır. Gerçekten ben büyük birini kaybettim ve çok büyük bir makamla görevlendirildim; Müminlerin Emiri'nin ecrini sadece Allah katında umuyorum ve Müslümanların halifeliği konusunda O'ndan yardım diliyorum.”⁵⁷

3.3. Diğer İnsanlar

Daha önce belirtildiği üzere taziye ve tebriğin bir arada ifade edilmesi daha çok yöneticilere özgü örneklerden oluşur. Sayıca az da olsa sıradan insanlar için söylenen bu türe dair örneklerle de rastlamak mümkündür. Ebü'l-Kâsım İsmâil Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) bir annenin evliliğini tebrik ve bir babanın ölümü sebebiyle taziyeye dair şu mektubu, bu türün en ilginç örneklerindedir:

⁵⁶ Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celîsü's-şâlihu'l-kâfi*, 454.

⁵⁷ Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 297.

الْأَيَّامُ - أَطَالَ اللَّهُ بَقَاءَكَ - تَجْرِي عَلَى أَنْهَاءِ مُخْتَلِفَةٍ وَشَعْبٍ مُتَّفَرِّقَةٍ، وَأَحْكَامُهَا تَتَفَاوَتْ بَيْنَنَا بِمَا يَسُوءُ وَيَسْرُ، وَنِنْفَعُ وَنَبْصُرُ، وَنَلْعَنِي مِنْ نَفُودِ قَضَاءِ اللَّهِ فِي شَيْخِكَ، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، مَا أَرْعَجَنِي، وَأَبْهَمَ طُرُقَ السَّلْوَةِ دُونِي، وَإِنْ كَانَ مَنْ خَلَقَكَ غَيْرَ خَارِجٍ عَنِ رُؤْيَةِ الْأَحْيَاءِ، وَلَا حَاصِلٍ فِي زُمْرَةِ الْأَمْوَاتِ، وَاللَّهُ يَأْسُو كَلْمَكَ، وَيَسُدُّ ثَلْمَكَ، وَقَدْ فَعَلَ ذَلِكَ بِأَنْ آتَاكَ اللَّهُ لَكَ، بَعْدَ أَبِيكَ أَبَا، لَا يَفْضُرُ عَنْهُ شَفَقَةٌ عَلَيْكَ وَخُنُوءٌ، وَإِنَارًا لَكَ وَبِرًّا، وَقَدْ لَعَمْرِي وَفَقْتُ حِينَ وَصَلْتَ بِحَبْلِكَ حَبْلَهُ، وَأَسْكَنْتَ الْكَبِيرَةَ - حَرَسَهَا اللَّهُ - طَلَّةً، لِئَلَّا تَفْقِدَ مِنَ الْمَاضِي، عَفَا اللَّهُ عَنْهُ، إِلَّا شَخْصَةً، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرْشَدَكَ لِمَا يُعْبِدُ الشَّمْلَ مُجْتَمِعًا بَعْدَ فِرَاقِهِ، وَالْعَدَدَ مُؤَفَّرًا بَعْدَ انْتِقَاصِهِ، حَمْدًا يَقْضِي لَكَ بِالْمَسْرَةِ، وَيَحْسِمُ دُونَكَ مَوَادَّ الْوَحْشَةِ، وَيَلْقِيكَ ثَوَابَ مَا قَضَيْتَهُ مِنَ الْحَقِّ، وَتَحْمَلْتَهُ فِيهِ مِنَ الْأَرْقِ، إِنَّهُ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ.

“Allah sana uzun ömürler versin, günler değişik şekillerde ve farklı kulvarlarda akıp gitmekte. Aramızdaki hükümleri de, iyisiyle kötüsüyle ve faydalısıyla zararlıyla değişik olmaktadır. Bu arada Allah'ın şeyhinle (babanla) ilgili takdirinin de, Allah rahmet eylesin, beni üzecek şekilde gerçekleştiğini haber aldım. Bu konudaki teselli yolunu göremez kıldı beni. Seni geride bırakan da, ne yaşayanları göremez durumda ne de ölüler grubu içerisinde. Allah yediğin darbeye çare verir ve açılan yaranı kapatır. Nitekim babandan sonra bir baba vererek sana bu fırsatı vermiştir. Bu baba, eskisinden sana daha az şefkat ve merhametli olmayıp sana daha az öncelik vermemekte ve daha az iyi davranmamaktadır. Yemin ederim ki, onunla irtibatlandırmakla sen başarılı kıldın ve sen büyük olanı (anneni) -Allah onu korusun- gölgesinde yerleştirdin. Ta ki (annen) gidenin-Allah onu affetsin-sadece şahsını yitirmiş olsun. Şimdi, dağınıklıktan sonra sana tekrar toparlanma yolunu gösteren ve azalttığı sayıyı tamamlayan Allah'a hamd olsun. Öyle bir hamd ki, senin için sevinç versin ve seni ürkütücü durumlardan korusun. Yaptığın hakşinaslığın ve uğruna katlandığın uykusuzluğun da sana sevabını ulaştırsın. Şüphesiz o, dilediğini en iyi yapandır.”⁵⁸

Bunun başka bir örneği de, Mevla Şihâbüddîn Mahmûd el-Kâtib'in (öl. 725/1325), kızının öldüğü gün kendisine bir erkek çocuk bahşedilen kişiye taziye ve tebriklerini dile getirdiği şu ifadeleridir:

وَلَا عَنَبَ عَلَى الدَّهْرِ فِيمَا افْتَرَفَ، إِنْ كَانَ قَدْ أَسَاءَ فِيمَا مَضَى فَقَدْ أَحْسَنَ الْخَلْفَ؛ وَاعْتَدَّرَ بِمَا وَهَبَ عَمَّا سَلَبَ، فَعَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ.

⁵⁸ 'Askerî, *Dîvânü'l-me'ânî*, 1/102.

“Zamana bu yaptığından dolayı bir azarlama yoktur. Çünkü o, geçmişte kötülük yaptıysa da aldığı kız çocuk yerine verdiği erkek çocukla özür diledi. Allah da daha önce yaptıklarını affetsin.”⁵⁹

4. Tahlilden Tespite: Bira Aradaki Taziye ve Tebrik Türünün Özellikleri

İhvâniyyât denilen dost ve ahbablar arası şiir ve nesir şeklindeki yazışmalarda bilhassa taziye ve tebrik içerikli örneklerde ruhları etkileyen güçlü ifadeleri kullanmak makbul karşılanmıştır. Çünkü bu tür şiir ve mektupların etkisi, diziliş ve ifadenin güçlü ve süslü olmasına dayanmaktadır. Genel olarak taziye ve tebriğin bir arada sunulduğu örnekler biçim ve içerik bakımından incelendiğinde aşağıda sıralanan özellikleri taşıdığı gözlemlenmiştir:

1- Her ne kadar şair taziye ve tebrikte bir dengeyi korumaya çalışsa da tebrik ifadeleri daha güçlü ve vurguludur. Çünkü bu tebrikten amaç daha çok yeni halifenin içinde bulunduğu sevinci paylaşarak, onu büyüterek acıyı hafifletmektir.

2- Halife ve benzeri konumdaki kimselere özgü bu türün örneklerinde genellikle ölen kişi batan güneşe, tebrik edilen/övuken kişi ise dolunaya benzetilir. Ayrıca bir taraftan taziye diğerk taraftan tebrik yoluyla ölen ile onun yerine geçenin karşılaştırılması yapılarak boşalan yerin/makamın bir şekilde doldurulduğu belirtilir.

3- Hayalden uzak bir üslûpla söylendiğı için edebî sanatların kullanımı diğerk türlere nazaran azdır.

4- Neredeyse tamamı erkeklere yöneliktir. Kadınlara yönelik taziye ve tebrik örnekleri tespit edilememiştir.

5- Normalde sadece taziye veya tebrik metinleri daha uzunken, örneklerden de anlaşılacağı üzere taziye ve tebriğin bir arada sunulduğu metinlerin genellikle kısa olduğu tespit edilmiştir.

6- Taziye ve tebrik örneklerinin başında önceden maksadı bildiren ifadelerin kullanılması, başka bir ifadeyle hutbe ve mektupların giriş ve başlangıcının dile getirilen amaca uygun olması (berâat-i istihlâl sanatı), belagatin temel unsurlarından biri olarak kabul edilmiştir.

⁵⁹ Nüveyri, *Nihâyetü'l-ereb*, 7/143; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, 2/42, 43.

Sonuç

Arap edebiyatının Câhiliye ve Sadru'l-İslâm dönemlerinde mersiye teması bulunmakla birlikte bu temanın bir türü olarak taziye ile tebriğin aynı ifade veya metne sığdırılması tekniği, Emevîler devrinde ortaya çıkmıştır. Söz konusu devrin edebî muhitlerinde görülen bu yenilik sonraki dönemlerde de şair ve edipler tarafından takip edilmiş ve çeşitli vesilelerle kullanarak müstakil bir türe dönüşmüştür. İhvâniyyât türü kapsamında görülen bu tarz, muhatapı açısından yönetici sınıfını oluşturan halife, vezir ve vali konumundaki kimselerin yanı sıra sıradan insanlar ve kimi zaman kişinin kendisi şeklinde çeşitlilik arz etmiştir.

Bu tekniği diğer mersiye veya tebrik örneklerinden ayıran kendine has bazı özellikleri olduğu anlaşılmıştır. Taziye ve tebriğin bir arada dile getirilmesinin en bariz özelliklerinden biri daha çok baba, kardeş veya amcazade gibi yakın akrabalarının vefatıyla yönetime gelen halifelere yönelik olmasıdır. Diğer bir özelliği de uzun hutbeler ya da kasideler değil, daha çok kısa metin pasajları ya da şiir kıtaları şeklinde icra edilmesidir. Bununla birlikte uzun kasidelerden oluşan örnekler de söz konusudur.

Klasik Arap şiirinde tebrik ve taziye birleştiren durumlar, kaynaklarda dağınık olsa da nicelik açısından ciddi bir yekûn tutmaktadır. Malzeme bakımından zengin, anlamları ve fikirleri bakımından geniş, yönelimleri ve ifade tarzı bakımından özgün olma gibi nitelikler, bu şiir türünü müstakil edebî bir tema haline getirmiştir. Bu tür teknik olarak zıt temaların bir arada dile getirilme sanatı olan iftinân kapsamında yer almaktadır. Fakat iftinân sanatı türleri içerisinde bu türü ilginç kılan şey tamamen birbirine zıt ve birleştirilmesi bir hayli zor iki temanın bir arada kullanılmasıdır.

Çalışmada yer verilen taziye-tebrik örneklerindeki dil ve üslûpla ilgili olarak genellikle söz sanatlarından uzak, sade bir dilin kullanıldığı söylenebilir. Konuya dair örnekler değerlendirildiğinde acının unutulması veya hafifletilmesi için genellikle başa gelen musibet ile ona alternatif olabilecek yönlere vurgu yapıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Dil ve üslûp bakımından dikkat çeken hususlardan biri ilgili örneklerde sabrı tavsiye eden ifadelere yoğun biçimde yer verilmesidir. Ayrıca bu örneklerde çoğu defa benzer ifadeler kullanılmıştır.

Taziye ve tebrîğin bir arada sunumunu, özellikle ortaya çıkışı ve gelişimini, dönem ve türleri açısından ele alan bu çalışma, konunun mümkün olan analizlerinden sadece birisidir. Bu analiz ve değerlendirme henüz ayrı başlıklar olarak araştırma konusu haline gelmemiş olan iftinân sanatı kapsamında yer alan türlerin edebî birer problematik olgu olarak düşünülüp yeni bir şekilde tahlil edilebileceğini gösterir. Bu değerlendirme bize Arap dili ve belâgatı alanında dönemler ve temalar bazında karşılaştırmalı bazı çalışmalara kapı aralayabilir. Bunun yanı sıra ele aldığımız konu ve örnekler ilgili dönemlerde yaşanmış tarih olaylarına ışık tutması gibi başka bir yaklaşımla inceleme konusu olabilir.

Kaynakça

- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. Hüseyin. *Nesrû'd-Dürr*. thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr vd. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.
- Askerî, Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd. *el-Maşûn fi'l-edeb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1984.
- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Dîvânü'l-me'ânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Bûsaîdî, Sâlim b. Saîd. *el-Câmi' fi'l-edebi'l-'Umânî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2015.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, 1998.
- Ceşiyârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdûs b. Abdillâh. *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*. thk. İbrahim Salîh. Abudabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2009.
- Dervîş, Muhyiddin. *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve beyânüh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Yemâme, 11. Basım, 2011.

- Ebû Dülâme, Zend b. Cevn. *Dîvânu Ebî Dülâme*. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1994.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. thk. İskender Âsaf. Kahire: el-Matbaatü'l-Umûmiyye, 1898.
- Ebü's-Şîs, Muhammed b. Abdullah b. Rezîn el-Huzâî. *Dîvânu Ebi's-Şîs el-Huzâ'î ve aḥbârüh*. thk. Abdullah el-Cübûrî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luḡa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn - Muhammed Ali en-Neccâr. 17 Cilt. ed-Dârü'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, Kahire., 67 1964.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn müratteben 'alâ ḥurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Hâsir, Selm el. *Dîvânu Selm el-Hâsir*. thk. Şâkir el-Âşûr. Beyrut: Dâru Sâdır, 2017.
- Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed. *Şerḥu Dîvâni Ebî Temmâm*. thk. Râcî el-Esmer. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2. Basım, 1994.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *Zehrû'l-âdâb ve semerü'l-elbâb*. thk. Selâhaddin el-Hevvârî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid M. Kumeyha - Abdülmecid et-Terhînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîḥu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.
- İbn Bessâm eş-Şenterînî, Ebü'l-Hasen Alî. *ez-Zaḥîre fî meḥâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1997.
- İbn Ebü'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn. *Tahrîrû't-Taḥbîr fî şinâ'ati's-şi'r ve'n-neşr ve beyâni i'câzi'l-Ḳur'ân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Kahire: Lecnetü İhyâü't-Türâsî'l-İslâmî, 1963.

- İbn Hicce el-Hamevî, Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. *Hzînetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*. thk. Kevkeb Deyâb. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 2005.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-su'arâ'*. thk. Müfid M. Kumeyha - Muhammed Emîn ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Muhtaşaru Târîhi Dımaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, 1984.
- İbn Ma'sûm, Alî Sadrüddîn b. Muhammed el-Medenî. *Envârü'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şükr. 7 Cilt. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1968.
- İbn Nübâte el-Mısırî, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed. *Dîvânü İbn Nübâte el-Mısırî*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen. *el-'Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İbn Tabâtabâ el-Alevî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *İyârü's-şi'r*. thk. Abbas Abdüssâtir. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim. *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl vd. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kalem, 1953.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Kitâbü'l-Ezkiyâ'*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1997.
- İbşihî, Ebü'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf*. 2 Cilt. Beyrut: Mensûrâtü Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1992.
- Kâdî el-Fâdil, Ebû Alî Mücîrüddîn Abdürrahîm b. Alî b. el-Hasen. *Resâ'ilü'l-*

Ḳāḍî el-Fâḍil. thk. Ali Necm İsa. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-a'sâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. 14 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1922.

Medâinî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü't-Te'âzî*. thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Bedrî Muhammed Fehd. Necef: Matba'atu'n-Nu'mân, 1971.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Muâfâ en-Nehrevânî, Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ. *el-Celîsü's-şâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâşihu's-şâfi*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil*. thk. Cum'a el-Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'rife, 2. Basım, 2007.

Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. thk. Müfid Kumeyha vd. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Râfiî, Mustafâ Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü huṭabi'l-'Arab fi 'uşûri'l-'Arabiyeti'z-zâhire*. 3 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1933.

Samancı, Yusuf Sami. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerden Mencek Paşa ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil. *Sihrü'l-belâğa fi sırrî'l-berâ'a*. thk. Abdüsselâm el-Havfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Süyûtî, Ebü'l-Faḍl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ'*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru's-sekâfe, ts.

Şevkî Dayf. *er-Risâ'*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1955.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 9 Cilt. Kahire: Darü'l-Meârif, 2. Basım, 1966.

Timurtaş, Abdulhadi. *Arap Edebiyatında Divan Kitâbeti -Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr Örneği-*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.

Toprak, M. Faruk. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Rebî'u'l-ibrâr ve nuşûşü'l-aḥbâr*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-E'lemî li'l-Metbû'ât, 1992.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2029, c. 10, s. 1: 145-176

Âşık Veysel'in Kırık Hava Tarzındaki Türkülerinin Güftelerinde Bulunan Dinî Unsurlar

The Religious Elements Found in The Lyrics of Aşık Veysel's Folk Songs in the
Broken Air (Rhythmic) Style

Tacetdin Bıyık

Doçent Dr., İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.

Associate Professor, Inonu University,

Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,

Malatya/Türkiye

tacetdin.biyik@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2204-7814

DOI: 10.47424/tasavvur.1435301

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Şubat / February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Nisan / April 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Bıyık, Tacetdin. "Âşık Veysel'in Kırık Hava Tarzındaki Türkülerinin Güftelerinde Bulunan Dinî Unsurlar". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 145-176. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1435301>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Halkın duygu ve düşüncelerini yansıtan ezgiler diye tarif edilebilecek türkülerde, kişinin veya toplumun yaşadığı her tür olayı, hissedilebilen her çeşit duyguyu diğer bir ifade ile kişilerin ve/veya toplumun neşesini, üzüntüsünü, yaşantısını ve inançlarını kısacası hayatın bütün unsurlarını bulmak mümkündür. Türküler, toplumun din algısının, dinî yaşantısının, dinin teorik veya pratik olarak günlük hayatta karşılığının ne şekilde vücut bulduğunun tespit edilebileceği en önemli kaynaklardan birisidir. Bu çalışmayla, "din (İslâm)" konusunun Âşık Veysel türkülerindeki yansımalarının (din konusunun mevcudiyeti, nazarî ve amelî olarak ne şekilde yer aldığı) tespiti, bulunan materyallerin tasnifi ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada esas konuya geçmeden önce Âşık Veysel ve türküleri/şiiirleri hakkında kısa ve öz bilgiler verildi. Çalışmanın esas kısmında ise Âşık Veysel'in beste/uyarlama ve güftesi kendisine ait olan toplam otuz yedi adet kırık hava tarzındaki usullü (ritimli) eserlerinin güftelerinde yer alan dinî unsurlar maddeler hâlinde incelendi. Bu çalışmada, ozanın kendisine ait olup şiir formunda, ezgisiz olarak seslendirdiği eserler ve uzun hava tarzında olup serbest ritimli olan eserler ile sözleri başka ozanlara ait olup Âşık Veysel tarafından seslendirilen eserler incelemeye tabi tutulmadı. Çalışma kapsamının bu şekilde sınırlandırılmasında, Veysel'in söz konusu türkülerinin daha yaygın, görünür ve dinlenir olmasının yanı sıra tüm eserlerinin tahlilinin makale hacmini aşması hususları etkili olmuştur. "Küpün içinde ne varsa dışına o sızar" sözünden hareketle beste ve güftesi Âşık Veysel'e ait kırık hava tarzındaki usullü türkülerin sözlerinde bulunan dinî unsurların incelenmesi neticesinde birtakım sonuçlara ulaşılmıştır. Genellikle nasihatçi bir üslupla söylendiği/yazıldığı görülen türkülerde; Allah, peygamberler, kutsal kitaplar, dünya hayatı, ahiret, cennet, cehennem, ölüm, yas, kader, ruhânî/nûranî varlıklar, kurban, dua, beddua, şehitlik, gazilik, mezhepler, vefa, sadakat ve hû çekmek gibi dinî, tasavvufî birçok konu doğrudan ya da dolaylı olarak yer almıştır. Namaz, zekât, oruç, hac vb. amelî konular ise hiç yer almamıştır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Veysel, Sanat, Türkü, Dinî Unsurlar, İnanç.

Abstract

In folk songs, which can be described as melodies reflecting the feelings and thoughts of the people, it is possible to find all kinds of events experienced

by the person or society, all kinds of emotions that can be felt, in other words, the joy, sadness, life and beliefs of individuals and/or society, in short, all elements of life. Folk songs are one of the most important sources in which society's perception of religion, religious life, and how religion is theoretically or practically embodied in daily life can be determined. With this study, it is aimed to determine the reflections of the subject of "religion (Islam)" in the folk songs of Âşık Veysel, (the existence of the subject of religion, how it takes place theoretically and practically), and to classify and evaluate the materials found. Before moving on to the main topic in the study, brief and concise information was given about Âşık Veysel and his folk songs/poems. In the main part of the study, the religious elements contained in the lyrics of Âşık Veysel's compositions/adaptations and lyrics in a total of thirty-seven pieces of broken air style procedural (rhythmic) works belonging to him were examined in the form of substances. The works belonging to him that he sang as poems without melody, the works that were in a unmetred folk song style (uzun hava, rhythmless) and free rhythm, and the works whose lyrics belonged to other bards/poets and were performed by Âşık Veysel were not subjected to examination. This limitation of the scope of the study is due to the fact that Veysel's folk songs are more widespread, visible and listened to, as well as the fact that the analysis of all his works exceeds the volume of the article. Based on the saying "what is inside the cube seeps out of it", a number of results have been achieved as a result of studying the religious elements found in the lyrics of the songs composed and sung by Âşık Veysel in the metered folk song style (kırık hava, rhythmic) style. Many religious and mystical topics such as Allah, prophets, holy books, worldly life, the hereafter, heaven, hell, death, mourning, fate, spiritual/luminous beings, sacrifice, prayer, curse, martyrdom, veteran, sects, loyalty and dhikr have been directly or indirectly included in folk songs, which are usually seen to be sung/written in an admonitory style. Prayer, zakat, fasting, hajj, etc. practical issues have not been included at all.

Keywords: Âşık Veysel, Art, Folk Song, Religious Elements, Faith.

Giriş

Asıl adı Veysel olan Âşık Veysel, 1894 yılında Sivas'ın Şarkışla ilçesinin Ağcakışla bucağının Sivrialan köyünde doğmuştur. Babasının ismi Karaca Ah-

met, annesinin ismi ise Gülizar'dır. Soyadı Kanunu'yla "Şatıroğlu" soyadını alır. Veysel çiçek hastalığı nedeniyle yedi yaşında iken sağ gözünü, daha sonraları da bir kaza neticesinde sol gözünü kaybeder. On yaşlarında iken saz çalmaya başlar.¹

Yirmi beş yaşında iken evlendiği Esmâ isimli bir kızla sekiz sene evli kalır ve bu evlilikten iki çocukları olur. Bu çocukların ikisi de daha küçükken ölürlür. Veysel, Esmâ'nın kendisini terk etmesinden sonra Gülizar isimli biriyle evlenir. Bu evlilikten dördü kız ikisi erkek altı çocukları olur.²

Ahmet Kutsi Tecer'in (1901-1967) gayretleriyle sanat ve edebiyat dünyasında tanınmaya başlayan Âşık Veysel'in şiirleri basılıp yayımlanır; türküleri plaklara kaydedilir, radyo ve televizyonlardan da yayımlanır. Zaman zaman sazı ile Anadolu turnelerine çıkarak sanatını icra eder. Köy enstitülerinde saz öğreticiliği de yapan Veysel'e TBMM tarafından 1965 yılında özel bir kanunla maaş bağlanır. 21 Mart 1973'te doğduğu köyde ölür ve orada defnedilir.³

Geniş bir konu yelpazesine sahip olan Âşık Veysel'in şiirlerinde ünlü âşık edebiyatı ve tekke edebiyatı şairlerinin tesirlerini görmek mümkündür. Onun şiirlerinin ana temalarını tasavvuf/metafizik, sevgi/aşk ve sosyal meseleler, kısaca Tanrı, insan ve vatan/yurt/tabiat sevgisi oluşturmaktadır. İşlediği konulara göre o; tabiat, dert, vatan-millet, hoşgörü ve birlik şairi olarak vasıflandırılabilir. Ozanın şiirlerinin, methiye, şathiye, hikmet, mersiye, devriye, güzelleme, deyiş ve taşlama gibi türlerden meydana gelip, hece ölçüsü esas alınarak 8'li ve 11'li hece kalıpları ile söylendiği görülmektedir. Sayısı 180'e kadar ulaşan bu şiirlerde Sivas/Şarkışla yöresi ağzının özelliklerine sıkça rastlanmaktadır. Şiirlerinde gösterişten uzak sade bir dil tercih edilmiştir. Âşık Veysel âşıklık geleneğinin bazı yönlerine uyamamış olsa bile çağının yeniliklerini işlediği şiirleriyle kendinden önce yaşamış âşıklardan ayrılmaktadır. Şiirlerinde mahlas

¹ Yavuz Bülent Bakiler, *Âşık Veysel* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 1-22; Aydın Oy, "Âşık Veysel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/6; Adnan Binyazar, *Âşık Veysel* (İstanbul: Tel Yayınları, t.y.), 16.

² Bakiler, *Âşık Veysel*, 7-8; Âşık Veysel Şatıroğlu, *Dostlar Beni Hatırlasın -Bütün Şiirleri-*, Düz. Ümit Yaşar Oğuzcan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971), 8.

³ Oy, "Âşık Veysel", 4/6.

olarak ilk ismi olan “Veysel”i kullanmıştır. Ozanın sazı ve sesinin çok güçlü olmadığı belirtilmiştir.⁴

Âşık Veysel’in sesinden kaydedilen müzikal eserlerin sayısı yüz on dokuzdur. Bu eserler içerisinde güfte ve bestesi anonim olan ya da başka ozanlara ait eserler de mevcuttur. O, Karacaoğlan, Köroğlu, Kâmil, Emrah, Nesimî, Kâtib, Dertli, Pir Sultan Abdal, İzzetî, Yunus Emre, Şemî, İrfanî ve Kul Mustafa gibi başka şair ve ozanların türkülerini de seslendirmiştir. Veysel’in kendisinin yazmış olduğu şiirlerin tamamı bestelenmemiştir. Şiirlerinin bir kısmını bestesiz/nağmesiz bir şekilde seslendiren Veysel’in, sözleri ve bestesi kendisine ait olan elli dört tane türküsü bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı uyarlama, bir kısmı orijinal bestedir. Bu türkülerden otuz yedi tanesi kırık hava tarzında usullü diğerleri ise uzun hava tarzında serbest ya da karma ritimli eserlerden oluşmaktadır.⁵ Eserlerin seslendirilmesi esnasında sadece kendi çaldığı bağlama ile yetinilmiş, başka sazlara yer verilmemiştir.

Âşık Veysel’in şiirleri ve türkeleri üzerinde tez, makale ve bildiri gibi çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar onun şiirlerini/türkülerini edebiyat/dil, eğitim, sosyoloji, dinî tecrübe, müzik, folklor, millî kültür ve tasavvuf gibi çok farklı yönlerden incelemişlerdir.⁶ Bu çalışma, Veysel’in kırık

⁴ Bakiler, *Âşık Veysel*, 40; Oy, “Âşık Veysel”, 4/6; Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 23-275.

⁵ Eray Cömert, *Millî Kültür Taşıyıcılığında Usta Malı Çalıp Söyleme Geleneği Temsilcisi Olarak Âşık Veysel* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 69.

⁶ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Zekeriya Kaptan, Yasemin Yurduşen, “Âşık Edebiyatı Halk Şiirindeki Eğitsel ve Öğretisel Unsurlar (Âşık Veysel Örneği)”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2013); Esra Çerkezoğlu, *Âşık Veysel Şatıroğlu’nun Şiirlerinde Din ve Dindarlık* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Serdar Gürçay, “Âşık Veysel’in Senlik Benlik Nedir Bırak Şiiri Yolojik Eleştiri Edebiyat Kuramı Açısından İncelenmesi”, *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 2/3 (2016); Halil Apaydın, “Âşık Veysel Şatıroğlunda Dini Tecrübe”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/3 (2005); Sıtkı Bahadır Tutu, *Âşık Veysel Şatıroğlu (Hayatı, Eserleri ve Müzik Kimliği)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Nilüfer Korkmaz Yaylagül, Hazan Kurtaslan, “Halk Kültüründe Ömür Söylemi: Âşık Veysel Türküleri Örneği”, *Folklor Akademi Dergisi*, 5/3 (2022); Eray Cömert, *Millî Kültür Taşıyıcılığında Usta Malı Çalıp Söyleme Geleneği Temsilcisi Olarak Âşık Veysel* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Hakan Tikdemir, “Âşık Veysel’in Şiirlerinde Dinî Tasavvufi Bir Unsur Olarak Toprak”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı*

hava tarzındaki türkülerinin güftelerindeki dinî unsurları ele almasıyla diğerlerinde farklılık gösterecektir. Söz konusu türkülerin güfteleri, düzenlemesini Ümit Yaşar Oğuzcan'ın, basımını ise Türkiye İş Bankası'nın gerçekleştirdiği, Veysel'in besteli bestesiz bütün şiirlerini içeren "*Dostlar Beni Hatırlasın*" isimli kitaptan temin edilmiştir.

1. Âşık Veysel'in Türkü Sözlerindeki Dinî Unsurlar

1.1. Allah İnancı

Allah, varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olan ve bütün övgülere lâyık bulunan zâtın ismidir.⁷ Diğer bir ifadeyle Allah; bütün varlıkların yaratıcısı, yöneticisi, kendisine tapılan tek ve en ulu varlıktır. Allah'a inanmak, inanç esaslarının ilki ve en önemlisidir. İlâhî dinlerin tamamında Allah'ın mevcudiyeti ve teklîği (tevhid) en temel inanç esasını oluşturur. Çünkü diğer inanç esaslarının tamamı Allah'a inanmaya ve onun birliği/teklîği esasına dayanmaktadır.⁸

Âşık Veysel'in eserleri incelendiğinde, şiirlerinin birçoğunda, inanç denilince akla gelen ilk rükün olan Allah konusuna temas edildiği, bazı şiirlerinin de doğrudan Allah inancını işleyen müstakil çalışmalar şeklinde olduğu görülecektir. Özellikle kırık hava tarzında usullü olarak ezgilendirilip seslendirilen eserlerinde Allah inancı şu şekilde yer almaktadır:

Âşık Veysel bu türkülerinde Allah'ın bin bir ismi olduğunu söyler:

*Bin bir ismin birinden tut...*⁹

*Bin bir ismin bir cismin var...*¹⁰

Araştırmaları Dergisi 12 (Eylül 2023); Şahin Köktürk, "Âşık Veysel'de Vahdet-i Vücud Anlayışı", *Turkish Studies* 9/4 (Spring 2014); Rifat Araz, "Âşık Veysel'in Şiirinde Dinî ve Tasavvufî Temayüller, *Berceste Aylık Kültür Sanat Edebiyat Dergisi* 7/68 (Şubat 2008). Ozan hakkındaki her türlü çalışmanın bulunabileceği iki ciltlik şu esere de bakılabilir: Milli Kütüphane Başkanlığı, *Âşık Veysel Bibliyografyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017)

⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "ulûhiyye", 1/257.

⁸ Komisyon, *İlmihâl*, 1/82.

⁹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 65.

¹⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 26.

Allah'ın (c.c.) isimlerinin sayısı âlimlerin çoğunluğuna göre doksan dokuz aettir. Bu rakamı genellikle hadislere dayanarak ifade etmişlerdir. Ancak Allah'ın isimlerinin sayısı hakkında dört binleri bulan rakamların telaffuz edildiği de görülecektir. Halk arasında kesretten kinaye olarak "bin bir" sayısının kullanımını yaygındır.¹¹

Âşık Veysel Allah'ın 'Allah', 'Rab', 'Hak', 'Mevla' ve 'Gaffâr'¹² şeklindeki Arapça kökenli isimlerinin yanı sıra 'Yaradan' ve 'Tanrı'¹³ gibi Türkçe kökenli isimlerini de kullanmıştır.

Allah birdir Peygamber hak / Rabbü'l-âlemindir mutlak...¹⁴

Cümle canlı hep topraktan / Var olmuşdur emir Hak'tan / İrahmeti hep Allah'tan / Tükenmez rahmet deryası.¹⁵

...Gördüğün güzellik hepisi Mevlâ / Ne sen var ne ben var bir tane Gaffâr.¹⁶

Şüphesiz bu dünya fani / Tanrı'nın aslanı hani...¹⁷

Doğu batı cenup şimal / Aman Tanrı bu nasıl hâl...¹⁸

¹¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2/632-633; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/404-418.

¹² "Gaffar" Allah'ın esma-i hüsnasından olup "el-Gafur" şeklindeki kullanımı da vardır. Her iki isim de mübalağa kalıbındadır. Bu isimler, kulların hatalarını, suçlarını silen, ayıp ve günahlarını bağışlayan anlamlarına gelmektedir. Bk. Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi şarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et- Tanâhî (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1963), "ğfr", 3/373.

¹³ İslâm dini ve gelenekleriyle Türklerin "Gök Tanrı" inancı ve gelenekleri arasında pek çok benzerlikler bulunmaktaydı. Türkler, yeni dinlerindeki (İslâm) Allah kavramının mana ve mahiyetini eski inançlarındaki Tanrı kavramında da gördükleri için, bu kavramı İslâmî dönemde de terk etmeyerek, kullanmaya devam etmişlerdir. Bkz. Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 78-85; Salim Koca, "Türkler ve İslâmiyet", *Erdem* 8/22 (Ocak 1996), 276-277.

¹⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 65.

¹⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 66.

¹⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 31.

¹⁷ Türkölü Yüreker, "Âşık Veysel: Atatürk'e Ağıt (Ağlayalım Atatürk'e)", YouTube (25 Ekim 2017), 00:00:39-00:00:44.

¹⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 198.

...Böyle emretmiş **Yaradan**...¹⁹

Bu dizelerde; Allah'ın bir olduğu, âlemlerin Rabbi olduğu, rahmetinin sonsuz olduğu, yeryüzünde olup bitenlerin aslında hep onun takdiriyle/dilemesiyle gerçekleştiği, bütün güzelliklerin kaynağının hatta güzelliklerin kendisinin Allah olduğu dile getirilmiştir.

Veysel'in türkülerinde Allah'ın bazı sıfatları/özellikleri şu şekilde dile getirilmiştir:

Her nesnede mevcûd her cesedde can / Anın için dedik biz ona Canan / Evvel ahir odur onundur ferman / Ne sen var ne ben var bir tane Gaffâr.

Bahar gelir çiçek olur açılır / Zaman zaman yağmur olur saçılır / Ehl-i aşka mey görünür içilir...

O cihana sığmaz ondadır cihan / O mekâna sığmaz ondadır mekân / O devrâna sığmaz ondadır devrân...

...Veysel'e görünür mevcut her şeyde...²⁰

"Göz Gezdirdim Dört Köşeyi Aradım" başlıklı tamamen vahdet-i vücûd²¹ içeren bu türküde Allah'ın canlı cansız bütün eşyada var olduğu, ezeli ve ebedi olduğu,²² bütün işlerin meydana gelmesinin onun dilemesiyle olduğu,²³ zaman ve mekândan münezzehe olduğu, nihayetinde her yerde ve her şeyde olanın ve görünenin aslında o olduğu belirtilmiştir.

Varlığın esas ve tek kaynağının Allah olduğu düşüncesi şu dizelerde dile getirilmiştir:

...**Aynı vardan** var olmuşuz... / ...**Aynı varlık** her bedende...²⁴

Âşık Veysel'e göre kâinatın yegâne yaratıcısı, kulların ihtiyaçlarının belli bir ilâhî plan dâhilinde gidericisi yine Allah'tır ve ihtiyaçların ona arz edilmesi,

¹⁹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 47.

²⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 31-32.

²¹ Konu hakkında geniş malumat için bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1994), 209-296.

²² el-Hadîd 57/3.

²³ Yâsîn 36/82.

²⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 47.

isteklerin ondan yapılması gereklidir. Çünkü Allah, kullar tarafından mümkün görülen veya görülmeyen her şeyi yapmaya, yaratmaya kadirdir. Onun her şeye gücü yeter:

...Böyle emretmiş Yaradan²⁵

...Allah bize neler vermiş...²⁶

...Dileğin varsa iste Allah'tan... / ...Cömertlik toprağa verilmiş Hak'tan...²⁷

...Odur külli şeye kadir...²⁸

Veysel'e göre -Kur'an-ı Kerimde de ifadesini bulduğu gibi- Yaratıcı ile kul birbirlerine çok yakındır.²⁹ Kulun isteklerine ulaşabilmesi için bu düşünceye sahip olmasının yanı sıra üzerine düşen gerekli gayreti göstermesi, çalışmayı³⁰ da yerine getirmesi gerekmektedir:

...Allah kula yakın kul da Allah'a / Hakk'ın gizli hazinesi kara toprakta...³¹

...Allah'ın yardımını hep çalışanlara... / ...Allah cömert amma ekmek bırakmaz...³²

"Bu Âlemi Gören Sensin" başlıklı şathiye³³ türündeki türküde ise Allah'ın her şeyi görmesi, her şeyi yoktan yaratıcılığı, cömertliği, doğmamış ve doğur-

²⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 47; Veysel'in bu ifadesi Yunus Emre'nin "Dolap" başlıklı ilahisinde geçen "Böyle emreylemiş Çalap" ifadesini hatırlatmaktadır. Yunus'un şiirinin sözleri için bkz. Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı* (İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006), 99.

²⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 47.

²⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 146.

²⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 66.

²⁹ Kâf 50/16.

³⁰ en-Necm 53/39.

³¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 147.

³² Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 70.

³³ Genellikle sûfi şairlerin Allah'a ve kadere yönelik olarak vecd durumunda iken söyledikleri kabul edilen akla ve dine uygun olmayan sözler, şeklinde tarif edilebilecek şathiye, şatahat, şatıh kavramları için bkz. Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*

mamuş olması, eşinin olmaması, gizli olması, her şeyden tecelli etmesi, nur olması ve çeşitli dillerinin olduğu belirtilerek, cennet, cehennem, sırat ve şeytandan bahsedilmiştir.

Bu âlemi gören sensin / Yok gözünde perde senin...

Kâinatı sen yarattın / Her şeyi yoktan var ettin...

...Eşin yoktur bir sen misin? / Çark-ı sema nur sen misin? ...

Kimden korktun da gizlendin / Çok arandın, çok izlendin...

...Her bir irenkte resmin var / Nerde baksam orda senin...

Türlü türlü dillerin var / Ne acayip hallerin var...³⁴

1.2. Peygamber/ler

Peygamber kelimesi Farsça kökenli olup sözlük anlamı “haber getiren” dir. Terim olarak; Allah’tan aldığı emir, yasak ve bilgileri tebliğ eden, hak dine çağırarak seçkin kimse, nebî, resul” anlamında kullanılır.³⁵

Âşık Veysel’in söz konusu türkülerinde peygamber/ler aşağıdaki şekilde yer almaktadır:

*Allah birdir **Peygamber** hak...³⁶*

*Hüsrevân-ı âdil³⁷ nerede tahtı / Süleyman mührünü kime bıraktı / **Resul-i Ekrem**’in kanunu haktı...³⁸*

(İstanbul: Ant Yayınları, 1994), 238; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 615.

³⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 25-26.

³⁵ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, “پیغمبر”, (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1318/1901), 367-368; Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257; *Kubbealtı Lugati*, “Peygamber” (Erişim 03 Ağustos 2023).

³⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 65.

³⁷ Bu ibarenin aslı, kaynaklarda Nüşervân, Enüşervân, Nüşîrevân şeklinde de rastlanılan Enüşîrvân kelimesi olup Pehlevîce’de “ölümsüz ruh” manasına gelmektedir. Umumiyetle Kısra I. Hüsrev’i II. Hüsrev Pervîz’den ayırmak için kullanılmıştır. İslâmî metinlerde âdil bir hükümdar olarak zikredilen Enüşîrvân için Âşık Veysel bu tabiri kullanmıştır. Enüşîrvân için bkz. Ahmed Tefazzülü, “Enüşîrvân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

Bu dizelerde, İslâm dininin peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.) için “Peygamber” ve en değerli ve şerefli elçi anlamına gelen “Resul-i Ekrem” tabirleri kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in ve onun getirmiş olduğu şeriatın (kanun) hak olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Dâvûd’un oğlu olup, İsrâiloğulları’na elçi olarak gönderilen hükümdar/kral peygamber olan Hz. Süleyman’dan³⁹ ve onun mühründen bahsedilmiştir.

Farklı türkülerden alınan aşağıdaki dizelerde Hz. Âdem’den bahsedilmektedir.

Âdem'i sürdün bakmadın / Cennette de bırakmadın...⁴⁰

Kürd’ü Türk’üyle Çerkez’i / Hep Âdem’in oğlu kızı...⁴¹

Âdem'den bu deme neslim getirdi...⁴²

Semavî dinlerin kaynaklarında ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olarak zikredilen Hz. Âdem’in, Âşık Veysel’in yukarıda yer alan türkü sözlerinde Allah tarafından cennetten yeryüzüne sürgün edilmesi ve insanlığın ilk atası olması dile getirilmiştir. Veysel’in düşüncesinde her milletin atası Hz. Âdem’dir. Bundan dolayı o, herkesin, özellikle Türkiye coğrafyasında yaşayan kişilerin tefrikaya düşmeden birliklerini muhafaza etmeleri gerektiğine inanmaktadır.

Ozan, hırsız için bedduada bulunduğu türküsünde Hz. İsa’dan bahsetmektedir.

İsa değil göğe çıksın sır olsun...⁴³

Âşık Veysel, bir hırsızın parasını çalıp ortadan kaybolmasını, onu bir türlü bulamayışını Kur’ân’da adı geçip beş ülü’l-azm peygamberlerden⁴⁴ sayılan ve

Yayımları, 1995), 11/255. Âşık Veysel’in şiirlerinin derlendiği bazı yazılı kaynaklarda “Nuşveranı Âdil” şeklinde yazılıdır. Bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 38.

³⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 38.

³⁹ Ömer Faruk Harman, “Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/56.

⁴⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 26.

⁴¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 65.

⁴² Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 146.

⁴³ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 237.

kendisine Allah tarafından kitap (İncil) verilen bir peygamber olan Hz. İsa'nın⁴⁵ göğe yükseltilmesine⁴⁶ benzetmektedir.

Hz. İsa başka bir türküde aşağıdaki şekilde yer almaktadır:

Kilisede despot keşiş / İsa Allah'ın oğlu demiş...⁴⁷

Ozan, Hristiyan inancına göre, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olarak kabul edilmesine bir anlam verememekte, onun babasız olarak Hz. Meryem'den doğmasını da Allah'ın, insan aklıyla izah edilmesi çok zor olan işlerinden biri olarak görmektedir.

Veysel Atatürk'e yazdığı ağıtta peygamber olup olmadıkları ihtilafli olan İskender ve Zülkarneyn'den bahsetmiştir.

İskenderi Zülgarneyn / Çalışmadı buncaleyin...⁴⁸

Türkülerde, Kur'an-ı Kerim'de adı geçip kıssası anlatılan, kendisine büyük güç ve imkân verildiği bildirilen,⁴⁹ bazı İslâm âlimleri tarafından peygamber olduğu, bazılarının ise "sâlih bir kul" olduğunu söylediği Zülkarneyn ile yine bazıları tarafından peygamber olabileceği varsayılan ve Müslümanlar arasında genellikle efsanevî kişiliği ile bilinen Makedonya kralı İskender'den (ö. MÖ 323) de bahsedilmiştir.⁵⁰ Ozan, Atatürk'ün çalışkanlığını ifade etmek için İskender ve Zülkarneyn'e işaret etmiş, bu iki ismin bile çalışkanlıkta Atatürk kadar olmayacağını belirtmiştir.

1.3. Kutsal Kitap/lar

Kutsal kitap, Allah'ın (c.c.) melekleri aracılığıyla muhataplarına iletilmek üzere elçilerine (peygamberlerine) göndermiş olduğu emir ve yasakları ihtiva eden yazılı metinlerdir. Bu kitaplardan dört tanesinin ismi Kur'an-ı Kerim'de

⁴⁴ el-Ahkâf 46/35; el-Ahzâb 33/7; eş-Şûrâ 42/13.

⁴⁵ Ömer Faruk Harman, "İsa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/465-472.

⁴⁶ en-Nisâ 4/158.

⁴⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 25.

⁴⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 198.

⁴⁹ el-Kehf 18/83-98.

⁵⁰ Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 34/565.

geçmektedir. Tevrat Hz. Mûsâ'ya, Zebûr Hz. Dâvûd'a, İncil Hz. İsbâ'ya ve Kur'ân-ı Kerim de Hz. Muhammed'e indirilmiştir. İslâm'a göre Kur'ân-ı Kerim dışındaki üç kitap tahrif edilmiştir. İman esaslarından birisi de bu kitapların Allah (c.c.) tarafından gönderildiğine inanmaktır.⁵¹

Kur'ân'a bak İncil'e bak / Dört kitabın dördü de hak...⁵²

Âşık Veysel'in "Allah Birdir Peygamber Hak" isimli türküsünde Kur'ân'da ismi geçen bu dört kitaba işaret edilerek bunların dördünün de hak kitap olduğu ifade edilmiştir. Türkünün sözlerinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda, Veysel'in hümanist bir yaklaşımla farklı dinlere veya ırklara mensup insanlar arasında ayırım yaparak bir grubu diğerinden üstün tutmanın yanlış olduğunu dile getirdiği görülecektir.

1.4. Dünya Hayatı

Hz. Âdem'in cennetten indirildiği ve insanın ölmeden önceki hayatını sürdürdüğü gezegen, yeryüzü anlamında "dünya" kelimesi kullanılmaktadır. İslâm inancına göre iman esaslarından birisi de içerisinde yaşanan dünya hayatının bir sonunun olacağı ve peşinden sona ermeyecek olan yeni bir hayatın başlayacağıdır. Dünya hayatının geçiciliği, bir imtihan aracı olduğu, aynı zamanda insan hayatının da mutlaka son bulacağı Kur'ân-ı Kerim'de ifade edilmiştir.⁵³

Âşık Veysel türkülerinde "dünya" konusu çeşitli şekillerde yer almıştır.

...Bütün **dünya** kan ağladı... / ...Bütün **dünyanın** her yeri...⁵⁴

...**Dünya** dolsa şarkıyılan... / Yola gitmek⁵⁵ korkuyulan...⁵⁶

...İstersen **dünyayı** gez adım adım...⁵⁷

⁵¹ El-Bakara 2/79; 136; Âl-i İmrân 3/84;

⁵² Dokuz kıtadan oluşan türkünün sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 65-66.

⁵³ Âl-i İmrân 3/185; el-En'âm 6/32; Yûnus 10/24; el-Kehf 18/7-8.

⁵⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 198.

⁵⁵ "Gitmeyiz" anlamında.

⁵⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 187.

⁵⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 31.

Bu dizelerde dünya ifadesi bazen üzerinde yaşanan toprak parçasını bazen de bu toprak parçası üzerinde yaşayanların tamamını ifade etmek için kullanılmıştır.

Türkülerde dünyanın bazı vasıfları dile getirilmiştir. En çok zikredilen vasıf onun ve içerisinde yaşayanların geçiciliği olmuştur.

Şüphesiz bu dünya fani...⁵⁸

...Dünya fani deyi çöküp oturma...⁵⁹

Ölüm var dünyada yoğumuş murat... / ...Kalmamış dünyada ehl-i kanaat...

Var mıdır dünyaya gelip de kalan... / ...Ölümü dünyada hakikat gördüm.⁶⁰

...Yalan dünya yârsız olmaz...⁶¹

...Dünyaya bırakır ölmez bir eser...⁶²

Bu dizelerde; dünyanın geçiciliği/faniliği ve yalan oluşu ölümün ise hakikat oluşu ifade edilmiştir. Bu düşünceler kimi zaman sevgi ve saygı duyulan bir büyüğün ölümü üzerine hissedilen duygular neticesinde ölüm/fenâ hakikatinin dile getirilmesi, kimi zaman da bu ölümlü hayattan beklentilerin fazla olmaması gerektiğine dair tavsiyelerde belirtilmiştir. Aynı zamanda dünya hayatının faniliğine sığınarak tembellik edip boş durmak, sevmekten, sevgiliden uzak durmak hoş görülmemiş, huzur ve refaha kavuşmanın yollarından birinin de gayret olduğu dile getirilmiştir. Ozan, insan hayatının geçiciliğine karşın dünyada meydana getirilecek ölümsüz eserlerle kişilerin isimlerini kıyamete kadar yaşatabilecekleri düşüncesine sahiptir.

Hesapsız asırlar sayısız yıllar... / ...Kıyâmet var imiş gelecek derler...⁶³

Bu dizelerde Veysel, yaşının kaç olduğu tam olarak tespit edilemeyen bu dünya hayatının tamamen sona ermesini ifade etmek için kullanılan "kıyâmet" in geleceğinden kesin olmayan ifadelerle bahsetmektedir.

⁵⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 198.

⁵⁹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 70.

⁶⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 38.

⁶¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 59.

⁶² Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 147.

⁶³ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 81.

Dünyanın geçiciliği apaçık bir hakikat iken onun nimetlerinden azamî derecede istifade etmek, şanı, şöhreti, hükümranlılığı için uğraşmak genel olarak insanların arzuladığı bir durum iken Veysel, kalbindeki imanının, Türk olmasının, üzerinde yaşadığı vatanın ve mensup olduğu milletin kendisine yeterli geleceğini, bütün bunların dünya saltanatından daha kıymetli olduğunu vurgulamaktadır. O, kendisinin geniş iç dünyasındaki keder ve sevinçlerle, sohbet ve ülfetlerle yetinmektedir.

*Bir küçük **dünyam** var içimde benim / Mihnetim ziynetim bana kâfidir / Görenler dar görür geniştir bana / Sohbetim ülfetim bana kâfidir.*

*İstemem **dünyanın** saltanatını / Süslü giyimini Arap atını / Bilirsem Türklüğüm var kıymetini / Vatanım milletim bana kâfidir.*

***Dünya** geniş olsun ister dar olsun / Yeter ki kalbimde iman var olsun / Her zaman milletim bahtiyar olsun / Rütbemle mesnedim bana kâfidir.⁶⁴*

Genel olarak dünya hayatı zahmet, eziyet, meşakkat, sıkıntı, zorluk, üzüntü, gam, keder, dert, elem ve ızdırıp yurdudur.

*Küşe-i vahdete çekilsem dursam / Mihnet-i **dünyanın** derdi bırakmaz / Feragat eyleşem sohbetten sazdan / Sevdiğim güzelin virdi bırakmaz.⁶⁵*

*Senden aldım bu feryadı / Bu imiş **dünyanın** tadı / Anılmazdı Veysel adı / O sana âşık olmasa.⁶⁶*

***Dünyada** tükenmez murat varımış / Ne alanı gördüm ne murat gördüm / Meşakatin adını murat koymuşlar / **Dünyada** ne lezzet ne bir tat gördüm.⁶⁷*

*Gülmedim **dünyada**, gülenler gülsün... İsterse **dünyası** ziynetle dolsun...⁶⁸*

Veysel'e göre dünya dertlerle dolu, meşakkatli, tatsız ve lezzetsizdir. Aslında insanların huzur ve mutluluğa ulaşmak için arzuladığı şeylerin tamamı sıkıntı ve meşakkatten ibarettir. O uzaklaşmak istese de bu sıkıntılardan kurtulamaz. Bir türlü mesut olup gülemez. Gülenleri de kıskanmaz.

⁶⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 264.

⁶⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 121.

⁶⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 95.

⁶⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 38.

⁶⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 53.

...*Dünya* harman, elindedir yabası / Savuruyor çark-ı devrân bakalım.⁶⁹

Dünya hayatı Allah'ın belirlediği bir kader çerçevesinde⁷⁰ üzerine gelenleri evirip çeviren, öğüten belki de iyiyi kötüden, sapı samandan ayıran ve yenilerinin gelmesini bekleyen bir harmana benzetilmiştir.

Ben gidersem sazım sen kal *dünyada*...⁷¹

...*Dünyada* görmedim böyle bir plan...⁷²

Dünyaya geldiğim anda...⁷³

Yukarıdaki dizelerde geçen dünya ifadeleri, kişinin kendisinin ölümü gerçekleşikten sonra da hayatın/yaşamın devam ettiği/edeceği yeryüzü; yeryüzünün veya insan yaşantısının tamamı gibi anlamlarda kullanılmıştır.

1.5. Ölüm

Yaşamın zıddı olan ölüm, bir canlının ruhunun bedendeki bağlarını koparak ayrılmasıyla hayatının sona ermesi, vefat etmesi demektir. İslâm inancına göre kişi ölümle maddî hayat kaynağını yitirmiş olup ahiret denilen yeni bir hayata da başlamış olur.⁷⁴

Âşık Veysel türkülerinde ölüm konusu aşağıdaki şekillerde yer almaktadır:

*Ölüm var dünyada yoğunmuş murat... / ...Her ömrün sonunda bir feryat gördüm... / ... Var mıdır dünyaya gelip de kalan.../ Ölümü dünyada hakikat gördüm.*⁷⁵

"*Dünyada Tükenmez Murad Var İmiş*" başlıklı türkü tamamen insanın ve dünya hayatının geçiciliğini anlatmaktadır. Bu türküden alınan yukarıdaki pasajlarda Veysel, dünyada hakikat olarak ölümü gördüğünü, ne kadar heybetli ve itibarlı hayat sürülürse sürülsün sonunda ölüm hakikatiyle yüzleşilerek fer-

⁶⁹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 81.

⁷⁰ Türküde geçen "çark-ı devrân" ifadesine bu şekilde bir anlam vermek tercih edildi. Bu ifadenin açıklaması kader başlığı altında verilecektir.

⁷¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 273.

⁷² Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 237.

⁷³ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 255.

⁷⁴ Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 37/32-33.

⁷⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 38.

yat edileceğini, ölüm gerçeği sebebiyle dünyada murat almanın, arzulara ulaşım tam olarak huzuru elde etmenin de mümkün olmadığını ifade eder. Buna rağmen insanların yanlış işler peşinde koşarak kendi sıkıntılarını artırdığından bahseder.

...Ayrılık gözümde, **ölüm** kaşımda. / ...Gitmez **ölüm**, **ecel** bekler başımda.⁷⁶

...**Gün gelir Veysel'i bağrına basar...**⁷⁷

Ölüm hakikati her ne kadar ozanı dünyaya bağlanmaktan alıkoyarak Hakk'a yaklaştırmış olsa da o, "*Talih, Çile, Kader Sözü Bir Etmiş*" başlıklı türküsünde çok dertli ve mutsuz olduğunu ifade eder. Veysel, bu duruma sebep olarak bir ayrılığı bir de yaklaştığını hissettiği ölümü ve eceli görür.⁷⁸ İslâmî uygulamalara göre ölen kişi belli ritüeller dâhilinde toprağa gömülür. Veysel kendi ölümünü yani bedeninin toprağa gömülmesini çok sevdiği toprağın onu bağrına basması şeklinde betimler.

1.6. Cennet, Cehennem

Allah'a ve âhirete imanın zorunlu sonuçlarından birisi de cennet ve cehennemin varlığına iman etmektir. İmanlı ve iyi kimselerin (mümin) öldükten sonra Allah tarafından mükâfat olarak konulacakları ve içinde ebedi mutluluk içerisinde yaşayacakları, her türlü tasavvurun üstünde sonsuz güzellik ve nimetlerle dolu olan ahiret yurdunu ifade eden "cennet"⁷⁹ ile Allah'ın emirlerini yerine getirmeyip yasaklarından kaçınmayanların öldükten sonra âhirette karşılıklarını bulacakları yani cezalarını çekip azap görecekleri yer anlamındaki "cehennem"⁸⁰ konusu Veysel'in türkülerinde şu şekilde yer almıştır:

Üzerine köprü kursam / Arzun yerine getirsem / Seni **cehenneme** sürsem / Kızılmak seni seni⁸¹

⁷⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 53.

⁷⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 147.

⁷⁸ Altı kıtadan oluşan türkünün sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 53.

⁷⁹ *Kubbealtı Luğati*, "Cennet" (Erişim 15 Mayıs 2023).

⁸⁰ *Kubbealtı Luğati*, "Cehennem" (Erişim 15 Mayıs 2023).

⁸¹ "*Bahar Gelir Gudurursun*" başlıklı sekiz kıtadan oluşan türkünün sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 155.

*Âdem'i sürdün bakmadın / Cennette de bırakmadın / Şeytanı niçin yakmadın / Cehennemim var da senin*⁸²

Veysel ilk türküde, Kızılırmak Nehri'nin özellikle bahar aylarında coşup taşarak sel oluşturması neticesinde bazı canların boğularak ölümüne sebep olmasından dolayı onu cezalandırma arzusuyla cehenneme göndermek istemiştir. İkinci türküde de Allah'a (c.c.) hitap ederek Hz. Âdem'in, esas yurdu olan cennetten çıkarılmasını ve Hz. Âdem'in hata yapmasının esas müsebbibi olan şeytanın cehennemde yakılarak cezalandırılmamasını sorgulamaktadır.

1.7. Kader

Hem halk arasında hem de ulemâ nezdinde en çok tartışılan ve üzerinde farklı düşünceler dile getirilip konuşulan, yazılan konuların başında İslâm inanç esaslarının en önemlilerinden birisi olan "kader" inancı gelmektedir. "Allah'ın (c.c.) ezelden ebede kadar olacak şeylerin zaman ve yerini, özellik ve niteliklerini, ne şekilde ve ne zaman olacaklarını ezelde bilip, o şekilde sınırlaması ve takdir etmesi", diğer bir ifade ile "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" şeklinde tarifi yapılan "kader" aslında Allah Teâlâ'nın ilim sıfatını ilgilendiren bir konudur.⁸³

Ehl-i sünnet⁸⁴ inancına göre insanı ve onun her türlü fiilini yaratan Hz. Allah'tır. İrade ve ihtiyar kullanılarak işlenen fiiller kula nispet edilir ve kul bu fiillerden mes'uldür. Çünkü bu fiil kişinin iradesini o yönde kullanması neticesinde Allah (c.c.) tarafından yaratılmıştır. Bu sebepten dolayı da sorumludur. İradesiz gerçekleşen (ızdırârî) fiillerde ise iradenin bir dahli veya kişinin bir temayülü olmadığından veya iradesi olsa da fiilin gerçekleşip gerçek-

⁸² "Bu Alemi Gören Sensin" başlıklı dokuz kıtadan oluşan türkünün sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 25-26.

⁸³ A. Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 106; Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

⁸⁴ Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetini rehber edinen, Resûlullah ve ashabının inanç konusunda takip ettikleri yolu izleyenlere ehl-i sünnet veya ehl-i Hakk denir. Selefiyye, Maturidiyye ve Eş'ariyye ehl-i sünnet itikadî mezhepleridir. Bk. Kılavuz, *İslâm Akaidi*, 297, 299.

leşmemesine tesir etmeyeceğinden karşılığında sevap veya azap verilmemektedir.⁸⁵

Türkülerde sıklıkla temas edilen inanç esaslarından birisi de kader konusudur. Türküler incelendiğinde Anadolu halkındaki kader inancının ehl-i sünnetin kader anlayışından biraz daha farklı olduğu anlaşılacaktır. Şöyle ki türkülerde kader, belirleyici, düzenleyici ve yegâne karar verici bir kuvvet olarak algılanmıştır. Onun işleyiş sistemi hiçbir kimse tarafından tam olarak çözülemeyeceği için hükümlerine, kararlarına karşı yapılacak şey kabullenme ve itaat etmekten başka bir şey değildir.⁸⁶

Âşık Veysel türkülerini incelendiğinde onun da kader konusunu işlediği görülecektir. “*Talih, Çile, Kader Sözü Bir Etmiş*” başlıklı türküsü tamamen kader konusundaki düşüncelerinden ibarettir. Bu türküde Veysel, doğduğu günden türküyü seslendirdiği güne kadar başına çeşitli sıkıntılar geldiğinden bahseder. Bu sıkıntıların yegâne sorumlusu ise “kader”dir. Onun kaderi ile talihi bir olmuş kendisini bir an bile yalnız bırakmadan ona devamlı çile çektirirler, ona zulüm ederler. Kendisi bu durumdan hiç hoşnut değildir. Kader tarafından maruz bırakıldığı bu sıkıntılara tahammülü kalmamıştır. Bu durumun ne kadar süreceğini merak etmektedir. Zalim kadere yalvarsa da sonuç değişmeyecektir. Ancak o, bu kadar kahra karşın bir o kadar da lütfetmesinde olduğunu da belirtmektedir.

Talih, çile, kader sözü bir etmiş... / Hiç razı değilim ben bu kaderden... / ...Kahretse ne kadar lutfu o kadar... / Yalvarsam kadere yardım etmez mi... / Tecellim tersine çalmış kalemi... 87

Veysel’in doğrudan kader konusunu işlediği türkülerden birisi de dört kıtadan oluşan “*Asırlar Elinde Bir Tesbih Gibi*” başlıklı eseridir. Bu eserde ön plana çıkan kavram, mecazen kötü talih ve kader anlamlarında kullanılan “çark-ı devrân”dır. Türküye göre çark-ı devrân, dünya hayatına yön veren, onu idare eden, kendisi hakkında çok fazla bilgi olmayan müphem bir varlıktır. Dünya-

⁸⁵ Kılavuz, *İslâm Akaidi*, 99-100.

⁸⁶ Sabri Yılmaz - Ramazan Çalkan, “Duygu ve Düşüncelerin Dili Türküler Üzerinden Anadolu Halkının Kader Algısı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/60 (2018), 1336.

⁸⁷ Altı kıtadan oluşan türkünün sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 53.

daki her varlığa bir meşgale veren, bülbülü güle âşık eden ve bir şekilde Veysel'in ateşlerde kavrulmasına sebep olan gizemli bir varlık olarak betimlenmiştir. İslâm inancına göre Allah'ın takdiri ile gerçekleşen bu işler türküde çark-ı devrân tarafından yapılmaktadır.

...Çeviriyor çark-ı devrân bakalım... / ...Deviriyor çark-ı devrân bakalım. / ...Savuruyor çark-ı devrân bakalım. / ...Çağırıyor çark-ı devrân bakalım. / ...Veysel'i bir sönmez nara düşürmüş / Kavuruyor çark-ı devrân bakalım.⁸⁸

"Asırlar Elinde Bir Tesbih Gibi" başlıklı bu türküde kader dünyada çekilen sıkıntıların ana müsebbibi olarak görülmekte ve ondan sadece gam, keder, üzüntü gibi olumsuz etkilerin sadır olacağına inanılmaktadır. Ancak Veysel'in diğer türkülerinde hayatta başarı ve mutluluk için çalışmanın, gayretin önemi vurgulanmıştır. Kişi çalışarak dünyada birçok şeyi elde edebilecek, birçok başarıya imza atabilecektir.

On bir kıtadan oluşan "Kara Toprak" başlıklı meşhur türküsünde geçen:

...Kazma ile dövmeyince kıt verdi... / ...Dileğin varsa iste Allah'tan... / Cömertlik toprağa verilmiş Hak'tan. / ...Hakk'ın gizli hazinesi kara toprakta...⁸⁹ vb. ifadelerle toprağı işleyerek Allah'ın gizli hazinelerine kavuşulabileceğini dile getirmektedir. Aynı düşünce farklı türkülerde de değişik şekillerde dile getirilmiştir.

Adım at ileri geriye bakma... / ...Allah'ın yardımı hep çalışanlara... / ...Allah cömert amma ekmek bırakmaz... / ...Dünya fani deyi çöküp oturma...⁹⁰

...Gücüm yetse hemen işe başlasam... / ...Çalışırsan toprak verir cömerttir... / Çalışmak insana büyük servettir...⁹¹

Veysel "Kulak Ver Sözüme Dinle Vatandaş" dizesiyle başlayan beş kıtalık türküsünde de lüzumsuz, gereksiz, saçma sapan konuşmalar yaparak zamanı boşa harcayanların, nasıl olsa dünya geçici deyip bir iş görmeden boş boş oturanların tembelle karışacağını belirterek insanları çalışmaya teşvik etmektedir.

⁸⁸ Dört kıtadan oluşan türkünün sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 81.

⁸⁹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 145-147.

⁹⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 70.

⁹¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 176.

...Uyma laklak edip gülüşenlere... / ...Bir sağlam iş tut da elden bırakma...
...Adım at ileri, avara durma...⁹²

1.8. Melek, Hûri, Cin, Peri

İslâm inancına göre duyu organları ile kavranamadıkları hâlde mevcut olduklarına inanılan bazı varlıklar bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan “melekler”in varlıklarını kabul etmek İslâm inanç esaslarındandır. Melekler, “Allah’ın emirlerine tam itaat eden, farklı sûretlere girebilen ve duyularla algılanamayan iyi nitelikteki ruhanî/nûrânî varlıklar” olarak tarif edilmektedir.⁹³

Var oldukları kabul edilen bir diğer yaratık da cinlerdir. Cinler, insanlar gibi irade ve anlama yeteneğine sahip olup ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan latif ve ruhânî yaratıklar, şeklinde tarif edilirler.⁹⁴ Türklerin geleneksel inançlarında, cinlerin insana zararı dokunmayan ve çok güzel olanlarına “peri” denilmektedir. Özellikle edebiyatta olağanüstü güzel olanları betimlemek için, güzelliğin simgesi olarak “peri” sıfatı yoğun olarak kullanılmıştır.

Âhiret hayatında, cennette var olduklarına inanılan bir diğer varlık türü de hûrilerdir. Hûri kelimesi hem cennetteki kızları hem de onların sahip olduğu olağanüstü güzellikleri ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bu kavramlar Âşık Veysel türkülerinde şu şekilde yer almaktadır:

...İnsi *cinni cem’i mahlûk* / Hepisi birden ağladı. / ...*Melekü'l-mevt'in elinden*...⁹⁵

Huri midir melek midir peri mi?...⁹⁶

Bu türkülerde, meleklerle beraber cinlerden ve cennetteki hûrilerden de bahsedildiği görülmektedir. Bu varlıkların mevcut oldukları kabul edilmekte, Atatürk’ün ölümüne insanlarla beraber diğer ruhânî varlıkların da ağladığı belirtilmektedir. İnsanların canını almakla görevli bir meleğin olduğu kabul

⁹² Türkü sözlerinin tamamı için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 70.

⁹³ Tehânevî, *Keşşâf*, “melek”, 2/1640-1642; M. Sait Özervarlı, “Melek (İslâm İnancında Melek)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40-42.

⁹⁴ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Cin” (Erişim 03 Temmuz 2023); Kılavuz, *İslâm Akaidi*, 186; M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/5-8.

⁹⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 198-199.

⁹⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 96.

edilip ölüm meleği anlamına gelen “melekü'l-mevt” tabiri kullanılmaktadır. Meleklerin, cennet kızları olan hûrilerin ve cinlerin peri denen kısımlarının çok güzel olduğu inancı görülmektedir.

1.9. Kurban İbadeti

Hem madden hem de mânen her türlü yakınlığı içerisinde barındıran kurban kelimesi⁹⁷ İslâm dininde “genel olarak kendisiyle Allah’a yaklaşılacak her şeyi, özellikle de Allah’a yakınlaşmayı temin etmek, yani ibadet maksadıyla belli vakitte belli türden hayvanları usulüne uygun olarak boğazlamayı ve aynı zamanda bu şekilde kesilen hayvanı da ifade eder.”⁹⁸

Anadolu’da kurban kelimesi öncelikli olarak kamerî senenin son ayı olan Zilhiccenin 10’unda başlayan ve 4 gün boyunca devam eden, Müslümanların dinî bayramlarından birisi olan kurban bayramı günlerinde veya adak olarak kesilen hayvanlar⁹⁹ anlamında kullanılmakla beraber mecaz olarak da farklı amaçlarla, çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Âşık Veysel türkülerinde kurban motifi/unsuru aşağıdaki şekillerde işlenmiştir.

*İsterdim hayatta düşmanla savaş / Milletime kurban olaydı bu baş / Nasip değil imiş şehitlik kardaş / İmanım niyetim bana kafidir.*¹⁰⁰

*Sen keklük ol Veysel çalı / Gel saklasın seni dalı / Yolunda kurban olmalı / Tur-nam senin sunam senin.*¹⁰¹

“Kurban” tabiri türkülerde gerçek anlamıyla yani ibadet için kesilen hayvan anlamında kullanıldığı gibi birçok durumda da bir ideale veya sevgiliye kavuşmak için kişinin her türlü fedakârlıkta bulunmasını ifade etmek maksadıyla mecazen kullanılmaktadır.¹⁰² Âşık Veysel’in ilk türküsünde; kişinin inan-

⁹⁷ İbrahim Mustafa vd. “ق ر ب”, *el-Mu’cemu’l-Vasît* (Kahire: Mektebetu’s-Şurûku’d-Düveliyeye, 1425/2004), 723.

⁹⁸ Komisyon, *İlmihal*, 2/2-3; Ali Bardakoğlu, “Kurban (İslâm’da Kurban)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436-440; Ahmet Güç, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/433-435.

⁹⁹ Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsûlî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 1/172; 5/18.

¹⁰⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 264.

¹⁰¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 160.

¹⁰² Tacetdin Bıyık, *Harput Türkülerinde Dinî Unsurlar* (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 85-92.

cı, amacı ve sevdiği uğruna yapabileceği en büyük fedakârlık olan canından geçmek yani ölmek için “kurban olmak” tabiri kullanılmıştır. Bu türküde ozan milleti için savaşıp, can vermeyi, şehit olmayı arzulamaktadır. Bu arzusu gerçekleşmemiş olsa da en azından bu düşünceye, bu imana sahip olmasıyla yetinip, gururlanmaktadır. İkinci türküde ise “turnam” diye hitap ettiği sevdiğinin yolunda canından bile geçebileceğini ifade etmek için kurban tabirini kullanmıştır.

1.10. Dua, Beddua

Arapça kökenli olup çoğulu “ed’iye” olan dua, “kulun bütün benliğiyle Allah Teâlâ’ya yalvarmasını, ondan dilek ve istekte bulunmasını ifade eder.¹⁰³ Allah’tan (c.c.) talep edilen şey kişinin kendisi için olabileceği gibi bir başkası veya başkaları için de olabilmektedir. Kişi duasında hem kendisi hem de başkası için iyi, güzel, hayır olan şeyleri isteyebileceği gibi -özellikle başkası için- şer, kötü, olumsuz şeyleri de isteyebilmektedir. Türkçede “ilenme, ilenç, kargış” gibi kelimelerle de ifade edilen “beddua”, “birisini hakkında kötülük isteme, onun kötü duruma düşmesini arzu etme” anlamındadır.¹⁰⁴

Âşık Veysel türkülerinde dua mefhumuna şu dizelerde rastlanılmaktadır:

...Toprağa bakarsam *dua alırım... / Dileğin varsa iste Allah’tan...*¹⁰⁵

“Kara Toprak” isimli türküde yer alan bu dizelerde toprağa bakmanın yani çalışmanın önemi dile getirilerek toprağın duasının alınacağını, bir yerde onun hoşnutluğunu kazanmak suretiyle hem mesut olunabileceği hem de kazanç elde edilebileceği sonucuna varılmaktadır. Kişinin arzularına ulaşmak için Allah’a dua etmesi istenmekte, duanın kabul edildiğinin göstergesinin yani Allah’ın cömertliğinin de yine toprak vasıtasıyla elde edilecek ürünlerde görüleceği belirtilmektedir.

Veysel’in türkülerinde beddualara da rastlanılmaktadır.

*Parça parça olsun paramı çalan... / ...Alanların iki göziün kör olsun...*¹⁰⁶

¹⁰³ Mustafa vd., “ا ع د”, *el-Mu’cemu’l-Vasîf*, 286.

¹⁰⁴ Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, “دعاء”, 610; *Güncel Türkçe Sözlük*, “Beddua” (Erişim 06 Temmuz 2023).

¹⁰⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 146.

Parasını çalan hırsız için yaptığı beddualarda Veysel, onun parça parça olmasını aynı zamanda iki gözünün kör olmasını istemektedir. Doğrudan beddua olmasa da muhatabı için olumsuz şeylerin arzu edildiği durumlar da söz konusudur.

*Parça parça etsem seni... / ... Seni Cehennem'e sürsem...*¹⁰⁷

*...Lal olsun dillerin söyleme ya da...*¹⁰⁸

Veysel bu türkülerde, Kızılırmak'ı parça parça etmek, onu cehenneme göndermek istemektedir. Sazına hitaben söylediği türküde ise onun dillerinin lâl olmasını arzu etmektedir.

1.11. Şehitlik, Gazilik

İslâm'a göre, Allah yolunda savaşarak bu uğurda canını verenlere şehit, savaştan canlı olarak kurtulanlara da gazi denmektedir. Allah katında en yüce mertebeye sahip olup en büyük mükâfatlarla ödüllendirilecek olan grup şehitlerdir. Hem Kur'ân'ın hem de Türk Milleti'nin inancında gazilik de Allah ve insanlar nezdinde övgüye, saygıya ve mükâfata layık olan bir mertebedir.¹⁰⁹

Âşık Veysel, türkülerinde, Türkiye'de yaşayan farklı ırklardan milletlerin hepsinin ülke savunmasında beraberce savaşmış beraberce şehit veya gazi olduklarını dile getirmektedir. Ozan, Hz. Âdem'in insanlığın ilk babası olması itibarıyla aslında ırkı ne olursa olsun herkesin kardeşliğine vurgu yaparak kendisinin de vatan, millet uğruna düşmanla savaşmış şehit olmayı arzuladığını ifade etmektedir. O, bu arzusuna ulaşmanın nasip olmadığını ancak bu inanca sahip olmanın da kendisine yeterli geleceğini söylemektedir.

*İsterdim hayatta düşmanla savaş / Milletime kurban olaydı bu baş / Nasip değil imiş şehitlik kardaş / İmanım niyetim bana kâfidir*¹¹⁰

¹⁰⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 237.

¹⁰⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 155.

¹⁰⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 273.

¹⁰⁹ El-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/157; 169; 170; 171; en-Nisâ 4/69; 74; et-Tevbe 9/52; el-Hac 22/58; Muhammed 47/4; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/654.

¹¹⁰ "Bir Küçük *Dünyam* Var İçimde Benim" başlıklı beş kitadan oluşan türkünün diğer sözleri için bkz. Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 264.

Kürd'ü Türk'üyle Çerkez'i / Hep Âdem'in oğlu kızı / Beraberce şehit gazi / Yanlış var nere neresi¹¹¹

1.12. Alevîlik, Sünnîlik

Türkiye'de farklı ırklara mensup insanlar yaşadığı gibi farklı dinlere, mezheplere ve siyasî görüşlere sahip insanlar da bu ülkenin bir vatandaşı olarak yaşamaktadır. Âşık Veysel'in türkülerinde, insanların din, ırk ve mezhep açısından ayrıma tabi tutulmalarının sıklıkla eleştirildiği görülecektir. Ona göre insanların farklılıklarından dolayı ayırım yapmak ikilik çıkarmaktır. İkilik ise insanlara sadece bela getirecektir. Farklılıkları bir kenara koyarak herkesi Allah'ın yarattığının; Hz. Âdem'in insanlığın tek atası olduğu hakikatlerinin hatırlanması gereklidir. Bu düşüncelere sahip olunmasıyla birlik ve beraberlik içerisinde huzurla yaşanabilecektir. Âşık Veysel, belki de kendisinin en fazla muzdarip olduğu konulardan birisi olan Alevî-Sünnî şeklinde insanların birbirlerini eleştirerek ötekileştirmelerini sorgulamaktadır.

Yezit nedir ne Kızılbaş? / Değil miyiz hep bir gardaş? / Bizi yakar bizim ateş / Söndürmektir tek çaresi.

Bu âlemi yaradan bir / Odur külli şeye kadir / Alevî Sünnîlik nedir / Menfaattir var varası.

Veysel sapma sağa sola / Sen Allah'tan birlik dile / İkilikten gelir bela / Dava insanlık davası¹¹²

1.13. Bazı Ahlâkî ve Tasavvufî Değerler

Aşağıda daha çok ahlâkî ve tasavvufî değerlerle alakalı bulunan kelime ve ibarelerin geçtiği türkü dizeleri yer almaktadır.

...Ben babamı sen ustamı unutma... / ...Gizli sırlarımı aşikâr etme...¹¹³

...Veysel faş eyleme sırrımı...¹¹⁴

...Söyle doğrusunu gel inkâr etme...¹¹⁵

¹¹¹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 65.

¹¹² Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 66.

¹¹³ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 273, 274.

¹¹⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 96.

...Benim sâdik yârim... / ...Ne bir vefa gördüm... / ...Bunda yalan yoktur herkesler gördü... / ...Bütün kusurlarımı toprak gizliyor...¹¹⁶

Bu dizelerindeki ifadelerinden Âşık Veysel'in sadakate, vefaya büyük önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, büyüklerin ve ustaların unutulmaması; kişi ile dostu arasındaki sırların ve kusurların ifşâ edilmemesi; doğru söyleyip yalandan uzaklaşılması, hakikatin inkâr edilmemesi vb. hususların dile getirildiği görülmektedir.

...Sen altınsın ben tunç muyum?... / ...Sen gümüşsün ben sac mıyım?... / ...Sen balsın da ben çeç miyim? / ...Sen kalemsin ben uç muyum?¹¹⁷

Veysel, "Beni hor görme kardeşim" dizeleriyle başlayan bu türküde yaratılış bakımından insanların birbirleriyle eşit olduğunu belirterek zahirde görünen farklılıkların Allah'ın hikmeti olup onun böyle murat etmesinden kaynaklandığını "Böyle emretmiş Yaradan" şeklinde ifade etmiştir.

O, zaman zaman ahlâkî bozulmalardan serzenişte bulunmuş, insanların hırs ve tamahkârlıktan uzaklaşarak kanaat sahibi olmalarını arzu etmiş; sahiplenilen maddî veya manevî nimetlerle övünülmemesi gerektiğini ifade etmiştir.

...Kalmamış dünyada ehl-i kanaat... / ...İnsanlar içinde çok fesat gördüm...¹¹⁸

...Kurulma sevdiğim güzelim deyin...¹¹⁹

Âşık Veysel türkülerinde bazen sûfiler nezdinde meşhur olup sıklıkla kulanılan tabirlere de yer verilmiştir.

Yel değdikçe sor ki dallar ne çeker? / Irganır durmaz coşar **hû çeker**...¹²⁰

"Tarlam sana üç yüz fidan aşlasam" dizesiyle başlayan türküsünde Veysel bir hayalini dile getirir. Boş bir tarlaya üç yüz tane fidan diktiğini, bu fidanların büyüyüp meyve verdiğini, bunun neticesinde tarlada, ağaçlarda, meyvelerde, yapraklarda, oradan geçen yolcularda ve gönüllerde muhteşem bir coşku olu-

¹¹⁵ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 273.

¹¹⁶ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 145-147.

¹¹⁷ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 47.

¹¹⁸ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 38.

¹¹⁹ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 119.

¹²⁰ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 177.

şacağını hayal ederek rüzgârın esmesiyle tarlada yetişen ağaçların dallarının sallanması sonucunda ortaya çıkacak sesin de ağaç dallarının yapmış olduğu Allah'ı zikrin (hû çekmek) sesi olduğunu belirtir.

Sûfilerin temel öğretilerinden biri olarak kabul edilen “ölmeden önce ölmek”¹²¹ yani kişinin nefsinin arzuladığı, kötü olarak kabul edilen şeylerin yapılmasının terk edilmesi hususuna da temas eden Veysel bunun Allah'ın bir emri olduğunu ifade etmiştir.

*...Nefsini öldür ölmeden...*¹²²

Âşık Veysel, Ahilik fütüvvetinde çok önemli prensiplerden biri olarak kabul edilen ve Alevî Bektaşî öğretilerine göre dört kapı-kırk makam içerisinde marifet kapısının yedinci (bazı kaynaklarda birinci) makamı olarak gösterilen “edeb” kavramını oluşturan harflerin “ب، د، ا، /e, d, b” insanın el, dil ve bel uzuvlarına işaret ettiği hakikatini hatırlatarak kişinin başına gelen sıkıntıların bu uzuvlarıyla işlediği amellerden kaynaklandığını söylemiştir.¹²³

*Kişi ne çeker dilinden / Hem belinden hem elinden...*¹²⁴

Sonuç

Âşık Veysel'in yaşantısından ve dinî tecrübesinden bağımsız olarak beste ve güftesi kendisine ait olan kırık hava tarzındaki usullü türkülerinin sözlerinde bulunan dinî unsurların incelenmesi neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

¹²¹ Kur'an-ı Kerim'de Hz. Mûsâ'nın kavmine hitaben söylediği “Nefislerinizi öldürün!” şeklindeki cümlenin işaret ettiği manalar hususunda müfessirler farklı görüşler beyan etmişlerdir. “Ölmeden önce ölünüz.” şeklindeki hadis olduğu söylenen cümle hakkında *Keşfü'l-Hafâ*'da şu ifadeler yer alır: “İbn Hacer bu sözün hadis olmadığını söyledi. El-Kârî de bunun sûfilere ait bir söz olduğunu ve zarûrî olarak gerçekleşecek olan gerçek ölümle ölmeden evvel nefsin arzuladığı şehvetleri terk ederek ihtiyârî olarak ölünüz, anlamındadır, der.” Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*. Thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1422/2001) 2/346; Bkz. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/126-127; el-Bakara 2/54.

¹²² Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 47.

¹²³ Korkmaz, *Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, 110-111; 134-135; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 36, 230-231.

¹²⁴ Âşık Veysel, *Dostlar Beni Hatırlasın*, 66.

Genellikle nasihatçi bir üslupla söylendiği/yazıldığı görülen türkülerde; Allah inancı, peygamberler, kutsal kitaplar, dünya hayatı, ahiret inancı, cennet, cehennem, ölüm, kader, ruhânî/nûranî varlıklar, kurban, dua, beddua, şehitlik, gazilik, mezhepler, vefa, sadakat ve hû çekmek gibi dinî, tasavvufî birçok konu yer almıştır. Namaz, zekât, oruç, hac vb. amelî konular ise hiç yer almamıştır.

Âşık Veysel, söz konusu türkülerinde ehl-i sünnetin inanç esaslarına temas etmiş, bu esaslar hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir. Allah inancı ile alakalı olarak bazen vahdet-i vücud anlayışını dile getiren bazen de şathiye türünde müstakil eserler söylemiştir. Çoğunlukla Allah'ın yaratıcılığı ve idareciliğine teslim olma düşüncesine sahip olarak insanlara bu konuda tavsiyelerde bulunmuştur.

Tarih boyunca Allah tarafından gönderilen dört kutsal kitap ve birçok peygamberin olduğunu ifade eden Veysel, ilk peygamber ve insanlığın atası olarak Hz. Âdem'i, en şerefli peygamber olarak da Hz. Muhammed'i kabul etmektedir.

Kader konusunda ehl-i sünnet inancından biraz daha farklı görüşlere sahip olan ozan, dünyanın idaresinin kader vasıtasıyla gerçekleştiği, aynı zamanda kaderin zalim, belirleyici, düzenleyici ve yegâne karar verici bir kuvvet olduğuna inanmaktadır.

Âşık Veysel'in, melek, hûri, cin ve şeytan gibi duyuyla algılanmayan bazı rûhanî varlıklara inandığı onların varlığını kabul ettiği anlaşılan türkü sözlerinde, cennet ve cehennem konusu da yer almaktadır. Onun inancına göre dünya hayatının son bulmasıyla başlayacak olan ahiret hayatı ile tekrar diriltilecek olan varlıklar yaptıklarının karşılığını göreceklerdir.

İncelenen türkülerde ozan, İslâm ahlâkının önemli konularına temas etmiş özellikle dünya hayatının geçiciliğine vurgu yaparak ahlâkî erdemlerden taviz vermeden yaşamının, çalışmanın gerekliliğine işaret etmiştir. Dinî olmakla beraber millî bir konu olan şehitlik, gazilik, vatanperverlik gibi hususlar da ozanın türkülerinde yer almıştır.

İslâm inanç ve ahlâkına dair birçok konunun doğrudan veya dolaylı olarak işlendiği türkü sözlerinde; Veysel'in hümanist bir yaklaşımla farklı dinlere, mezheplere veya ırklara mensup insanlar arasında ayırım yaparak bir grubu

diğerinden üstün tutmanın yanlışlığına, birlik olmanın gerekliliğine dikkat çektiği görülmüştür.

Kaynakça

- Acılûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Thk. Yûsuf b. Mahmûd el-Hâc Ahmed. Dimeşk: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, 1422/2001.
- Apaydın, Halil. "Aşık Veysel Şatıroğlunda Dini Tecrübe". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V/3 (2005).
- Araz, Rıfat. "Aşık Veysel'in Şiirinde Dinî ve Tasavvufî Temayüller. *Berceste Aylık Kültür Sanat Edebiyat Dergisi* 7/68 (Şubat 2008).
- Bakiler, Yavuz Bülent. *Âşık Veysel*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Kurban (İslâm'da Kurban)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/436-440. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bıyık, Tacetdin. *Harput Türkülerinde Dinî Unsurlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Binyazar, Adnan. *Âşık Veysel*. İstanbul: Tel Yayınları, t.y.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 3. Basım. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cömert, Eray. *Millî Kültür Taşıyıcılığında Usta Malı Çalıp Söyleme Geleneği Temsilcisi Olarak Âşık Veysel*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Çerkezoğlu, Esra. *Âşık Veysel Şatıroğlu'nun Şiirlerinde Din ve Dindarlık*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 4. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1994.
- Güç, Ahmet. "Kurban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 03 Temmuz 2023. <https://sozluk.gov.tr>

- Gürçay, Serdar. "Âşık Veysel'in Senlik Benlik Nedir Bırak Şiiri Yolojik Eleştiri Edebiyat Kuramı Açısından İncelenmesi". *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 2/3 (2016).
- Gürkan, Salime Leyla. "Ölüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "Îsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/465-472. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin. *en-Nihâye fî ğaribi'l-ĥadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1963.
- Kaptan, Zekeriya - Yurduşen, Yasemin. "Âşık Edebiyatı Halk Şiirindeki Eğitsel ve Öğretisel Unsurlar (Âşık Veysel Örneği)". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2013).
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kılavuz, A. Saim. *İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Koca, Salim. "Türkler ve İslâmiyet". *Erdem*. 8/22 (Ocak 1996), 263-286.
- Komisyon. *İlmihal*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 2000.
- Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*. 2. Basım. İstanbul: Ant Yayınları, 1994.
- Köktürk, Şahin. "Âşık Veysel'de Vahdet-i Vücut Anlayışı". *Turkish Studies* 9/4 (Spring 2014).
- Kubbealtı Lugati*. Erişim 07 Ağustos 2023. <http://lugatim.com>
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Millî Kütüphane Başkanlığı. *Âşık Veysel Bibliyografyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.

- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mektebetu's-Şurûku'd-Düveliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Oy, Aydın. "Âşık Veysel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özerverli, M. Sait. "Melek (İslâm İnancında Melek)". 29/40-42. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Zülkarneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/564-567. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Türkî*. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1318/1901.
- Şahin, M. Süreyya. "Cin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/5-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şatiroğlu, Âşık Veysel. *Dostlar Beni Hatırlasın -Bütün Şiirleri-*. Düz. Ümit Yaşar Oğuzcan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1971.
- Tefazzülü, Ahmed. "Enûşirvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/255. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü işılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tikdemir, Hakan. "Âşık Veysel'in Şiirlerinde Dinî Tasavvufi Bir Unsur Olarak Toprak". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12 (Eylül 2023).
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/404-418. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Toprak, Burhan. *Yunus Emre Divanı*. 3. Basım. İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006.
- Tutu, Sıtkı Bahadır. *Âşık Veysel Şatiroğlu (Hayatı, Eserleri ve Müzik Kimliği)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Türkülü Yüreklar. "Aşık Veysel: Atatürk'e Ağıt (Ağlayalım Atatürk'e)". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Ekim 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=hNe7Pw-8y7w>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yaylagül, Nilüfer Korkmaz - Kurtaslan, Hazan. "Halk Kültüründe Ömür Söylemi: Âşık Veysel Türküleri Örneği". *Folklor Akademi Dergisi* 5/3 (2022).
- Yılmaz, Sabri - Çalkan, Ramazan. "Duygu ve Düşüncelerin Dili Türküler Üzerinden Anadolu Halkının Kader Algısı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 11/60 (2018), 1328-1338.

Toplumun Sığınma ve Korunma Aracı Olarak Din ve Maneviyat: Kovid-19 ile Mücadele Sürecine Yönelik Nitel Bir Araştırma
Religion and Spirituality As a Tool of Asylum and Protection of Society: A Qualitative Research on the Covid-19 Process

Fatih BAŞ

Arş. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi
Bilim Dalı,
Research Assistant, Aksaray University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of
Sociology of Religion
fatihbas@aksaray.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3159-6770

Durali KARACAN

Dr., Brunel University London,
Division of Social Work, Department of
Health Sciences
Dr., Brunel Üniversitesi Londra,
Sosyal Hizmet Anabilim Dalı, Sağlık
Bilimleri Bölümü
1838449@alumni.brunel.ac.uk
ORCID: 0000-0001-5840-7899

DOI: 10.47424/tasavvur.1439562

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 19 Şubat / February 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs / May 2024
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Baş, Fatih & Karacan, Durali. "Toplumun Sığınma ve Korunma Aracı Olarak Din ve Maneviyat: Kovid-19 ile Mücadele Sürecine Yönelik Nitel Bir Araştırma". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 177-211. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1439562>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Bu makalenin konusu insanın gözle görülemez virüslerle sınındığı Kovid-19 döneminde, dinin nasıl bir fonksiyon üstlendiğini ve dine yönelimin gerçekleşip gerçekleşmediğini koronavirüs geçirmiş bireyler üzerinden analiz etmektir. Makalede öncelikle pandemi süreci genel çerçevede ele alınmakta; akabinde gündelik hayat, toplum ve din ilişkisi incelenmektedir. Dinin birey ve toplum için gündelik yaşantıda üstlendiği fonksiyon ortaya konulmaktadır. Nihai olarak Türkiye’de koronavirüs sürecini yaşamış ve ciddi derecede etkilenmiş kişiler üzerinden pandemi sürecinde bireylerin ve toplumun dine yönelimi anlaşılmaktadır. Aktüel bir konu olan koronavirüs salgını çoğunlukla sağlık, ekonomik ve sosyal bağlamda ele alınmıştır. Buna karşın insanlığın karşı karşıya kaldığı böylesine derinlikli bir krizde din önemli işleve sahiptir. Pandemi sürecinde koronavirüse çözüm bulmak, kendileri için risk oluşturmasını önlemek ve virüse yakalandıktan sonra hastalığı atlatmak adına bireylerin ve toplumun dine daha çok bağlanma ihtiyacı hissettikleri düşünülmektedir. Araştırma esasen bu yaklaşımın anlaşılmasına ve açıklanmasına odaklanmaktadır. Araştırma metodolojik olarak nitel araştırma türlerinden fenomenolojik desenle gerçekleştirilmiştir. Verilerin toplanmasında koronavirüs geçiren 10 kişiyle derinlemesine mülakat yapılmış, böylece Kovid-19 döneminde bireylerin/toplumun din ile ilişkileri ortaya konulmuştur. Araştırma Kovid-19 sürecinin başlangıcında din, Kovid-19 sürecinin içerisinde din, Kovid-19 sonrası din olmak üzere üç aşamada ele alınmıştır. Elde edilen bulgular toplumun/bireylerin salgın hastalık sürecinde belirsizlik, endişe, panik, tedirginlik, hastalıkla başa çıkıp çıkamama, ölüm korkusu şeklinde duygu ve düşünceler içerisinde olduklarını göstermiştir. Yine bulgulara göre bu duygu ve düşüncelerle başa çıkmak için dine yönelim ve yaratıcıya sığınma ihtiyacı hissettikleri anlaşılmıştır. Ayrıca araştırma bulguları çerçevesinde pandemi sonrasında insanların din ve yaratıcı ile ilişkileri gözden geçirdikleri ve dine yönelimlerini arttırdıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Psikoloji, Din, Toplum, Birey, Koronavirüs

Abstract

The purpose of this article is to examine the role that religion played during the COVID-19 pandemic, particularly in relation to people who were infected with the virus, as well as the impact it had on their religious beliefs and practices. The article begins by providing a brief overview of the pandemic process. It then goes on to analyse the relationship between daily life, society, and religion. Furthermore, it addresses the role of religion in the daily lives of individuals and society. The article discusses that the religious positioning of individuals and society during the pandemic can be best understood by examining the experiences of those who were significantly impacted by the coronavirus. Researchers have primarily examined the coronavirus epidemic's effects on health, the economy, and society. Religion, on the other hand, has played a critical role in addressing the significant challenge that humanity has been confronting. Additionally, there is a belief that both individuals and society have a heightened desire to establish a stronger connection with religion in order to address the challenges posed by the coronavirus pandemic. The research focuses primarily on understanding and shedding light on this phenomenon. The research was conducted using a phenomenological approach, which is a sort of qualitative research methodology. The data collection process involved conducting in-depth interviews with a sample of ten individuals who suffered from the coronavirus. These interviews aimed to uncover the connections between individuals and society with respect to religion during the COVID-19 period. The research was examined in three distinct phases: religion at the beginning of the COVID-19 pandemic, religion during the pandemic, and religion post-pandemic. The results have demonstrated that during the epidemic disease process, society and individuals experience a variety of emotions and thoughts, including anxiety, panic, uneasiness, an inability to manage the disease, and fear of death. Furthermore, the findings revealed that there is a strong inclination among individuals to seek solace in religion and the divine as a means of managing these feelings and thoughts. Additionally, the research results demonstrated that individuals reevaluated their relationship with religion and the divine during the epidemic, resulting in an increased inclination towards religious beliefs.

Keywords: Social Psychology, Religion, Society, Individual, Coronavirus

Etik Beyan	Bu çalışma kapsamında Aksaray Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulundan 26.12.2023 tarihli toplantıda etik kurul izni alınmıştır.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması / <i>Conceiving the Study</i> : FB (%50), DK (%50) Veri Toplanması / <i>Data Collection</i> : FB (%50), DK (%50) Veri Analizi / <i>Data Analysis</i> : FB (%50), DK (%50) Makalenin Yazımı / <i>Writing up</i> : FB (%50), DK (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / <i>Submission and Revision</i> : FB (%50), DK (%50)

Giriş

Küresel ölçekli sorunlar belli aralıklarla toplumları tehdit eder hale gelmektedir. Salgın hastalık, küresel ısınma, kuraklık, savaş gibi bazı olay ve olgular günümüzde toplumların en çok yüzleştiği global sorunlar arasında yer almaktadır. Bu sorunların kaynağı olarak daha çok insan faktörü ön plana çıkmaktadır. Ulrich Beck'in 'risk toplumu'¹ kuramında ifade ettiği gibi modern insan kendi sebebiyet verdiği risklerle yine kendisi yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Bireyin bilinçli ve dengeli hayatı kolektif ekseninde toplumun bilinçli ve dengeli oluşu sonucunu doğurur. Diğer taraftan insanların tabiatta karşılaştığı olay ve olgular karşısında çözüm bulmak için başvurduğu kaynaklardan birisi de din ve inançtır. İnanç sistemleri ortaya koydukları anlamlı gerekçelerle hem tabiata dair insanın epistemolojik ve ontolojik sorularına cevap verir hem de insanların zor zamanlarda sığınacağı ve korunacağı bir fonksiyon üstlenir. İnsan bu sayede tabiatta gerçekleşen birçok şeyi anlamlandırmaya ve onlarla mücadele edebilmeye başlar.²

Dünyada büyük bir etki oluşturan koronavirüs salgını ile ilgili akademik çerçevede birtakım çalışmalar yapılmış ve Kovid-19 süreci farklı perspektiflerle ele alınmıştır. Bu bağlamda Kovid-19 sürecinin ilintili olduğu alanlardan

¹ Bk. Ulrich Beck. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.

² Erol Erkan. "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dini Kimlik". *Journal of Turkish Studies*. 8/8. (2013). 1826.

birisi de din konusu olmuştur. Bireylerin pandemi sürecinde hastalıkla mücadele ederken din ve inançtan nasıl yararlandıkları ve hastalığı atlama noktasında dinî inanç ve uygulamaların nasıl bir fonksiyon üstlendiği konusu bilimsel doğrultuda incelenmeye muhtaçtır. Örneğin Apalı tarafından kaleme alınan “Pandemi Döneminin Zorlukları Karşısında Din” başlıklı makale³ dinin süreç içerisindeki rolünü teorik çerçevede tartışmaktadır. Yine Bulut ve Koç tarafından ele alınan “Covid-19 Salgını-İnanç İlişkisi” başlıklı makale de⁴ Hitit Üniversitesi öğrencileri özelinde Covid-19 sürecinde din ve inancın etkisini saha araştırmasıyla analiz etmektedir. Benzer şekilde Kaplan, Sevinç ve İşbilen tarafından yapılan “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma” başlıklı çalışmada doğal afetlerin dini başa çıkma üzerindeki etkilerini Covid-19 süreci üzerinden anlamayı amaçlamaktadır.⁵

Dindarlık ve dini başa çıkma bağlamında Covid-19 sürecini inceleyen Kalgı'nın “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma” adlı çalışması⁶ Covid-19 sürecinde dinin kişilerin ruhsal durumları üzerinde nasıl etkiler oluşturduğunu ele almaktadır. Diğer taraftan Eryiğit ve Başak'ın “Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslami Yaşantılarına Etkisi” başlıklı makalesi de⁷ pandemi sürecinde insanların günlük dini hayatında ne gibi değişimler olduğunu nicel bir araştırmayla ortaya koymaktadır. Algül'ün editörlüğünde hazırlanan “Karantinada Din ve Dindarlık” adlı eser de⁸ farklı boyutlarıyla pan-

³ Yasemin Apalı. “Pandemi Zorlukları Karşısında Din”. *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimler Fakültesi Dergisi*. 9. (2021). 155-168.

⁴ İsmail Bulut & Ahmet Koç. “Covid-19 Salgını-İnanç İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 22/1. (2022). 281-312.

⁵ Hasan Kaplan, Kenan Sevinç ve Nihal İşbilen. “Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma”. *Turkish Studies* 15/4. (2020), 579-598.

⁶ Mehmet Emin Kalgı. “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 21/1. (2021). 131-150.

⁷ Adem Eryiğit & Mehmet Ali Başak. “Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslami Yaşantılarına Etkisi”. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/53. (2021). 126-153.

⁸ Hasan Hüseyin Algül. *Karantinada Din ve Dindarlık*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.

demî sürecinde din ve dinî hayat konusunu masaya yatırmaktadır. Benzer şekilde Kızılgeçit ve arkadaşları tarafından kaleme alınan “Kovid-19 ve Dini Başa Çıkma: Yalnızlık, Umutsuzluk, Hayatın Anlamı ve Kader Algısı” başlıklı uygulamalı çalışma da⁹ pandemi ve din ilişkisine dair analizler yapmaktadır. Yine Diyanet-Sen’in hazırladığı “Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat” başlıklı araştırma da¹⁰ koronavirüs sürecinde Türkiye’de dinin fonksiyonları ve dini hayatın içeriği yapılan saha araştırması verileriyle ortaya konulmaktadır.

Araştırmayla ilgili olarak değinilmesi gereken başka çalışmalar da mevcuttur. Bu kapsamda Karagöz tarafından kaleme alınan “Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü” başlıklı nitel çalışma sağlık çalışanlarının Kovid-19 ile başa çıkmasında dinin rolünü ele almaktadır.¹¹ Benzer şekilde Gürsu ve Bayındır tarafından yürütülen “Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat” adlı çalışma da Kovid-19 sürecinde sağlık çalışanlarının yaşadıkları zorluklar karşısında din ve maneviyatın nasıl bir fonksiyon üstlendiğini incelemektedir.¹² Yazkan tarafından yapılan ve kadın sağlık çalışanlarının salgınla mücadele sürecini nasıl anlamlandırdıklarını analiz eden “Covid-19 Pandemisinin Kadın Sağlık Çalışanları Üzerindeki Etkileri, Hastalığı Anlamlandırma ve Salgınla Başa Çıkmadaki Süreçleri Üzerine Nitel Bir Çalışma” başlıklı yüksek lisans tezi de önemli bulgular ortaya koymaktadır.¹³ Ayrıca Gashi tarafından kaleme alınan “Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın

⁹ Muhammed Kızılgeçit vd., *Kovid-19 ve Dini Başa Çıkma: Yalnızlık, Umutsuzluk, Hayatın Anlamı ve Kader Algısı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.

¹⁰ İhsan Çapcıoğlu & Emine Kaya. *Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat*. (Diyanet-Sen, 2021). 1-146.

¹¹ Sema Karagöz. “Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü”. *Bilimname* 47/1. (2022). 575-622.

¹² Orhan Gürsu & Salih Bayındır. “Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat”. *Turkish Academic Research Review* 6/1. (2021), 182-220.

¹³ Sonnur Yazkan. “Covid-19 Pandemisinin Kadın Sağlık Çalışanları Üzerindeki Etkileri, Hastalığı Anlamlandırma ve Salgınla Başa Çıkmadaki Süreçleri Üzerine Nitel Bir Çalışma”. Yüksek Lisans Tezi. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

Etkisi” isimli makale de Kovid-19 geçirmiş bireylerin hastalık sürecinde din ile ilişkilerini ortaya koymasından önem arz etmektedir.¹⁴

Tarih boyunca toplumların büyük felaketlerde ve sorunlarda sığındığı limanlardan birisi de din olmuştur. Bireyin iç dünyasını terapi etme gücüne sahip olan din ve maneviyat, aynı zamanda aşkın varlıkla birey arasında kurulan ilişkide de önemli rol oynar.¹⁵ Birey, modern hayatın ona sunduğu tüm imkânlarla rağmen tabiatla olup biten her şeyi modern aklın ve bilimin açıklayamadığı ve çözemediği durumlarda dini inanç ve uygulamaları bir sığınma veya çözüm aracı olarak görebilmektedir. Pandemi sürecinde bütün bilimsel-teknik olanaklara ve tıbbi gelişmişliğe rağmen koronavirüsün uzun süre bütünüyle kontrol altına alınamaması ve insanların hayatında oluşturduğu risk faktörünün engellenememesi, dini inanç ve uygulamaları insanlar için sosyal ve psikolojik rahatlama aracı haline getirebilmiştir.¹⁶ İnsanoğlu bir taraftan maneviyata sığınarak bedensel ve ruhsal terapi ihtiyacını karşılarken öte yandan Allah’tan yardım dileyerek sorunun çözümü noktasında ilahi varlık kaynaklı yollar arayabilmektedir.¹⁷ Bu çerçevede araştırma, ülkemizde pandemi sürecinde virüs kısıcındaki bireylerin/toplumun dine yönelim ile Allah’a sığınma noktasında nasıl tutumlar ortaya koyduğunu sosyolojik ve psikolojik bağlamda ele almaktadır. Kovid-19 ile ilgili çalışmalar ağırlıklı olarak koronavirüs sürecinin içerisinde ve Kovid-19 geçirmiş bireylere odaklı yürütülmektedir. Bu çalışmada ise Kovid-19 sürecinin başlangıcı, ülkemizde görülmesi ve yaygınlaşması ile Kovid-19 sonrası yaşanan durum bir bütün halinde anlaşıl-maya çalışılmaktadır. Çalışma bütüncül olarak başlangıçtan sonrasına kadar Kovid-19 sürecinde dinin rolünü incelemektedir. Diğer bir ifadeyle toplumun ve bireyin dünyasında Kovid-19 sürecinin öncesi, tecrübe edilmesi ve sonra-

¹⁴ Feim Gashi. “Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1. (2020). 511-535.

¹⁵ Peter Hill vdğr., “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”. (çev. Nurten Kimter). *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3. (2013). 92-93.

¹⁶ Apalı. “Pandemi Döneminin Zorlukları Karşısında Din”. 163.166.

¹⁷ Bk. Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/2. (2012). 48.

Ayrıca bk. Rabia Coşgun & Behlül Tokur. “Ağır Hastalarda Dini Başa Çıkma”. *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 122-144.

şında dinin nasıl bir işleve sahip olduğu analiz edilmektedir. Ayrıca Kovid-19 sonrası bireylerin dine yüklediği anlam ve yaratıcı ile ilişkisinde yaşanan değişim de anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Kovid-19 üzerine yapılan diğer çalışmalardan farklılaşmakta ve özgün bir yön kazanmaktadır.

1. Pandemi (Kovid-19) Sürecine Kısa Bir Bakış

Tüm dünyayı kısa sürede etkisi altına alan koronavirüs ilk olarak 2019 yılı Aralık ayında Çin'in Vuhan kentinde ortaya çıkmıştır. Bir solunum yolu hastalığı olarak baş gösteren virüs, bulaşıcı özelliği ile adım adım Çin'in dışına yayılmıştır. 2020 yılı Mart ayından itibaren Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından küresel bir bulaşıcı hastalık olarak tanımlanmıştır. Türkiye'de hastalık ilk kez 11 Mart 2020 tarihinde görülmüş ve bu tarihten itibaren olağanüstü pandemi süreci ve koronavirüsle mücadele dönemi başlamıştır.¹⁸ Amerika'dan Avrupa'ya Asya'dan Afrika'ya bütün toplumları esaret altına alan koronavirüs nedeniyle dünya genelinde eğitim, spor, sanat, siyaset, kültür, ticaret gibi birçok alan sekteye uğramıştır. Dünyada yürütülen aşı çalışmaları sonucunda ikinci yılından itibaren hastalığa toplumsal bağışıklık kazandırılmış ve neticede virüs kontrol altına alınmıştır. İki yıl boyunca tüm dünyada etkisini sürdüren virüs sebebiyle T.C. Sağlık Bakanlığı ve Dünya Sağlık Örgütü verilerine göre Türkiye genelinde 17 milyon insan virüse yakalanmış ve 101 bin kişi hayatını kaybetmiştir. Dünya genelinde ise virüse yakalanan kişi sayısı yaklaşık 700 milyon, vefat eden kişi sayısı 6 milyon 700 bin kişi olmuştur.¹⁹

Pandemi sürecinde dünyada gelişmiş sağlık imkânlarının yetersiz kalması, varlıklı insanların maddi güçlerine rağmen hastalığa çözüm bulamaması, sosyal açıdan insanların birbirlerinden kaçması ve insanların evlerine hapsedilmesi gibi çeşitli durumlar yaşanmıştır. Ayrıca ticaret ve alışveriş olanaklarının kısıtlanması, psikolojik ve fiziksel açıdan insanların yıpranması, siyasal açıdan yönetimlerin sorgulanması, iletişimin mecburen sanal ortama taşınması, ölüm korkusunun yakından hissedilmesi gibi birçok husus tanrı-alem-

¹⁸ Fatih Budak & Şerif Korkmaz. "Covid-19 Pandemi Sürecine Yönelik Genel Bir Değerlendirme: Türkiye Örneği". *Sosyal Araştırmalar ve Yönetim Dergisi*. 1, (2020). 66-73.

¹⁹ COVID-19 Bilgilendirme Platformu (<https://covid19.saglik.gov.tr/TR-66935/genel-koronavirus-tablosu.html>) son erişim: 05.09.2023.

insan ilişkisini yeniden gözden geçirmeyi gerekli kılmıştır.²⁰ Çin merkezli başlayan salgın hızla yayılmış ve bütün dünya için bir probleme dönüşmüştür. Koronavirüs salgını küresel çaplı derin ekonomik ve sosyal krizlere sebebiyet vererek, adeta insanlığı içinden çıkılmaz bir duruma sürüklemiştir.²¹

2. Gündelik Hayat ve Din İlişkisi

Gündelik hayat, bireyin yirmi dört saatlik zaman dilimi içerisinde yapıldığı her türlü rutini tanımlamaktadır. Bundan dolayı gündelik hayat birey için sosyal, kültürel, iktisadi, dinî pek çok unsuru bünyesinde barındırmaktadır. Gündelik hayat bazen huzur ve mutluluğun bazen de gerilim ve çatışmanın yaşandığı alandır. Buna karşın gündelik hayat bu olumlu ve olumsuz aksiyonlarla anlam bulan bir toplumsal sahadır.²² Gündelik hayat, sosyal bir varlık olan bireyin toplumun içerisine dahil olduğu, başkalarıyla iletişim kurduğu, çalıştığı, eğlendiği, dinlendiği çok yönlü bir süreçtir. Birey, gündelik hayatın içerisine karışarak öteki ile ilişki kurmakta, varlığını anlamlı kılacak tutum ve davranışlar ortaya koymakta ve sosyalleşme yoluyla bir kültür edinişi sağlamaktadır. Bu sebeple kültür, gündelik hayatın içerisinde yaşanılarak ve belli bir süreç geçirilerek kazanımı sağlanan bir olgudur.²³ Böylece gündelik hayat bireyin kültür ve değer dünyasını da etkileme potansiyeline sahip olmaktadır. Bugün gündelik hayat, bireylere popüler kültüre dönük yaşam biçimi, popüler dindarlık anlayışı ve popüler din tasavvuru gibi çeşitli olanaklar sunabilmektedir. Böylece birey, günlük rutin yaşantısında karşılaştığı birtakım sorunları popüler dindarlık çerçevesinde çözme yoluna gidebilmektedir.²⁴

²⁰ Kemal Ataman vd., "Covid-19 Küresel Salgınının Toplumsal Etkileri". *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi* 78/3, (2021). 236-238.

²¹ Seyfettin Aslan. "Covid-19 Salgınının Küreselleşmeye ve Ulus Devletlere Etkisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 20/80, (2021), 1738-1740.

²² Susan Willis. *Gündelik Hayat Kılavuzu*. çev. Aksu Bora & Asuman Emre. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991). 184-185.

²³ Bk. Süleyman Seyfi Ögün. *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2009).

²⁴ Mustafa Arslan. *Gündelik Hayat ve Din*. ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu. Din Sosyolojisi. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 661; Ayrıca bk. Gordon Lynch. *Understanding Theology and*

Gündelik hayatın din ile olan ilişkisi daha çok dinî perspektiften belirlenen kuralların bireyin rutin yaşantısına etkisi üzerinden ele alınmaktadır. Din kurumu bireye ve topluma yaşantısını belirli kurallar çerçevesinde sürdürme imkânı sunar. Böylece bireyin gündelik hayatının akışı dinin belirlediği değer, ahlak ve normlar çerçevesinde oluşturulur. Dahası din kurumu gündelik hayatın içerisinde etkin şekilde yer alarak gündelik hayatı kendi perspektifinden dönüştürmeye çalışır.²⁵ Bilhassa kültür ve din ilişkisinin çok iç içe geçtiği toplumlarda dinin gündelik hayatı yönetebilme ve dönüştürebilme gücü daha belirgin hale gelebilir. Bunda dinin kültür üzerinde meydana getirdiği etki önemli bir neden teşkil etmektedir. Din ve kültür ilişkisinin girift olduğu toplumlarda dinin kültür, kültürün de din üzerinde etkisi açık şekilde görülür. Gündelik hayatın içerisinde bu karşılıklı etkileşim din ve kültür merkezli bir ilişkiyle temayüz eden birtakım değer ve ahlaki normlar ortaya çıkarır. Kültür antropoloğu Geertz'e göre gündelik hayatta kültür, sanat, gelenek veya din gibi pek çok şey sembollerle var olmaktadır. Dinler, gündelik hayatta sahip olduğu birtakım semboller vasıtasıyla etkili olmaktadır. Başka bir ifadeyle din, toplumsal hayata etki ederek ve kültürel olarak belirli anlam ve semboller oluşturarak gündelik hayatta kendine alan açmaktadır.²⁶

Din kurumu gündelik hayatta bireyler arasındaki ekonomik veya kültürel eşitsizlikleri de minimize edebilen bir yapıya sahiptir. Modern dönemde kapitalist sistemin yarattığı toplumsal eşitsizlikler ile kültürel farklılıklar gündelik hayatta bireyler arasında ayrışmalara neden olabilmektedir. Oysaki din, insanlara adil ve eşit bir yaklaşım biçimi sunarak ekonomik ve kültürel farklılıkların bir eşitsizleştirme ve baskılama aracı halini almasının önüne geçebilmektedir. Benzer şekilde modernitenin getirdiği bireyselleşme ve dünyevileşme gibi durumlarda dinin sağladığı kolektif anlayış ve dayanışma ile gündelik hayatta mücadele etmektedir.²⁷ Her ne kadar geçmişe nazaran günümüzde din kurumu bunu istenilen düzeyde başaramasa da dinin varlığı top-

Popular Culture. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2005).

²⁵ Necdet Subaşı. "Gündelik Hayat ve Dinsellik". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2. (2001). 252.

²⁶ Clifford Geertz. *Islam Observed*. (New Heaven: Yale University Press, 1968), 17-20.

²⁷ Ensar Çetin. "Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerleşme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2. (2014). 267.

lumsal eşitsizlik, adaletsizlik ve bireyselleşme gibi durumların gündelik hayatta daha fazla alan kazanmasına engel olmaktadır. Gündelik hayatta toplumsal ve kültürel eşitsizlikleri ele alan kültür antropoloğu Redfield, bu durumu büyük ve küçük gelenek şeklinde kategorize etmektedir. Ona göre büyük gelenek toplumun içerisinde entelektüellerin ve yönetici insanların düşünce biçimini, sanat ve yaşam tarzını temsil ederken; küçük gelenek bireylerin günlük yaşantısındaki kültürel, sosyal ve dini hayatını ifade etmektedir. Redfield için küçük gelenek halkın geniş kesimini, büyük gelenek ise halkın elit kesimini kapsamaktadır.²⁸

Dinin gündelik hayatta sağladığı işlevlerden birisi de küreselleşme ve tüketim gerçeği karşısında bireyi koruyucu niteliğe sahip olmasıdır. Son yıllarda hızla artan küreselleşme ve tüketim toplumu olgusu gündelik hayatı önemli oranda kuşatmaktadır. Bireylerin zihin dünyalarına çeşitli kitle iletişim araçları vasıtasıyla sirayet eden bu olgular bireyi yönlendirebilme imkânı bulmaktadır.²⁹ Bu durum gündelik hayatta bireylerin amaçlı veya amaçsız tüketim sarmalına girmesine olanak sağlayabilmektedir. İhtiyaca binaen tüketimin yerini israfa dayalı ve gereksiz tüketim anlayışı alabilmekte, işaret değerine yönelik satın alma artabilmektedir. Buna karşın dinin bireye bu konularda önerdiği hususlar açıktır. Din bireylere israf etmeme, ölçülü olma, iradeyi kullanma ve nefsinin baskılaması, şatafat ve lükse kaçmama gibi birtakım ölçütler sunar.³⁰ Böylece bireyi modern hayatın getirileri karşısında mümkün olduğunca korumaya çalışır. Bugün gündelik hayatta küresel kapitalist sistemle bütünleşmiş bir tüketim toplumu gerçeği karşımıza çıkmaktadır. İnsanları sürekli satın almaya ve tüketmeye yönelten bu sistem insanı adeta yapay ihtiyaçlarla köleleştirmekte ve metalaştırdığı insan sayesinde devasa kazançlar elde etmektedir.

Görüldüğü üzere gündelik hayatta din bireylerin sosyal ihtiyaçları, kolektif dayanışmaları, tüketim alışkanlıkları, değer ve ahlaki normları, kültürel ve ekonomik durumları gibi pek çok husus üzerinde etkiye olabilmektedir.

²⁸ Robert Redfield. *Peasant Society and Culture*. (Chicago: Chicago University Press, 1956), 70-71.

²⁹ İsmail Demirezen. "Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/3. (2010). 102-104.

³⁰ Bk. A'raf, 7/31, Kamer, 54/49, Al-i İmran 3/7, İsrâ, 17/14, Furkan, 25/67.

Din, hayatın içerisinde yaşayarak kendini var eden bir olgudur. Bundan ötürü bireyin gündelik hayatında yer almaması neredeyse imkânsızdır. Bu açıdan birey ve toplum için din gerek geleneksel gerekse modern dönemde her zaman önemli bir işleve sahip olmuştur. Günümüzde insanoğlu için inanma/kutsala sığınma gündelik hayatın karmaşıklığı içerisinde kendini güvende hissettiren ve koruyucu fonksiyonu olan bir arayıştır.³¹ Bundan ötürü birey gündelik hayatta karşılaştığı her türlü problem karşısında sığınacak bir yer olarak dini alana yönelebilmektedir. Böylece birey için yaratıcı ile içten bir bağ kurarak sorunun çözümüne yönelik ondan yardım istemek zaruri bir ihtiyaç haline alabilmektedir. Küresel çaplı salgınlar dünyada geniş kitleleri etkilemektedir. Benzer şekilde deprem gibi doğal afetler de geniş insan popülasyonuna zarar verebilmektedir. Dahası bu gibi durumlar bireylerin din ile ilişkisini gözden geçirmesine veya bu olaylara dini anlamlar yüklemesine sebep olabilmektedir.³² Toplumların depremlerin, salgınların veya bazı zor durumların üstesinden gelebilmesi için başvurduğu alanlardan birisi de din olmaktadır. Özellikle insanın acziyet yaşadığı ve çaresizlik duygusunu hissettiği bu gibi süreçlerde din ve yaratıcı ile daha yoğun ilişki kurabilmektedir.³³ Son yaşanan Kovid-19 salgını pek çok açıdan gösterdi ki din bireylerin/toplumların büyük çaplı salgınlar karşısında kendilerini korumak, güçlü tutmak ve süreçle başa çıkmak için sığındıkları kurumlar arasındadır. Dinin bireyi zorluklar karşısında motive etmesi, sabretmeye davet etmesi, aşkın varlıkla (yaratıcı) kurulan ilişki de köprü olması gibi birçok husus küresel çaplı salgınlar karşısında bir yönelim alanı olarak dini öne çıkarabilmektedir.

3. Yöntem

3.1. Araştırma Deseni

³¹ Bk. Erhan Tecim. *Sosyal Güven Oluşumunda Dinin Etkisi*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

³² Ali Köse & Talip Küçükcan. *Doğal Afetler ve Din*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000); Ayrıca bk. Asım Yapıcı. "Kovid-19 Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler". *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. ed. Ejder Okumuş. (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020).

³³ Hayati Hökekleli. *Din Psikolojisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2013).

Toplumun pandemi sürecinde dini inanç ve uygulamalarla ilişkisinin incelendiği bu çalışmada fenomenolojik araştırma deseni kullanılmıştır.³⁴ Fenomenolojik desene pandemi sürecinde bireylerin yaşadıkları deneyimlerin daha doğru anlaşılabilmesi düşünülmüştür. Bu kapsamda nitel araştırma tekniklerinden birisi olan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmıştır. Böylece pandemi sürecinde kişilerin duygu, düşünce ve davranışları din bağlamında anlaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırma ile ilgili gerekli hazırlıklar yapıldıktan sonra 2023/07-06 protokol numaralı başvuru dosyası Aksaray Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kuruluna sunulmuş ve kurulun 26/12/2023 tarihli toplantısında görüşülerek kabul edilmiştir.

3.2. Çalışma Grubu ve Özellikleri

Çalışma grubu dünya görüşü, din ve inanç, kültür gibi farklı değişkenler üzerinden belirlenmeyip, rastgele (tesadüfi) şekilde seçilmiştir. Seçilen kişilerin Kovid-19 sürecini ağır şekilde geçirmiş olmasına dikkat edilmiştir. Bu şekilde Kovid-19 ve din ilişkisinin daha doğru anlaşılabilmesi varsayılmıştır.

Araştırma kapsamında toplam 10 katılımcı ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların 5'i kadınlardan, 5'i erkeklerden oluşmuştur. Katılımcıların yaş aralığı 22-68 arasındadır. Katılımcılar ikisi öğrenci, ikisi ev hanımı, biri mühendis, biri öğretmen, biri işletmeci, biri emekli, biri kamu çalışanı ve biri özel sektör çalışanı olmak üzere farklı mesleklerden tespit edilmiştir. Hepsinin ortak özelliği ise ağır şekilde Kovid-19 sürecinden etkilenmiş olmalarıdır. Araştırmaya katılan kişilere K-1, K-2 şeklinde kod isimler verilmiştir. Katılımcılar analiz ve yorumlama bölümünde bu kod isimlerle yer almışlardır.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcı No	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Medeni Durum	Meslek
K-1	Erkek	22	Lisans	Bekar	Öğrenci

³⁴ Hacer Yalçın. "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2. (2022). 215-227.

K-2	Kadın	27	Lisans	Bekar	Mühendis
K-3	Erkek	33	Lisans	Evli	Kamu Çalışanı
K-4	Kadın	54	Lisans	Evli	Öğretmen
K-5	Erkek	38	Lise	Evli	İşletmeci
K-6	Kadın	42	Ortaokul	Evli	Ev Hanımı
K-7	Kadın	23	Lisans	Bekar	Öğrenci
K-8	Erkek	68	Ortaokul	Evli	Emekli
K-9	Erkek	34	Lisans	Evli	Özel Sektör
K-10	Kadın	67	İlkokul	Evli	Ev Hanımı

3.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Yapılan mülakatlarda katılımcılara; genel olarak pandemi sürecinde yaşadıkları zorluklar, koronavirüsten korunmak için aldıkları önlemler, virüse yakalanma ile ilgili yaşadıkları korku ve endişeler, virüsten korunmak için dini/manevi yönelimlere ihtiyaç duymaları, virüse yakalandıktan sonra süreci nasıl geçirdikleri, virüsü atlatmak için dini/manevi ne gibi yollara başvurdıkları, virüsün/hastalığın getirdiği zorluklarla birlikte Allah'a nasıl yönelim sağladıkları, virüsle mücadele ederken ölüm korkusu hissedip hissetmemeleri, virüsü atlattıktan sonra dünyaya bakış açılarının ne yönde değiştiği gibi çeşitli sorular sorulmuştur.

Araştırmanın saha çalışması 02 Ocak - 30 Ocak 2024 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş ve sonrasında transkript edilmiştir. Görüşmeler ortalama 35 dakika sürmüştür. Katılımcılara toplamda 18 soru yöneltilmiştir. Ancak mülakat esnasında kimi noktalarda ilave birkaç soruya daha başvurulmuştur. Araştırma yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile yürütülmüştür.

Araştırmanın geçerli ve güvenilir olması için katılımcıların gerçekten kovid geçirip geçirmedikleri teyit edilmiştir. Yine araştırmanın geçerli ve güvenilir olması için katılımcılara bazı çapraz sorular yöneltilmiş ve cevaplar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Araştırma öncesinde katılımcıların din ve inanç ile ilgili nasıl bir düşünceye ve hayat tarzına sahip olduğu araştırmacı tarafından hiçbir zaman bilinmemiştir. Araştırmacı ile katılımcılar arasında daha önceden bir yakınlık söz konusu olmamıştır. Ayrıca araştırma ile ilgili

hazırlanan sorular bu alanda yetkin iki araştırmacıya/akademisyene sunulmuş ve onların önerileri doğrultusunda son şeklini almıştır.

Araştırmada elde edilen veriler belirli ortak temalar etrafında betimsel analize tabi tutularak yorumlanmıştır.³⁵ Araştırmanın nitel yöntemle gerçekleştirilmesinden ötürü belli ölçüde subjektif bir boyutu olmasına karşın, geçerli ve güvenilir nesnel sonuçlar elde edilmesi için azami özen gösterilmiştir.

4. Bulgular ve Yorumlama

İnsanlığı tehdit eden hastalıkların hızlıca dünya geneline yayılması ve aynı anda milyonlarca insanı etkilemesi pandemi olarak tanımlanmaktadır.³⁶ 2020-2022 yılları arasında etkisini gösteren koronavirüs süreci hem birey hem toplum nezdinde etkiler meydana getirmiştir. Kovid-19 sürecinin başlangıcı, yayılması, insanlara bulaşması, hastalığın ağır şekilde geçirilmesi, kayıplara sebebiyet vermesi, ruhsal açıdan insanları yıpratması ve toplumun bağışıklık kazanması ile sonlanması gibi uzun bir silsilesi vardır. Toplumları iki yıl boyunca derinden etkileyen salgınla mücadelede dinin önemli rol oynadığı varsayılmıştır. Bu nedenle Kovid-19 sürecinde insanlarda dinin nasıl bir işleve sahip olduğu araştırmadaki bulgular çerçevesinde aşağıda ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bulgular Kovid-19 sürecinin başlangıcında din, Kovid-19 sürecinin içerisinde din, Kovid-19 sonrası din olmak üzere üç aşamada ele alınmıştır.

4.1. Kovid-19 Sürecinin Başlangıcında Din

Yeni ortaya çıkan küresel salgınlara karşı başlangıç aşamasında toplumlar bilgi, düşünce, deneyim ve somut veri eksikliği gibi bazı sebeplerden ötürü biraz daha esnek davranabilir. Koronavirüs bir salgın hastalık olmakla birlikte ortaya çıkışı, yayılışı ve yarattığı tahribatları sebebiyle kendine has bazı özellikler taşımıştır. Bu sebeple Kovid-19 salgınının birey ve toplum açısından başlı başına bir tecrübe olduğunu ifade etmek gerekir. Koronavirüs ilk görüldüğü andan itibaren yaklaşık üç ay içinde tüm dünyada etki alanı oluşturmuş

³⁵ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021).

³⁶ Muzaffer Şeker vd., *Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu*. (Ankara: TÜBA Yayınları, 2020). 19.

ve DSÖ tarafından pandemi olarak ilan edilmiştir. Dolayısıyla koronavirüsün başlangıç aşaması yaklaşık üç-dört aylık bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiş ve insanlar bu süreçle adım adım yüzleşmiştir.

Araştırmadan elde edilen bulgular çerçevesinde Kovid-19 ile ilgili insanların ilk düşünceleri/izlenimleri *kişisel tedirginlik, ailevi tedirginlik, endişelenme, virüsü tanımamanın yarattığı muğlaklık, korku, kaygı ve panik* gibi birtakım psikolojik ve fiziki süreçlerden oluşmuştur. Kovid-19 virüsünün başlangıçta tıbbi açıdan tam olarak tedavi edilememesi ve hastalığın insan bedeninde ne tür tahribatlar meydana getirdiğinin bilinmemesi bu kanaatlerin oluşumunda etkilidir.

Tablo 2: Kovid-19'un Başlangıcında İnanlarda Oluşan Sorunlar

Sorunlar	F
Kişisel veya Ailevi Tedirginlik	10
Endişe Duyma	8
Muğlaklık/Bilinmezlik	7
Korku	8
Panik	4
Kaygı	5

Araştırma ile ilgili Karagöz tarafından yapılan benzer bir çalışma da neredeyse aynı sonuçları vermiştir. Bu araştırmaya göre Kovid-19 sürecinin başlangıcında bireyler; *korku, endişe, panik, virüsü tam olarak bilememe, zihinsel muğlaklık* şeklinde birtakım duygular içerisinde olmuşlardır.³⁷ Yine Kalgı tarafından yapılan bir diğer çalışmada Kovid-19 sürecinin *kaygı, korku, yalnızlaşma, tükenmişlik hissi* şeklinde bazı duygu durumları ortaya çıkarttığını göstermiş-

³⁷ Karagöz. "Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü", 583.

tir.³⁸ Ayrıca Gashi tarafından yapılan çalışmada ise *ölüm ve endişe, teslimiyet, sına, sabretme* şeklinde duyguların oluştuğu tespit edilmiştir.³⁹

Araştırma bulgularına göre koronavirüs konusunda yaşanan endişelerin üstesinden gelme noktasında insanların en çok başvurduğu yolların başında dua ritüeli gelmiştir. Dua etme ile birlikte bazı katılımcılar kendilerini (K-2, K-4, K-7, K-10), bazı katılımcılar hem kendileri hem ailelerini (K-1, K-5, K-6, K-9), bazıları ise kendileri, aileleri ve bütün Müslümanları (K-3, K-8) virüse yakalanma konusunda korumaya çalıştıklarını, yaratıcıya bu yolla sığınarak sık sık dua ile yardım istediklerini ifade etmişlerdir. Kovid-19 süreci ile ilgili yapılan birçok araştırma, dua etme ve bu şekilde sürecin üstesinden gelmeye çalışma hususunda pandemi döneminde çok çaba sarf edildiğini göstermiştir. Bu doğrultuda Öncül, Angın, Gürsu ve Bayındır, Karagöz, Eryiğit ve Başak'ın yaptıkları çalışmalarda duanın kovid sürecinde bireylerin sık başvuru alanlarından birisi olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁰

Araştırmanın katılımcılarından birisi Kovid-19 sürecine hazır olmak için zihinsel ve bedensel motivasyonun önemine dikkat çekmiş ve bu çerçevede manevi olarak kendisini diri tutmaya çalıştığını şu şekilde ifade etmiştir:

“En çok yaptığımız şey dua etmektir bu dönemde. Çünkü en pratik ve etkili yol dua olarak görülüyordu. Elimizden başka da bir şey gelmiyordu. Bundan dolayı dualarımda virüs mutlaka yer alıyordu. Kendimi manevi açıdan diri tutmaya çalışıyordum. Şöyle ki Kovid-19 süreci ruhsal olarak da önemli bir süreçti. Motivasyonunu koruman, güçlü durman, bedenine iyi bakman ve virüsle mücadele edebileceğine

³⁸ Kalgı. “Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma”, 139.

³⁹ Gashi. “Koronavirüse Yakalanan Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi”, 98.

⁴⁰ Ramazan Öncül. “Covid-19 Hastalarında Dini Başa Çıkma Üzerine Nitel Bir Çalışma.” *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 8. (2023), 75; Yasemin Angın. “Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25/1. (2021), 340; Gürsu ve Bayındır. “Covid-19 Hastalığını Geçiren

Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat”, 193; Karagöz. “Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma

Deneyimlerinde Dinin Rolü”, 594; Eryiğit & Başak. “Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslami Yaşantılarına Etkisi”, 136.

inanman gerekiyordu. İşte burada Allah'ın daima yardımcımız olduğunu bilmek ve ondan yardım istemek, onun korumasına başvurmak önemli bir motivasyon kaynağıydı (K-4)."

Bireyin ruhsal motivasyonunda önemli bir yeri olan dua ritüeli ile Allah'a yaklaşma ve onun koruması altına girme Kovid-19 sürecinde de bireyler için etkili bir yol olarak görülmüştür. Görüldüğü üzere henüz tam olarak bilinmez bir durum karşısında insan bir çözüm yolu olarak aşkın varlıkla ilişki kurmuş ve bu sayede kendini yakın gelecekteki sürece hazırlamıştır.

Araştırmada bir başka katılımcı ise tıp ve bilim dünyasının başlangıçta virüse çözüm yolu bulamamasının bir neticesi olarak Allah'a sığındıklarını ve dua etmek suretiyle ondan yardım istediklerini belirtmiştir. Anlaşıldığı üzere bilim dünyasının virüs karşısında güçlük yaşaması, insanların yaratıcı ile daha yoğun bir ilişki kurmasına olanak sağlamıştır. Bu durumu katılımcı şu sözlerle dile getirmiştir:

"Bu süreçte ancak Allah'tan yardım isteyebiliyorduk zaten. Çünkü tıp dünyası için başında oldukça zorlandı ve epey bir süre çözüm üretmekte güçlük çekti. Bu açıdan bizim için en pratik başvurulacak şey Allah'a bol bol dua etmek ve ondan yardım istemektir. İbadetlerimizin akabinde veya normal süreçlerde dua ederken hep virüs konusunu gündemimize aldık. Allah'tan bizleri başışlamasını, merhamet etmesini ve korumasını istedik (K-5)."

Diğer taraftan bazı katılımcılar Kovid-19 sürecini başlangıçta bir imtihan olarak değerlendirmiş ve bu imtihanın sonunda hakkında her ne olacaksa onun hayırlı olmasını dilemiştir. İnançlı insanlar olarak Allah'a dua etmeye devam ettiklerini ancak dünya hayatının eğer bu hastalıktan dolayı sonlanması gerekiyorsa ona da iman ettiklerini ifade etmişlerdir.

"Bu süreçte kendi kendime dua yaptım. Allah'ım eğer şu dünya aleminde, bizim ömrümüz bu hastalıktan sonlanacaksa ve öleceksek bizlere hayırlı ölümler nasip eyle diye dua ettim (K-8)."

"Allaha sığınarak, ona güvenerek hayırlısı için dua ettik. Sonuçta her şeyin onun elinde olduğunu biliyorduk. Allah neyi takdir ederse bizde ona katlanırız diye düşündük (K-10)."

Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre Bulut ve Koç tarafından yapılan çalışma da katılımcıların Kovid-19 sürecini bir imtihan olarak gördükleri ortaya konulmuştur. Yine Gashi, Kalgı, Öncül, Karagöz ve Gürsu & Bayındır tarafından yapılan çalışmalarda da aynı sonuca ulaşılmıştır.⁴¹

Salgın hastalıklara karşı Allah'tan yardım isteyerek manevi açıdan kendini diri tutmak isteyen bir katılımcı ise dua ritüelini modern bir korunma veya savaşma aracı olan "silah" metaforuyla izah etmiştir. Görüldüğü üzere koronavirüsün başlangıç aşamasında yaşanan karmaşıklık karşısında dua kimileri tarafından güçlü bir korunma ve savaşma aracı olarak görülmüştür.

"En çok başvurduğum şeylerden birisi dua idi. Kaldı ki dua bizim o süreçte etkili silahımızdı. Çünkü tıbbi olarak virüsün tedavisi henüz bulunmamıştı. Aşılar falan üretilmemişti. Yapabileceğimiz en önemli şey bol bol dua etmek ve Allah'tan yardım dilemekti. Ben de bunu yapmaya çalıştım (K-3)."

Yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde koronavirüs sürecinin başlangıç aşamasında insanların yönelimlerinde dinin çok önemli yer tuttuğu görülmektedir. Virüsün ilk zamanlarında bireylerin/toplumun yaşadığı endişe, gerilim, panik ve içsel huzursuzluk karşısında dua etme yoluyla manevi açıdan güçlü durmaya çalıştığı, ibadetlerinde sık sık dua ederek motive olduğu ve sürecin hayırlı bir şekilde sonuçlanması için Allah'a sığındığı anlaşılmaktadır. Özellikle belirsizliğin olduğu ilk dönemlerde toplumun yaratıcıya sığınması ve ondan yardım dilemesi dinin kriz zamanlarında fonksiyonel açıdan nasıl bir rol oynadığını da açık şekilde göstermektedir. Toplum aşkın varlıkla daha güçlü ilişki kurarak yaklaşmakta olan potansiyel tehlike ve tehdit

⁴¹ Bulut & Koç. "Covid-19 Salgını-İnanç İlişkisi", 297; Gashi. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 97; Kalgı. "Covid-19 Salgını Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma", 141; Öncül. "Covid-19 Hastalarında Dini Başa Çıkma Üzerine Nitel Bir Çalışma", 73; Karagöz. "Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü", 592; Gürsu & Bayındır. "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat", 200.

karşısında kendini güvende tutmaya çalışmakta ve böylece riskleri minimize etmektedir.

4.2. Kovid-19 Sürecinin İçerisinde Din

Küresel bir salgın olan koronavirüs yaklaşık iki yıl boyunca varlığını sürdürmüştür. Dünya toplumları bu dönemde psikolojik, ekonomik, fiziksel pek çok açıdan oldukça zorlu bir süreç geçirmişlerdir. Bir taraftan insanlar ruhsal açıdan yıpratıcı ve bunaltıcı bir dönem geçirirken diğer taraftan ekonomik, sosyal, kültürel, bilimsel vb. birçok açıdan durağan bir döneme girilmiştir. Bundan ötürü Kovid-19 süreci insanların başta sağlıkları olmak üzere çalışma hayatı, eğitim hayatı, kültürel ve sosyal hayatı gibi alanları da derinden etkilemiştir.

Koronavirüsün fiili olarak insanların hayatına temas ettiği dönemde katılımcıların genel hissiyatlarını ve kanaatlerini *gerginlik ve stres, virüse yakalanma korkusu, hastalıkla uzun süre boğuşma düşüncesi, sevdiklerinden ayrı kalma endişesi, virüsün bedeninde kalıcı hasar bırakacağı korkusu, çocuklarına bakamama endişesi, kronik rahatsızlığı bulunan anne-babaya virüsü bulaştırma korkusu, işinden geri kalma endişesi* şeklinde sıralayabiliriz. Görüldüğü üzere virüsün etkili olduğu süreçte insanların ruhsal durumlarında kaygı ve endişe olduğu anlaşılmaktadır. Virüsle karşı karşıya gelme durumunda insanlar kendileri, aileleri ve sevdikleri için çeşitli endişeler taşımıştır.

Tablo 3: Kovid-19'un Yaygınlaşmasıyla İnsanlarda Oluşan Sorunlar

Sorunlar	F
Gerginlik / Stres	9
Virüse Yakalanma Korkusu	8
Hastalıkla Boğuşma Düşüncesi	5
Çocuklarına Bakamama Endişesi	2
Bedende Kalıcı Hasar Bırakma Endişesi	4

Anne-Babaya Bulaştırma Korkusu	4
İşinden Geri Kalma Endişesi	1

Araştırmadan elde edilen bulgular doğrultusunda Kovid-19 sürecinin tüm dünyada etkisini gösterdiği süreçte insanın aciziyeti ve çaresizliği, hayatın gelip geçiciliği ve acil çözüm arama ihtiyacı gibi birtakım duygu ve düşüncelerde ortaya çıkmıştır. Yine katılımcılardan alınan dönütlere göre Kovid-19 sürecinde en çok ölüm korkusu ve sevdiklerinden ayrılma düşüncesi var olmuştur. Ölüm korkusu ya da ölümü biraz daha yoğun şekilde düşünme özellikle Kovid-19 geçirilen dönemlerde ön plana çıkmıştır. Araştırmada tüm katılımcılarda ölüm korkusu hissetme durumu yaşanmıştır.

Tablo 4: Kovid-19 Karşısında İnsanların Duygu Durumları

Duygu Durumları	F
Aciziyet ve Çaresizlik	4
Hayatın Gelip Geçiciliği	4
Acil Çözüm İhtiyacı	3
Ölüm Korkusu	8
Sevdiklerinde Ayrılma	6

Konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalara bakıldığında da Kovid-19 sürecinde daha çok ön plana çıkan duygu arasında ölüm korkusu gelmiştir. Özellikle virüsün tam olarak bilinmezliğinin ve tıbbi tedavisinin henüz geliştirilememiş olmasının bu korku düzeyini artırdığı düşünülmüştür. Eryiğit ve Başak tarafından yürütülen çalışmada Kovid-19 sürecinin bireylerde belli oranda ölüm korkusunu artırdığı tespit edilmiştir.⁴² Benzer şekilde Karagöz tarafından ya-

⁴² Eryiğit & Başak. "Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslami Yaşantılarına Etkisi", 135.

pılan çalışmada da ölüm korkusu daha fazla ön plana çıkmıştır. Bilhassa hastalığı yaşayan kişilerin tecrübeleri ve hastalık sürecinde çektikleri sıkıntılar bu korku düzeyini biraz daha artmıştır.⁴³ Yine Gashi tarafından yapılan araştırma sonuçları da ölüm korkusunun Kovid-19 sürecinde önemli ölçüde hissedildiğini göstermiştir.⁴⁴

Araştırma bulgularına göre Kovid-19 süreci içinde insanların yaşadıkları çaresizlik, hastalığın getirdiği zorluklar ve ölüm korkusu karşısında dine yönelim artmıştır. Bu çerçevede ibadetlere yönelme, virüs odaklı dualar etme, Allah'a sığınma, Allah'tan af ve mağfiret dileme, hastalığa yakalananlarda Allah'tan şifa isteme, günahlarına bağışlanma dileme, Allah'tan sevdiklerine bağışlamasını isteme gibi çeşitli dini yönelimler ortaya çıkmıştır. Yine katılımcılara göre koronavirüse yakalandıktan sonra hastalığı atlama ve iyileşme sürecinde özellikle dua ritüelinin çokça katkısı olmuştur. Örneğin katılımcılardan birisi Kovid-19 sürecinde çokça dua ettiğini ve Allah ile ilişkisini gözden geçirdiğini belirterek bu süreçte insanlığın büyük bir ders aldığını ve şükretmenin, sağlıklı olmanın, Allah ile yakınlaşmanın, değer bilmenin ve öz eleştiri yapmanın ne demek olduğunu şöyle aktarmıştır:

"Daha fazla dua etmeye ve virüsten korunmak için Allah'tan yardım istemeye çalıştım. Bunun dışında tabi ki tekrar kavuştuğum sağlığım için ve hissettiğim tat-koku unsurları için bende bir şükür vesilesi oldu. Ama burada gerçekten insanın ne kadar aciz ve ne kadar yetersiz olduğunu hepimiz çok iyi anladık bence. Bir virüs insanın hayatını nasıl da tepetaklak edebiliyormuş bunu gördük. Bütün insanlar birbirinden kaçtı ve kimse kimseyle yakınlaşmadı. İnsanın kendisi için çokça düşünmesi gereken bir süreç yaşandı dünyada. Bu süreçte hayatımda ilk defa yediğim yemeğin tadını alamamak beni çok etkiledi. Geçmeyecek zannettim. Bunun için çokça dua ettim. İnsan kaybedince kıymetini anlıyor. Ne kadar değerli şükür sebeplerimiz var bir kez daha anlayarak şükranlarımda arttı. Normal hayatımda şükretmeyi unutup daha çok şikâyetçiysen değişti tabi ki. Kovid bize büyük bir ders verdi aslında. İnsanın hayatına çeki düzen vermesi için, daha fazla şükretmesi için, Allah ile olan ilişkisini sorgulaması için çok önemli bir fırsattı bence (K-2)."

⁴³ Karagöz. "Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü", 587.

⁴⁴ Gashi. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 99.

Tablo 5: Kovid-19 Sürecinde İnsanların Dinî Yönelimleri

Dini Yönelimler	F
Virüs Odaklı Dua Etme	10
Rutin İbadetleri Artırma	3
Dünya-Ahiret Dengesi Kurma	2
Allah'a Sığınma	7
Allah'tan Günahları İçin Af Dileme	3
Allah'tan Şifa İsteme	8
Allah'tan Sevdikleri İçin Yardım İste-me	7

Araştırmayla ilgili yapılan benzer çalışmalar da Kovid-19 sürecinde dine ve yaratıcıya duyulan ihtiyaçta artış olduğunu göstermiştir. Örneğin Angın, Gashi, Karagöz, Gürsu ve Bayındır, Bulut ve Koç'un çalışmaları bu düşünceyi güçlendirmektedir.⁴⁵ Kovid-19 döneminde dini pratiklere yönelim ve yaratıcı ile daha yoğun bir ilişki kurulması, bireylerin hem hastalıktan korunma hem de kovide yakalananlarda hastalığı atlama sürecine katkı sağladığı düşünülmüştür. Bu yönelimin aynı zamanda dini başa çıkma sürecine pozitif katkı sağladığı belirlenmiştir. Bu araştırmalara göre bireyler virüsle mücadele ederken yaratıcıya sığınma ve böylece kendilerini koruma ihtiyacı hissetmiştir.

⁴⁵ Angın. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 338; Gashi. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi", 99; Karagöz. "Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü", 596; Gürsu & Bayındır. "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat", 195.

Bazı katılımcılara göre ise Kovid-19 süreci insanın daha çok Allah'a yaklaşması ve maneviyata ihtiyaç duyması sonucunu ortaya çıkarırken aynı zamanda bir dünya-ahiret dengesi de oluşturmuştur. Bu doğrultuda insanın dünyaya bağımlı olması, öteki dünya olgusunu unutmaması, elindeki nimetlerin kıymetini bilmemesi, ölümü hiç hatırlamaması gibi bazı durumlar Kovid-19 sürecinde yeniden hatırlanmıştır. Benzer şekilde ibadetlerin aksatılması nedeniyle ahirette sorumlu olma veya borçlu olma gibi hassasiyetlerin de olduğu görülmüştür. Bu durum iki katılımcı tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“Biraz daha dünya ve ahiret hayatımda denge oluşturdu diyebilirim. Dünyaya hep bağlanmak ve dünyalık yaşamaya meyletmek yerine biraz daha öteki dünyayı da düşünme ve bu dünyadaki hayatımızı o çerçevede yaşama gibi değişim oluştu diyebilirim. Allah'la daha güçlü bir ilişki kurmak gerektiğini gerek ibadetlerimizde gerekse diğer dini yaşantımızda daha dikkatli olmak gerektiğini anladım. Zira hayatın pamuk ipliği olduğunu gördüm. Bugün belki hayatta olmayabilirdim. Virüsten hayatını kaybedenler arasında bende olabilirdim (K-5).”

Modern bilimin ve tekniğin gelişimiyle birlikte insanların dünyada kendilerini daha fazla güvende hissetmeye başlayacakları ve bu sebeple dine ve maneviyata geçmişteki kadar ilgi duymayacakları düşüncesi sekülerleşme tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Hatta 'varoluşsal güvenlik teorisi' olarak ortaya atılan teori⁴⁶ bu iddiayı öne sürmektedir. Kovid-19 dönemine bakıldığında tıp dünyası ve bilim insanları belli bir süre virüs karşısında çözüm bulamamıştır. Buna karşın araştırmaya göre bazı insanlar virüsten korunmak için sadece dine sığınma eğilimi göstermiş, kurtarıcı olarak tıbbi çalışmalar yerine ilahi varlığı gördüğünü belirtmiştir. Bu durum varoluşsal güvenlik teorisinin öne sürdüğü tez açısından tezat bir durum oluşturmuştur. Şöyle ki din insanlar için modern dönemde de zorluklar karşısında sığınılacak bir alan olma işlevini sürdürmüştür.

“Pandemi döneminde tıp ne kadar ilerlerse de bizi bir noktada Allah'tan başka kimsenin kurtaramayacağını düşündüm. Yani Allah'tan başka kimsenin bize yardımcı olamayacağını anladım. Doğrusu bilimsel gelişmeler ve diğer tıbbi gelişmelerin bir noktaya kadar var olacağını ve sonuçta canımızın Allah'a bağlı olduğunu gördüm.

⁴⁶ Bk. Ekber Şah Ahmedî. *Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Modern Bir Teorinin Eleştirisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.

Allah istemediği sürece o hastalığı atlatamazdık diyebilirim. Bu evvela Allah'ın takdirinde olan bir şeydi bence. Bu süreçte bir insanın acziyeti aklıma geldi ve Allah'ın büyüklüğünü, Allah'ın varlığını daha çok hissetmeye başladım (K-7)."

"Yani bizde şöyle derler patronun kim olduğunun farkına varmak gerekir. Aslında bu olay tam anlamıyla böyle bir olaydı. Patronun kim olduğunun hepimiz farkına vardık. Bu dünyada muhteşem süper güçler de olsa hiçbir zaman bu hastalığın karşısında galip gelemedi. Yani hiç görünmeyen bir virüs bütün insanlığı etkisi altına aldı. Herkesi Allah adeta alaşağı etti ve orada dedi ki kendinize gelin silkelenin, sizin patronunuz benim. Allah'ın kudretini ve en büyük olduğunu hepimiz gördük (K-9)."

Konuyla ilgili Kaplan ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmadan elde edilen sonuçlarda yukarıdaki tespitleri destekler mahiyettedir. Buna göre dine ve ilahi güce başvurma oranı bilimsel çalışmalara ve tıbbi gelişmelere başvurma oranından daha yüksek çıkmaktadır. Bu çalışmaya göre Kovid-19 döneminde en çok başvurulan ve kurtarıcı gözüyle bakılan alan olarak din ve yaratıcı gelmektedir. İbadet yapma, Allah'ı zikretme ve sık sık dua etme Kovid-19 ile mücadelede etkin bir mekanizma olarak görülmektedir.⁴⁷ Benzer şekilde Angın ile Gürsu ve Bayındır'ın yaptıkları çalışmalardan elde edilen sonuçlarda bu durumu önemli ölçüde desteklemektedir.⁴⁸

Anlaşıldığı üzere insanlar Kovid-19 sürecinde yaşadıkları acizlik ve çaresizlik, şifa arama, çözüm bulma, ölüm korkusunu yenme, elindeki imkânların kıymetini bilme ve şükretme, yaratıcının kudretini anlama gibi bazı duygu ve düşünceler içerisine girmiştir. Benzer şekilde insanın sınırlarını idrak etme, dünya-ahiret dengesi kurma, modern bilim ile din/aşkın varlık ilişkisini yeniden düşünme, yaşam biçimine dönük öz eleştiri ve sorgulama yapma gibi birtakım değişimlerde görülmüştür. Koronavirüs sürecinde hastalığı ağır geçirme, ölüm gerçeğini yakından hissetme, aile ve arkadaş gruplarından insanları kaybetme vb. durumlar toplumun dinî ihtiyaçlarını artırmıştır. İnsanlar bir taraftan Kovid-19 döneminde virüsle boğuşurken diğer yandan da yaşa-

⁴⁷ Kaplan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 589.

⁴⁸ Angın. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", 338; Gürsu & Bayındır. "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat", 193.

dıkları psikolojik ve fiziksel yıkımı yaratıcı ile kurdukları daha yoğun ilişki yoluyla aşmaya çalışmıştır.

4.3. Kovid-19 Sürecinin Sonrasında Din

Koronavirüs salgını toplumları en başta psikolojik ve fiziksel olarak derinden etkilemiştir. Bu bakımdan salgınla mücadele süreci kadar salgın sonrası toplumda meydana gelebilecek değişimler de önemlidir. Dünyayı adeta kuşatan virüs milyonlarca insanın bedensel ve ruhsal sağlığını etkilemiş, aynı zamanda milyonlarca insanın da ölümüne neden olmuştur. Bundan ötürü Kovid-19 sürecinin içerisinde dinin toplumdaki rolü kadar Kovid-19 sonrasında dinin rolünü de ele almak gerekir.

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre koronavirüs sonrası salgın geçirmiş insanlarda çeşitli duygu ve düşünceler ortaya çıkmıştır. Kimileri kendilerini daha çok muhasebe etme ihtiyacı hissettiklerini kimileri hayatta daha temkinli ve duyarlı davranmaya başladıklarını, kimileri sevdiklerinin değerini daha çok bildiklerini, kimileri daha fazla şükretmek ve elindekinin kıymetini bilmek gerektiğini, kimisi de kişisel ve ahlaki açıdan daha titiz bir hayat yaşamak gerektiğini belirtmiştir. Katılımcıların düşünceleri doğrultusunda Kovid-19 sürecinin insanların psikolojik ve sosyal dünyasında önemli bir yer edindiği söylenebilir.

Tablo 6: Kovid-19 Sonrası İnsanlarda Oluşan Genel Duygu ve Düşünceler

Genel Duygu ve Düşünceler	F
Özeleştiri/Muhasebe Yapma İhtiyacı	4
Daha Temkinli ve Duyarlı Davranma	3
Daha Çok Şükretme ve Kıymet Bilme	7
Hayatını Daha Titiz/Dikkatli Yaşama	3
Sevdiklerinin Değerini Bilme	5

Araştırmaya göre Kovid-19 sonrasında insanların dinî hayatında bazı değişimler olmuştur. Katılımcılar dini hayatlarında geçmişe göre daha özenli davrandıklarını, her şeye daha çok şükrettiklerini, daha bilinçli bir dinî inanca sahip olduklarını, nafile ibadetlere hayatlarında daha fazla yer verdiklerini, sağlıkları için Allah'a daha çok dua ettiklerini, Allah'ın kudretini daha iyi id-

rak ettiklerini, Allah'a daha yakın olmaya çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin iki katılımcı Kovid-19 sonrası hayatlarında dinî açıdan yaşanan değişimi kendi açılarından bir özeleştirme yapma ve dinî hayatlarında daha özenli davranma şeklinde açıklamıştır:

“Eskisine göre din ve inancı çok daha fazla ciddiye alıyorum diyebilirim. Çünkü bu hayatın sınav olduğu gerçeğini daha çok kabullendim. İbadetlerimi daha sık yerine getirmeye çalışıyorum ve hayatımda her şey için daha fazla şükrediyorum. Allah'tan her şeyin geldiğini ve her şeyin kendi içinde bir insanı sınama olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple de dini konularda artık daha özenli davranıyorum (K-1).”

“Bu süreçten sonra kendimi muhasebe etme imkânım oldu. Hayatımda birtakım değişiklikler yapmam gerektiğini anladım. Aileme, sevdiğime ve sağlığıma daha çok dikkat etmeye başladım. Dini hayatıma daha özenli bir yer ayırmaya başladım. Dualarımı daha sık hale getirdim. Nafile ibadetlerimi daha fazla yapmaya başladım. Elimdeki her türlü imkânıma şükürüm arttı. Allah'ın verdiği türlü türlü nimetler var hepsini daha çok şükretmeye başladım. Dünyamı daha çok ahiret ile bütünleştirerek yaşamaya başladım (K-5).”

Tablo 7: Kovid-19 Sonrası İnsanlarda Oluşan Dinî Duygu ve Düşünceler

Dinî Duygu ve Düşünceler	F
Dini Hayatında Özenli Davranma	3
Allah'a Daha Çok Şükretme	7
Bilinçli Bir Dinî Hayat Yaşama	3
Daha Sık Nafile İbadetler Yapma	3
Sağlıkları İçin Allah'a Daha Çok Dua Etme	6
Allah'ın Kudretini Daha İyi İdrak Etme	2
Allah'a Daha Yakın Olmaya Çalışma	2

Araştırma ile ilgili Gashi tarafından yapılan benzer çalışma da yakın sonuçlar ortaya çıkmıştır. Buna göre Kovid-19 süreciyle birlikte bireylerde *hayatı sorgulama, yaşananlardan ders çıkarma, geçmişin muhasebesini yapma, ölüm gerçeğini daha iyi idrak etme, insanın aciziyetini ve güçsüzlüğünü görme, elindeki imkânlarla şükretme ve değer bilme* şeklinde birtakım durumlar ortaya çıkmıştır.⁴⁹ Yine Bulut ve Koç tarafında yapılan çalışmada da Kovid-19 sürecinden bazı sonuçlar çıkarıldığı görülmüştür. Bu sonuçlar *eldeki nimetlerin kıymetini bilme, Allah ile daha yakın bir ilişki kurma, dini ibadetleri daha düzenli yapma* şeklinde ifade edilebilir.⁵⁰

Kovid-19, meydana getirdiği etkiyle insanın hayatına dair sorgulama ve yaşam tarzında değişim yapma imkânı da oluşturmuştur. Bu değişimin dine daha çok bağlanma, bilinçli bir dinî hayat yaşama, özgürlüğün değerini bilme, Allah'a huzurlu ve sağlıklı bir hayat için çokça dua etme ve İslami emirlere uyma gibi birtakım göstergeleri ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Kovid-19 sürecinin insanoğlu için büyük bir ders barındırdığını düşünen bazı katılımcılar, dünya hayatın geçici olduğuna dikkat çekmiş ve artık hayatlarında dinin çok daha fazla yer edindiğini belirtmiştir.

“Geçmişte biraz daha inişli-çıkışlı bir dini hayatım vardı. Artık daha bilinçli bir dini yaşantım var. Allah'ın nimetlerinin daha çok değerini biliyorum. Duayı hayatımın her yerinde var etmeye çalışıyorum. Örneğin pandemideki zorluklar işte özgürlüklerimizin kısıtlanması, evlere tıkilıp kalmamız, insanlardan uzaklaşmamız normal yaşantının ne kadar kıymetli olduğunu bana öğretti. Bu nedenle Allah'a normal yaşantımızın bozulmaması için daha fazla dua etmeye başladım diyebilirim (K-3).”

“Kovid'den önce tam anlamıyla ve layıkıyla dini vazifelerimi yerine getiremiyordum. Ama bu dersle beraber elimizden geldiğince artık yapıyorum. Çünkü artık ölüm gibi bir şeyle karşı karşıya geldiğimizi gördüm ve yarının garantisi olmadığını anladım. Bu sebeple İslam dininin emrettiği ve yapmamız gereken Müslümanlık görevlerini daha çok yerine getirmeye başladım. Az önce de dediğim gibi yani o Kovid dönemi bir milat oldu çoğu için ve tabii ki benim için. Dini görevlerimin üzerine daha çok düşmeye başladım (K-9).”

⁴⁹ Gashi. “Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi”, 99-100.

⁵⁰ Bulut & Koç. “Covid-19 Salgını-İnanç İlişkisi”, 295-299.

Kovid-19 süreci insanların geçmişte yaratıcı ile kurduğu ilişkinin gözden geçirilmesine de olanak sağlamıştır. İnsanların yaşantılarında karşılaştıkları zorluklar din ile ilişki kurmalarında önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda insan üstesinden gelmekte zorlandığı şeylerde aşkın bir varlık veya manevi güce sığınma eğilimi gösterebilmektedir. Ancak bu noktada kutsal ile ilişkisi biraz daha menfaat düzeyine indirgenmektedir. Araştırmaya katılanlardan birisi geçmişte böyle bir yaklaşım içerisinde olduğunu ifade etmiş ve Kovid-19 sonrası din ile olan ilişkisini artık pragmatik bir düzlemden çıkardığını dile getirmiştir. Kendisi Allah ile olan ilişkisinde dua, ibadet ve şükür bileşeninde bir denklem oluşturmaya çalıştığını ve bu sayede yaşantısının artık daha düzenli bir hal alacağını belirtmiştir:

“Bana verilen sağlığım, ailem, çevrem ve gücüm için şükrediyorum. Duayı daha fazla etmeye, ibadetlerime daha çok dikkat etmeye çalışıyorum. Allah ile ilişkiyi daha güçlü tutmaya çalışıyorum. Bu süreçte yaratıcıyla sadece sıkıştığımızda değil de sürekli olarak ilişki kurmamız gerektiğini anladım. Hayatımda biraz daha bu çerçevede bir düzen kurmaya çalışıyorum (K-2).”

Araştırmaya katılanların görüşleri doğrultusunda Kovid-19 sürecinin sonrasında insanların dinî yaşantılarında değişimlerin olduğu görülmüştür. Geçmişe göre Kovid-19 sonrası bireylerin; dinî yaşantılarına daha fazla dikkat etme, ölümü daha çok hatırlama, dünya hayatının gelip geçiciliğini anlama, duaya daha sık şekilde hayatlarında yer verme, kutsal ile daha samimi bir ilişki kurma, hastalıktan ders çıkarma, daha düzenli ve huzurlu bir hayat kurma, Allah’ın verdiği tüm nimetlerin değerini bilme, nafile ibadetler yapma ve sadaka verme, özgür hayatın kıymetini bilme gibi bazı değişimler yaşadıkları anlaşılmıştır.

Konuyla ilgili yapılan benzer çalışmalardan elde edilen bulgulara göre Kovid-19 sonrasında insanların dinî yaşantılarında meydana gelen değişimler farklılık arz etmektedir. Örneğin Gürsu ve Bayındır’ın çalışmasına göre Kovid-19 sonrası insanlarda dinî değişim oranları birbirine eşittir. Katılımcıların %50’si dinî hayatında değişim olduğunu söylerken, %50’si böyle bir değişim olmadığını ifade etmiştir.⁵¹ Diğer taraftan Kalgı tarafından yapılan çalışmanın

⁵¹ Gürsu & Bayındır. “Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat”, 195.

sonucuna göre Kovid-19 sonrası insanların dini yaşantılarında önemli bir değişim olmadığı görülmüştür. Katılımcıların Yaklaşık %87,5'i böyle bir değişim yaşanmadığını belirtmiştir.⁵² Ayrıca Öncül tarafından yapılan çalışmada %87 oranında dini hayatta bir değişim yaşanmadığını göstermiştir.⁵³ Buna karşın Başak ve arkadaşları tarafından yapılan çalışmada Kovid-19 sonrası dini duygularda artış, manevi değerleri hatırlama, yardımlaşmayı artırma, dini inancını ve yaşamını daha çok sorgulama şeklinde değişimlerin belirgin olarak yaşandığı tespit edilmiştir.⁵⁴

Dünya çapında etkisini gösteren koronavirüs döneminde toplumda her yaş grubundan insanın mikroskobik virüs neticesinde bir anda ölümlerle karşı karşıya geldiği ve psikolojik açıdan oldukça sıkıntılı süreçler geçirdiği açıktır.⁵⁵ Dolayısıyla Kovid-19 sürecinin sonrasında insanların zihin dünyasında ve yaşam tarzında değişimler meydana gelmesi muhtemel bir durumdur. Bu noktada Kovid-19 sürecinin çok hızlı yayılım ve etki alanı oluşturması karşısında insanların yaşadığı çaresizlik, acziyet veya ölüm korkusu göz önüne alındığında, Kovid-19 sonrası dini yönelimlerde bir artış yaşandığı söylenebilir.⁵⁶

Sonuç

Dünyayı etkisi altına alan Kovid-19 salgını insanlar ve toplumlar açısından oldukça karmaşık ve zor bir dönem olarak kayıtlara geçmiştir. Görüldüğü üzere bu dönemde salgının yarattığı psikolojik ve fiziksel bunalım insanların dine yönelimini artırmıştır. Çalışmada Kovid-19 süreci başlangıç, yayılma ve sonuçlanma şeklinde üç bölüm halinde ele alınmıştır. Araştırma sonuçlarına göre salgının başlangıç aşamasında insanlarda *tedirginlik, endişe, panik, bilinmezliğe dayalı gerginlik, ailenin yaşlı üyelerine dönük endişe* şeklinde birtakım du-

⁵² Kalgı. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa Çıkma", 144.

⁵³ Öncül. "Covid-19 Hastalarında Dini Başa Çıkma Üzerine Nitel Bir Çalışma", 77.

⁵⁴ Kaplan vd. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma", 593.

⁵⁵ Ali Baltacı. "Covid-19 Sürecinde Toplumsal ve Dini Yaşamın Dönüşümü: Psikososyal Bir Analiz". *ODTÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3. (2022), 1676.

⁵⁶ Özcan Hıdır. "Covid-19 Süreci ve Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler". ed. Muzaffer Şeker, Ali Özer ve Cem Korkut. *Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği*. 789-790. (Ankara: TÜBA Yayınları, 2020).

rumlar ortaya çıkmıştır. Çalışmada görüldüğü kadarıyla salgının sınırlarının bütünüyle çizilemediği ilk başlarda toplum, belirsizliğin üstesinden gelmek için *Allah'tan dua yoluyla yardım dileme ve ona sığınma yolunu* tercih etmiştir. Bu süreçte insanlar daha çok kendileri, aileleri ve bütün Müslümanlar için dua ettiklerini ve Allah'tan yardım istediklerini belirtmişlerdir.

Koronavirüsün yayılması ve etkisini göstermesi ile birlikte insanlarda en çok görülmeye başlayan şeylerden birisi *ölüm korkusu* olmuştur. Bu korku hastalığı ağır şekilde geçiren kişilerde daha fazla hissedilmiştir. Araştırmaya göre Kovid-19 geçiren insanlarda hastalığın atlatılma sürecinde Allah ile kurulan ilişkinin daha yoğun olduğu anlaşılmıştır. *Allah'tan şifa isteme, hastalığı atlatmak için dua etme, başkalarına dua ettirme, sevdiklerine başışlaması için yalvarma* şeklinde birtakım dinî yönelimler gerçekleşmiştir. Araştırmaya katılanların çoğunluğu geçmişe göre bu dönemde dine yönelimin arttığını ifade etmiştir. Yine araştırmada görüldüğü üzere pandemi sürecinin uzun bir dönemi kapsamaması ve bilim dünyasının virüse hızlı şekilde çözüm bulamaması gibi nedenlerde insanların dine yöneliminin arttığı tespit edilmiştir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar çerçevesinde koronavirüs geçiren bireylerin iyileşme sürecinde din önemli rol oynamıştır. İnsanların Kovid-19 geçirdikleri dönemde yaratıcı ile kurdukları daimî ilişki ile motive oldukları ve bu sayede iyileşip yeniden ayağa kalkabileceklerine inandıkları anlaşılmıştır. Benzer şekilde araştırmadan hareketle dinin, bireyi ve toplumu tedavi edici, psikolojik ve fiziksel olarak güçlü tutucu bir fonksiyon üstlendiği sonucu da çıkarılabilir.

Kovid-19 sürecinin sonrasında din konusunda da araştırmadan bazı sonuçlar çıkmıştır. Buna göre insanlar *yaratıcı ile ilişkilerini geçmişe göre daha düzenli bir hale getirdiklerini, duaya hayatlarında daha fazla yer vermeye başladıklarını* dile getirmiştir. Bu noktada salgından ders çıkarıldığı, bireysel veya toplumsal ölçekli bir sorgulama ve öz eleştiri yapıldığı, nafil ibadetlere biraz daha istekli olunduğu, dinî yönelimlerin daha sistematik hal aldığı söylenebilir. İnsanların salgınla birlikte hayat ve ölüm arasındaki süreci biraz daha iyi idrak edebildikleri sonucuna da varılabilir. Araştırmada Kovid-19 ile birlikte *Allah'ın kudretini daha iyi anlama, dua etmeyi düzenli hale getirme, her şeye şükret-*

me, sağlıklarının kıymetini bilme, sevdiklerinin değerini anlama gibi bazı hususlarda da değişimler dikkat çekmiştir.

Araştırmada yukarıdaki tüm sonuçlar doğrultusunda koronavirüsün dine yönelimde ve Allah ile kurulan ilişkide olumlu etki meydana getirdiği görülmüştür. İnsanların ve toplumların kendileri açısından belirsizlik içeren bir dönemde aşkın varlık ya da kutsal ile kurduğu ilişkinin bir sığınma/korunma ve savaşıma amacı taşıdığı anlaşılmıştır. İnsanın fitratında var olan inanma içgüdüsünün yanında bu dönemde bir korunma ve savaşıma içgüdüsünün de etkili olduğu değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle insanoğlu bir bilinmez veya öngörülemez karşısında kendi imkânlarının yetersiz kaldığı durumlarda aşkın varlıktan daha fazla yardım isteme eğiliminde olabilmekte ve bu yolla karşısındaki bilinmezle mücadele edebilmektedir.

Kaynakça

- Ahmedi, Ekber Şah. *Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Modern Bir Teorinin Eleştirisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2023.
- Angın, Yasemin. "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1. (2021). 331-345.
- Apalı, Yasemin. "Pandemi Döneminin Zorlukları Karşısında Din". *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi* 9. (2021). 155-168.
- Arslan, Mustafa. *Gündelik Hayat ve Din*. ed. Niyazi Akyüz & İhsan Çapcıoğlu. Din Sosyolojisi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Aslan, Seyfettin. "Covid-19 Salgınunun Küreselleşmeye ve Ulus Devletlere Etkisi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 20/80. (2021). 1738-1740.
- Ataman, Kemal vd., "Covid-19 Küresel Salgınunun Toplumsal Etkileri". *Türk Hijyen ve Deneysel Biyoloji Dergisi*, 78/3, (2021). 236-238.
- Ayten, Ali vd., "Dinî Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 12/2. (2012). 45-79.

- Baltacı, Ali. "Covid-19 Sürecinde Toplumsal ve Dini Yaşamın Dönüşümü: Psikososyal Bir Analiz". *ODTÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3. (2022). 1669-1696.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.
- Budak, Fatih & Korkmaz, Şerif. "Covid-19 Pandemi Sürecine Yönelik Genel Bir Değerlendirme: Türkiye Örneği". *Sosyal Araştırmalar ve Yönetim Dergisi* 1. (2020). 66-73.
- Bulut, İsmail & Koç, Ahmet. "Covid-19 Salgını-İnanç İlişkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 22/1. (2022). 281-312.
- Coşgun, Rabia & Tokur, Behlül. "Ağır Hastalarda Dini Başa Çıkma". *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (2022), 122-144.
- Çapcıoğlu, İhsan & Kaya, Emine. *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat*. Diyanet-Sen, 2021, 1-146.
- Çetin, Ensar. "Türkiye'de Gündelik Hayatın Tanziminde Din ve Sekülerleşme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/2. (2014). 265-285.
- Demirezen, İsmail. "Tüketim Toplununun Oluşumu ve Din İle Etkileşimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 10/3. (2010). 97-109.
- Erkan, Erol. "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dini Kimlik". *Journal of Turkish Studies*. 8/8. (2013). 1825-1837.
- Eryiğit, Adem & Başak, Mehmet Ali. "Covid-19 Sürecinde İnanç ve İbadet: Covid-19 Pandemisinin Müslümanların İnanç ve Günlük İslami Yaşantılarına Etkisi". *Sosyal Bilimler Dergisi*. 8/53. (2021). 126-153.
- Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1. (2020). 511-535.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed*. New Heaven: Yale University Press, 1968.

- Gürsu, Orhan & Bayındır, Salih. "Covid-19 Hastalığını Geçiren Sağlık Çalışanlarının Başa Çıkma Sürecinde Din ve Maneviyat". *Turkish Academic Research Review* 6/1. (2021), 182-220.
- Hıdır, Özcan. "Covid-19 Süreci ve Sonrası: Teolojik ve Teo-Politik Gelişmeler". ed. Muzaffer Şeker, Ali Özer ve Cem Korkut. *Küresel Salgının Anatomisi: İnsan ve Toplumun Geleceği*. Ankara: TÜBA Yayınları, 2020.
- Hill, Peter vdgr., "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları". (çev. Nurten Kimter). *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3. (2013), 85-118.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kalgı, Mehmet Emin. "Covid-19 Salgınına Yakalanan Kişilerde Dindarlık ve Dini Başa, Çıkma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 21/1. (2021). 131-150.
- Kaplan, Hasan & Sevinç, Kenan & İşbilen Nihal. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4. (2020), 579-598.
- Karagöz, Sema. "Kovid-19 Küresel Salgın Sürecinde Sağlık Çalışanlarının Anlamlandırma ve Başa Çıkma Deneyimlerinde Dinin Rolü". *Bilimname* 47/1. (2022). 575-622.
- Kızılgeçit, Muhammed vd., *Kovid-19 ve Dini Başa Çıkma: Yalnızlık, Umutsuzluk, Hayatın Anlamı ve Kader Algısı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Köse, Ali & Küçükcan, Talip. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Lynch, Gordon. *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.
- Öğün, Süleyman Seyfi. *Gündelik Hayatın Kültürel Yansımaları*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2009.

- Öncül, Ramazan. "Covid-19 Hastalarında Dini Başa Çıkma Üzerine Nitel Bir Çalışma." *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 8. (2023), 65-80.
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 1956.
- Subaşı, Necdet. "Gündelik Hayat ve Dinsellik". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2. (2001). 239-266.
- Şeker, Muzaffer vd., *Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu*. Ankara: TÜBA Yayınları, 2020.
- Willis, Susan. *Gündelik Hayat Kılavuzu*. (çev. Aksu Bora & Asuman Emre). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Tecim, Erhan. *Sosyal Güven Oluşumunda Dinin Etkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yalçın, Hacer. "Bir Araştırma Deseni Olarak Fenomenoloji". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2. (2022). 213-232.
- Yapıcı, Asım. "Kovid-19 Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler". ed. Ejder Okumuş *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar & Psikolojik, Sosyolojik, Dini, Kültürel, Tarihi, Hukuki ve Siyasi Analizler*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2020.
- Yazkan, Sonnur. "Covid-19 Pandemisinin Kadın Sağlık Çalışanları Üzerindeki Etkileri, Hastalığı Anlamlandırma ve Salgınla Başa Çıkmadaki Süreçleri Üzerine Nitel Bir Çalışma". Yüksek Lisan Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 213-243

Emîrû'l-Ümerâlık Kurumunun Abbâsî Yönetimine Etkisi

The Effect of the Amîr al-Umarâ Institution on the Abbâsîd Administration

Haci ATAŞ

Dr. Öger Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,
Assistant Professor, Osmaniye Korkut Ata University
Theology Faculty Department of Islamic History and Arts
haciatas@osmaniye.edu.tr

ORCID: 0000-0001-9276-2966

DOI: 10.47424/tasavvur.1445782

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ataş, Haci . “Emîrû'l-Ümerâlık Kurumunun Abbâsî Yönetimine Etkisi”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 213-243.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1445782>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Emîrû'l-ümerâ kavramı ilk defa Hz. Ömer zamanında kullanılmıştır. O dönem, "başkomutan" anlamıyla kullanılan bu ifade Abbâsîler devrinde daha yüksek bir rütbeyi ifade ediyordu. Bu kurum Abbâsîler döneminde vezirlik ile hilâfet arasında yer alan bir unvanı ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak emîrû'l-ümerâlar, vezirlerden çok daha fazla bir yetkiye sahipti. Bu kurumun ihdas edildiği dönemde vezâret makamı da varlığını sürdürmüştü, ancak vezirin herhangi bir yetkisi kalmamıştı. Halife ise, neredeyse bütün yetki ve sorumluluğunu emîrû'l-ümerâyâ devretmişti. Muazzam yetkilerle donatılmış bu kurumun ortaya çıkış nedeni, ülke genelinde kaybolan siyasî ve ekonomik istikrarın yeniden sağlanmasıydı. Onuncu yüzyılın ortalarında Halife Râzî (ö. 329/940) tarafından kurulan bu müessese yaklaşık on yıl kadar varlığını sürdürmüştür. İbn Râik (ö. 330/942), Beckem (ö. 329/941) ve Tüzün (ö. 333/945) gibi o dönemin nüfuzlu idarecileri emîrû'l-ümerâ yetkisiyle tayin edilmiştir. Bu çalışmada, ülkedeki kötü gidişatı sonlandırmak amacıyla tesis edilen bu kurumun beklenen işlevi sağlayıp sağlayamadığı; olağanüstü yetkilerle donatılmış emîrû'l-ümerâların siyasî ve ekonomik istikrara hangi yönde katkı sağladığı gibi sorulara cevap aranmıştır. Çalışmanın sonucunda, yüksek beklentilerle vazifelendirilen emîrû'l-ümerâların kendilerinden beklenen başarıyı gösteremedikleri görülmüştür. Daha da kötüsü, emîrû'l-ümerâ olmak için sergilenen mücadele sebebiyle, Abbâsî Devleti eski günlerini arayacak duruma gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Abbâsîler, Emîrû'l-ümerâ, İbn Râik, Beckem, Tüzün

Abstract

The concept of Amîr al-Umarâ was used for the first time during the reign of Caliph Umar. This term, which was used to mean "commander-in-chief" at that time, denoted a higher rank during the Abbasid period. This institution was used during the Abbasid period to express a title between vizierate and caliphate. However, Amîr al-Umarâ had much more authority than the viziers. During the establishment of this institution, the position of vizier continued to exist, but the vizier no longer had any authority. The Caliph transferred almost all his authority and responsibility to Amîr al-Umarâ.

The reason for the emergence of this institution, equipped with enormous powers, was to restore the political and economic stability that had been lost throughout the country. Founded by Caliph Rāzī (d. 329/940) in the mid-tenth century, this institution continued its existence for about ten years. Charismatic leaders of the period such as Ibn Rāik (d. 330/942), Bajkam (d. 329/941) and Tuzun (ö. 333/945) were appointed with the authority of Amīr al-Umarā. In this study, an answer was sought to the question of whether this institution, which was established to end the bad situation in the country, could provide the expected function. How did Amīr al-Umarā, equipped with extraordinary powers, contribute to political and economic stability? As a result of the research, it was seen that amīrs who were assigned with high expectations could not show the success expected from them. As a result of the research, it was seen that amīrs who were assigned with high expectations could not show the success expected from them. Worse still, due to the struggle to become Amīr al-Umarā, the Abbasids came to a point where it looked back to its old days.

Keywords: Islamic History, Abbasids, Amīr al-Umarā, Ibn Rāik, Bajkam, Tuzun

Giriş

İslam Devleti'nin sınırları Hz. Ömer döneminden itibaren yeni yerlerin fethedilmesiyle birlikte genişlemiş, İslam toplumuna çeşitli ırk ve kültürlerden yeni unsurlar dâhil olmuştur. Fetihler neticesinde ortaya çıkan yeni toplum yapısı devletin işleyişinde de bazı ihtiyaçlar ortaya çıkarmıştır. Yeni toplum yapısına cevap verebilmek amacıyla idarî ve askerî teşkilatlar kurulmuştur. Emevîler, devletin teşkilat yapısında Bizans Devleti'nin kurumlarından esinlenmiş; Abbâsîler ise, devlet merkezinin Şam'dan Bağdat'a kaymasının da tesiriyle Sâsânî Devleti'nin teşkilat yapısından izler taşıyan bazı uygulamalara yer vermiş; bu etkinin bir sonucu olarak da vezirlik makamı tesis edilmiştir. Daha sonraki yıllarda ortaya çıkan problemler yeni sorunları doğurmuş, bu sorunlara aranan çözümler de yeni kurumları zorunlu hâle getirmiştir.

Emîrû'l-ümerâlık da bahsi geçen sorunlara çözüm üretmek maksadıyla ortaya çıkmış yeni bir kurumdur.¹

Abbâsî Devleti, kuruluşunun ilk asrından sonra zayıflamaya başlamış, ülkede siyasî ve ekonomik istikrar kaybolmuştur. Devlet otoritesinin zayıflamasıyla birlikte eyalet valileri bağımsız birer hükümdar gibi hareket etmeye başlamışlardır. 10. Asrın ortalarından itibaren de halifelik kurumu tamamen sembolik hâle gelmiş, devlet otoritesi sadece Bağdat ile sınırlı kalmıştır. Halifenin kontrolü kaybetmesi neticesinde vezirlik makamının yanında bir de emîrû'l-ümerâlık makamı tesis edildi.² Esasında bu yeni makamın ihdasıyla, muazzam yetkilerle donatılmış otoriter bir liderin kaybolan istikrarı yeniden toparlayabileceği öngörülmüştür. Askerî, idarî, malî tüm devlet işleri emîrû'l-ümerâların sorumluluk ve yetkisi ile yürütülüyordu. İdarî tasarruflarda tamamen bağımsızdı; üst düzey yönetici tayin ve azilleri de yine onun uhdesindeydi. Sadece Protokol sırasında ve hutbelerde onun adı Halife'den sonra yer almaktaydı.³

Günümüzde tam karşılığını bulmak zor olsa da emîrû'l-ümerâlık, geniş yetkilerle donatılmış başkanlık sistemi görüntüsü vermektedir. Emîrû'l-ümerâlığın uygulandığı kısa dönem göz önüne alındığında, bu süreçte hilâfet makamının tamamen sembolik bir yapıya dönüştüğü görülmüştür. Halifenin yetkilerini sınırlamaya iten temel saik ülkenin içinde bulunduğu siyasî, sosyal ve ekonomik şartlardır.

Abbâsîler döneminde emîrû'l-ümerâlık sistemi, Halil İbrahim Hançabay'ın *Abbâsîler Döneminde Vezirlik* kitabının ikinci bölümünde ele alınmıştır. Bu çalışmada, Muhammed b. Râik'in Râzî-Billah tarafından emîrû'l-ümerâ olarak tayini ile başlayan ve Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmesiyle sona eren süreçte görev yapan emîrû'l-ümerâların faaliyetleri kronolojik bir şekilde ele alınmış; emîrû'l-ümerâ ve vezirler arasındaki iktidar mücadelelerine yer ve-

¹ Âdem Apak, *İslâm Tarihi (Abbâsîler Dönemi)* (İstanbul: Ensar, 2016), 391-392; Fatih Güzel, "Abbâsîler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2018), 5/403.

² Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 392.

³ Hakkı Dursun Yıldız, "Emîrû'l-Ümerâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/158.

rılmıştır.⁴ Fatih Güzel'in *Abbâsîlerde Emîrû'l-Ümerâlık Müessesesi* isimli yüksek lisans tezi ve Hakan Yıldız'ın *Abbasiler Döneminde Emîrû'l Ümeralık ve Türk Emîrû'l Ümeralar* isimli yüksek lisans tezi de emîrû'l-ümerâlık kurumu hakkında kaleme alınan diğer çalışmalardandır.⁵ Bahsi geçen çalışmalarda emîrû'l-ümerâlık kurumunun ortaya çıkışı ve kurumun başına tayin edilen yöneticilerin faaliyetlerine yer verilmiştir. Bu çalışmada ise emîrû'l-ümerâlık kurumunun Abbâsî devlet teşkilatına olumlu bir etki sunup sunmadığı, emîrû'l-ümerâların sosyal ve ekonomik istikrara katkı sağlayıp sağlayamadığı; İbn Râik, Beckem ve Tüzün gibi Türk Emîrû'l-ümerâların Abbâsî yönetimindeki kötü gidişata engel olup olmadıkları gibi sorulara cevap aranmıştır.

1. Emîrû'l-Ümerâlık Kurumunun Tesisini Hazırlayan Şartlar

Emevî Devleti 132/750 yılında, Hz. Abbâs'ın torunlarının başını çektiği ortak muhalefet hareketi tarafından ortadan kaldırıldı. Bu ortak hareketin içinde Berberiler ve Fârisiler gibi mevâliden toplumlar da bulunuyordu. Abbâsoğullarının mevâlî unsurlarla birlikte hareket etmesi onların devlet içinde görevlendirilmesiyle sonuçlandı. Başta İranlı Bermekî ailesi olmak üzere sonradan Müslüman olmuş gruplar Abbâsî hilâfetinin çeşitli kademelerinde kendilerine yer buldular. Devlet teşkilatlanmasında Emevîler döneminde karşılaşılmayan bu yeni durum Arap unsurların ikinci plana itilmesi, mevâlinin öne çıkarılması ile sonuçlandı.⁶

Farslıların desteğini arkasına alarak hilâfete gelen Me'mûn döneminde (813-833) devlet içindeki Fars etkisi artarak devam etmiştir. Bu etki öylesine ileri boyuttaydı ki Me'mûn, devlet merkezini Bağdat'tan Merv'e taşımıştır.⁷ Halife Me'mûn'un hamlesi Arapları kızdırmış, bu hamleye karşılık Bağdat'ta

⁴ Bkz: Halil İbrahim Hançabıy, *Abbâsiler Döneminde Vezirlik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 213-243.

⁵ Fatih Güzel, *Abbâsîlerde Emîrû'l-Ümerâlık Müessesesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Hakan Yıldız, *Abbasiler Döneminde Emîrû'l Ümeralık ve Türk Emîrû'l Ümeralar* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁶ Güzel, "Abbâsiler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/404.

⁷ et-Taberî, *Târîh*, 8/527-528; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/52.

İbrâhim b. Mehdî'ye biat etmişlerdir.⁸ Olayların kontrolden çıkması üzerine, Me'mûn yeniden Bağdat'a dönmek zorunda kalmış; Arapların gönlünü kazanmak amacıyla da İranlı vezir Fazl b. Sehl'i öldürtmüştür.⁹

Fars kökenli Fazl b. Sehl'in öldürülmesi ile sonuçlanan olaylar zinciri, Me'mûn'un Araplara ve Farslılara karşı güvenini sarsmıştı. Bunun üzerine Halife Me'mûn, Horasan valiliği sırasında tanıma imkânı bulduğu Türk askerleri orduya yerleştirmeye başladı.¹⁰ Halife'nin amacı, Arap ve Farslılara karşı bir denge kurmaktı. Türkler, Arap ve İranlı askerlere göre daha cesur; İslam dinine yeni girmenin verdiği heyecanın etkisiyle, onlara göre daha sadık ve daha samimiydi. Onların bir özelliği de Müslümanlar arasında yaşanan görüş ve düşünce farklılıklarına, siyasî bölünmelere henüz bulaşmamış olmalarıdır. Bu durum onların, amirlerine karşı daha sadık ve samimi olmalarını sağlamıştır. Sayılan bu sebeplerden dolayı Halife Me'mûn döneminde Türk askerler ordunun farklı kademelerinde görev almaya başladılar. Kısa süre içerisinde de üst kademelere kadar yükseldiler. Nitekim Afşin, Eşnas, İnak ve Boğa el-Kebîr gibi Türk komutanlar, daha Me'mûn döneminde Abbâsî iktidarında söz sahibi olmaya başlamışlardır.¹¹

Me'mûn'un 218/833 yılında vefatından sonra Abbâsî iktidarındaki Türk nüfuzunun daha da arttığını görüyoruz. Zira Me'mûn'un kardeşi Mu'tasım'ın halife oluşunda Türk komutanların etkisi görmezden gelinemez.¹² Mu'tasım'ın tercih edilmesinde onun annesinin Soğd asıllı bir Türk¹³ olmasının da etkisi olmalıdır. Bu dönemde artık Arap ve İranlı unsurların yönetimdeki etkisi iyiden iyiye azalmış; Türkler, hemen her kademedede söz söylemeye başlamışlardır. Öyle ki Türkler artık memur pozisyonundan âmir mertebesine yükselmişlerdir.

⁸ et-Taberî, *Târîh*, 8/555-556; Ebû Nasr el-Mutahhar Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Bursaîd: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 6/111; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/107.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 5/500-501; İbn Haldûn, *Târîh*, 3/312.

¹⁰ Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 213-214.

¹¹ Güzel, "Abbâsîler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/405.

¹² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 11/27; Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 212.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muḥabber* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârif el-Osmâniyye, 1942), 42.

Mu'tasım döneminde ordudaki Türk askerlerin sayısı hızlı bir şekilde artmış, üst düzey komutanlıkların çoğu da Türklerin eline geçmişti. Bağdat'ta hilâfet sarayının etrafında iskân eden Türk askerler, zamanla yerel halkın ve yönetimdeki Arap nüfuzun nefretini kazanmış; Halife Mu'tasım'a, bu hususta şikâyetlerini açıktan bildirmişlerdir. Ordu içindeki farklı unsurların ve halkın şikâyetleri iyiden iyiye artınca halife, Bağdat'ta çıkması muhtemel olayları önlemek amacıyla yeni bir arayışa girmiştir. Bu arayışın neticesinde Bağdat'ı terk etmeye karar veren Mu'tasım, 220/836 yılında Sâmerâ şehrinin inşâ ederek devlet merkezini buraya taşımıştır. Türk askerlerden oluşan hassa birliklerini de aynı şekilde Sâmerâ'ya intikal ettirmiştir.¹⁴ Devlet merkezinin taşınmasıyla birlikte Abbâsî tarihinde, "Sâmerâ Dönemi" (836-889) olarak bilinen yeni bir dönem başlamıştır.

Yaklaşık 55 yıl devam eden Sâmerâ sürecinde Türk komutan ve askerler, yönetime karşı başlatılan isyanların bastırılmasında ön safta yer aldılar. Aynı zamanda, zaman zaman Anadolu topraklarına düzenlenen fetih ordularında görev aldılar. Türklerin ülke çapındaki popülaritesi gün geçtikçe arttı ve bu durum zamanla kontrolden çıkarak muazzam bir siyasî ve askerî güce dönüştü. Eşnas, İnak, Boğa el-Kebîr gibi otoriter yapıya sahip Türk komutanlar ülkede adlarından söz ettirmeye başladılar. Halifeler ise, tabiri caizse, ne onlarla ne onlarsız yapabiliyordu. Birçoğu Türk komutanların desteği ile iktidara geldiği için, bir yandan onlara minnet duyuyor; diğer taraftan, otoriteyi tamamen onların eline kaptırmaktan dolayı acziyet içerisinde bocalıyorlardı.

Mu'tasım'ın vefatından sonra iktidara gelen Vâsık döneminde Türkler, askerî alandaki faaliyetlerini idarî alana da kaydırdılar. Onun zamanında, Abbâsî tarihinde ilk defa vuku bulan bir gelişme yaşanmış; Vâsık, 228/842 yılında Türk komutan Eşnas'a, "Sultan" unvanıyla bir taç giydirmiştir.¹⁵ Böylece, Abbâsî tarihinde ilk defa hilâfet makamına eşdeğer bir unvanla atama yapılmıştır. Bu unvanın bir Türk komutana tevdi edilmesi de ayrıca öneme

¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 11/50; Ebû Abdullâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdebâ'* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1995), 3/173-174; Takıyyüddîn Ahmed el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, thk. Muhammed Yalavî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 7/201.

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 11/129; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/85; İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 2/252; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 248.

sahiptir. Ancak, ikinci bir şahsın Sultan unvanıyla görev yapacak olması halifelerin otoritesini derinden sarsmıştır.

Halife Vâsık'ın 232/847 yılında vefat etmesi üzerine kardeşi Mütevekkil, Türk komutanların baskısı sonucu halifelige getirilmiştir. Ancak Mütevekkil, halifeliğini borçlu olduğu Türk komutanlarla arasını bir türlü düzeltememiş; onun dönemi, Türk hâkimiyetini kırmaya dönük faaliyetlerle geçmiştir. Bu amansız mücadeleyi, yönetimi elinde bulunduran Türk komutanların kazanması da sürpriz olmamıştır. Mütevekkil'in oğlu ile işbirliği yapan Türk komutanlar hilâfet sarayını basarak onu öldürmüşlerdir.¹⁶ Böylece Mütevekkil, Türkler tarafından öldürülen ilk halife olmuştur.

Halife Mühtedî'nin de 256/870 yılında Türkler tarafından öldürülmesinden sonra halife olan Mu'temid, 276/889 yılında hilâfet merkezini yeniden Bağdat'a naklederek "Sâmerrâ Dönemi"ni sona erdirmiştir. Bahsi geçen dönemde hem halifeler hem de Türk komutanlar oldukça yıpranmışlar, her iki taraftan da ciddi kayıplar yaşanmıştır. Boğa el-Kebîr ve Eşnas haricindeki Türk komutanların neredeyse tamamı halifelerle girdikleri iktidar mücadelesinde hayatlarını kaybetmiştir.¹⁷

Mu'tazîd-Billâh (892-902) ve oğlu Müktefî-Billâh (902-908) döneminde Türk komutan ve yöneticilerinin halifeler üzerindeki nüfuzu kırılmış; Abbâsî hilâfeti itibarını toparlamaya başlamıştır.¹⁸ Ancak bu vaziyet uzun sürmemiş, Müktefî'nin vefatından sonra küçük yaşta iktidara gelen kardeşi Muktedir (908-932) döneminde siyasî istikrar yeniden bozulmuştur. Dolayısıyla, yaklaşık yirmi yıl süren "muktedir halifeler" devri yeniden kapanmış; Türk komutanlar yeniden sahne almaya başlamıştır.

Hilâfet koltuğuna oturduğunda henüz 13 yaşında bir çocuk olan Muktedir döneminde, devlet idaresi yeniden vezir ve komutanların uhdesinde yürütülmeye başlandı. Muktedir, halife olmasından kısa bir süre sonra devlet erkânı tarafından iktidardan indirilmiş; yerine de İbnü'l-Mu'tezz halife ilan edilmiştir (296/908). Ancak, Muktedir'i destekleyen Türk komutan Mûnis el-

¹⁶ et-Taberî, *Târîh*, 9/227; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, 4/36-39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/172-175.

¹⁷ Güzel, "Abbâsîler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/406-407.

¹⁸ Bkz: Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 342-365.

Hâdim, duruma müdahale etmiş ve İbnü'l-Mu'tezz'i tahttan indirerek öldürtmüş; neticede Muktedir yeniden hilâfet makamına getirilmiştir.¹⁹ Dolayısıyla olayların baş aktörü Mûnis el-Hâdim, Muktedir üzerinde büyük bir nüfuz kurarak devleti yönetme fırsatını yakalamıştır.

Halife Muktedir'in yaşının küçük ve zayıf bir karaktere sahip olması Mûnis el-Hâdim, Ali b. İsâ, İbn Mukle, İbnü'l-Furât, Muhammed b. Yâkût gibi üst düzey komutan ve idareciler arasında bir iktidar mücadelesine yol açmıştır. Bu mücadelenin yanı sıra, Kuzey Afrika'da kurulan Fâtımiler Abbâsî topraklarını hedef almaya başlamış; diğer taraftan Karmatîler ise, Irak ve Hicaz'da kontrolü ele geçirmeye başlamışlardı. Bizans Devleti de Anadolu topraklarına akınlar düzenleyerek burayı tehdit ediyordu. İçeride ve dışarıda yaşanan tüm bu olumsuz gelişmeler, Bağdat'ta huzursuzluğun artmasına ve 317/929 yılında büyük bir isyanın patlak vermesine sebep oldu. Bu kargaşa ortamında Muktedir, ikinci bir darbe ile halifelikten indirilmiş; ancak kısa süre sonra, karşı bir darbe ile yeniden halifeliğe getirilmiştir.²⁰

Mûnis el-Hâdim'in Halife Muktedir üzerinde kurmuş olduğu baskı ve nüfuz, hem halifeyi hem de diğer devlet adamlarını rahatsız ediyordu. Bu rahatsızlığı, geleceği açısından tehlikeli bulan Mûnis, 320/932 yılında Bağdat'tan ayrılarak Musul'a çekildi. Onun başkentten uzaklaşması üzerine rakipleri, Halife'yi onun aleyhine çevirdiler. Bu gelişmelerden haberdar olan Mûnis, iktidardaki havayı lehine çevirmek amacıyla, askerlerini toplayarak Bağdat'a yürüdü. Halife Muktedir ise, yönetimin iplerini yeniden ele geçirmesini istemediği için onunla savaşmış; ancak bu savaşı kaybederek öldürülmüştür.²¹

Halife Muktedir'in Kasım 320/932'de öldürülmesi üzerine, onun ölümden sorumlu olan Mûnis el-Muzaffer, yeni halifeyi de belirlemek istemiş ancak devlet erkânının baskısı sonucu Kâhîr'in halifeliğini kabul etmek zo-

¹⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/56-59; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-Arabî, 1993), 24/94-95.

²⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/264-268; İbn Tiktakâ, *el-Fahrî*, 264; Ayrıca bkz: Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 395-396.

²¹ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fî târîhi'l-hulefâ*, 159; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/232-233; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 278.

runda kalmıştır. Mûnis ile Kâhir'in arası geçmişte yaşanan olaylardan dolayı açıktı. Bu sebeple Halife Kâhir, Mûnis ile daha etkin mücadele etmek amacıyla Muhammed b. Yâkût'a geniş yetkiler vererek onunla birlikte hareket etti. Halife'nin Muhammed ile işbirliği yapması Mûnis'i endişelendirdi ve bu hamle üzerine kendisi de Vezir İbn Mukle ile hareket ederek Halife'yi görevden uzaklaştırmayı planladı. Ancak, yapılan gizli planı haber alan Halife, onlardan önce davranarak önce İbn Mukle'yi azletmiş, ardından Mûnis'i yakalatarak hapsedirmiştir. Kısa süre sonra da Mûnis'i idam ettirerek en büyük rakibinden kurtulmuştur.²²

Mûnis el-Muzaffer'in öldürülmesi Halife Kâhir'i rahatlatmış olsa da onun için henüz tehlike sona ermemiştir. Devrik vezir İbn Mukle, Halife'yi bertaraf etmek için çalışmalara başladı ve kısa sürede etrafına büyük bir kuvvet toplamayı başardı. Topladığı kuvvetle hilâfet sarayına saldırarak Kâhir'i teslim aldı ve daha sonra da gözlerine mil çektirerek hapse atılmasını sağladı. Böylece Halife Kâhir dönemi, eski vezir İbn Mukle'nin darbesiyle sona ermiş oldu. Bu gelişmenin ardından İbn Mukle, Ebu'l-Abbâs Ahmed'i 322/934 yılında, Râzî Billâh unvanı ile halifelik makamına getirdi.²³

Râzî Billâh'ın halife olması Abbâsî iktidarında yönetim sorununu gidermemiş, vezir ve komutanlar arasındaki rekabeti daha da arttırmıştır. Râzî'nin iktidarında vezirlik makamını eline geçiren İbn Mukle ile ordu komutanı Muhammed b. Yâkût arasında bir otorite mücadelesi başladı. Halife Râzî de bu mücadelede İbn Mukle'nin yanında yer alınca Muhammed b. Yâkût, Vezir ile Halife'nin beraber hazırladıkları gizli bir plânla yakalanıp hapsedildi. Çok geçmeden de 323/935 yılında hapisanede öldürüldü.²⁴

Muhammed b. Yâkût'un öldürülmesinden sonra, Abbâsî iktidarındaki güç mücadelesi sadece el değiştirdi ve bu defa vezir İbn Mukle ile Muhammed'in kardeşi Muzaffer b. Yâkût arasında bir otorite savaşı başladı. Bu mücadelede Muzaffer, İbn Mukle'ye karşı üstünlük kurdu ve önce onu görevinden aldırıp ardından da tutuklanmasını sağladı.²⁵ İbn Mukle'nin azledilme-

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/779-787; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/62-68.

²³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/335-336; Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 397-398.

²⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/410-412; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/43-44.

²⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/281-282; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/46.

sinden sonra Abdurrahman b. İsa²⁶ ve Ebû Ca'fer el-Kerhî²⁷ peş peşe vezirlik yaptılar. Ebû Ca'fer vezir olunca, hazinedeki paranın yetersiz olduğunu ve taşradan gelen vergilerin de kesildiğini tespit etti. Ülkedeki ekonomik durum ve siyasî koşulları içler acısıydı. Buna rağmen devlet görevlilerinden pek çoğu israftan geri durmuyordu. Halife Râzî'nin çabaları sonucu Basra valisi İbn Râik ve Ahvâz valisi Berîdî, bölgelerinden topladıkları vergiyi Bağdat'a göndermeye başladılar.²⁸ Ancak, Basra ve Ahvâz'dan gelen vergiler ekonomik krizi bitirecek düzeyde değildi. Devlet, askerlerin maaşını bile zamanında ödeyemez durumdaydı. Askerlerin maaş taleplerine cevap veremeyen Ebû Ca'fer, vezirliğe atanmasından birkaç ay sonra ortadan kayboldu. Onun kayboluşundan sonra Halife Râzî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Hasan'ı vezirliğe tayin etti. Ancak o da selefi gibi ülkeyi yönetmede yetersiz kaldı.²⁹

Komutanlar ve vezirler arasında bitmek bilmeyen otorite ve makam kapma mücadelesi, Abbâsî yönetiminde yeni bir arayışa zemin hazırladı. Olağan üstü yetkilerle donatılmış bir makamın ülkedeki kaosu bitirebileceği hesap edildi. Devlet kurumlarının itibarını yeniden sağlamak isteyen Halife Râzî, 324/936 yılında Basra ve Vâsıt valisi Muhammed b. Râik el-Hazarî'yi (ö. 330/942) Bağdat'a davet ederek onu, "Emîrû'l-ümerâ" tayin etti. Uhdesindeki yetkilerin neredeyse tamamını da ona devretti.³⁰ Böylece, hilâfet makamı ile vezirlik arasında "emîrül-ümerâlık" ismiyle yeni bir kurum ihdas edilmiş oldu. Aynı isimle anılmasına rağmen bu kurum, Hz. Ömer döneminden itibaren "başkomutan" unvanına sahip kimselere verilen "emîrû'l-ümerâlık" sisteminden farklıdır. İlk defa Abbâsîler döneminde uygulandığı anlaşılan bu kurumun başındaki kimse olan emîrû'l-ümerâ, oldukça geniş yetkilere sahiptir.

2. Emîrû'l-ümerâ Kavramının Tarihi Seyri

Elimize ulaşan bilgilere göre "Emîrû'l-ümerâ" tabiri Hz. Ömer döneminden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bu unvan ilk defa, Hâlid b. Velîd'in

²⁶ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 81.

²⁷ et-Taberî, *Târîh*, 11/280; es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 84; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/354.

²⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/423-424.

²⁹ Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 399.

³⁰ et-Taberî, *Târîh*, 1/333; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/443; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/52; İbn Haldûn, *Târîh*, 3/498; es-Süyûtî, *Târîhu'l-İhulefâ'*, 283.

azlinden sonra başkomutanlığa tayin edilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh için kullanılmıştır.³¹ Ancak bu tabir, bütün ordu komutanları için kullanılmaz, büyük bir orduyu yöneten “başkomutan” unvanını taşıyan kimseler için kullanılırdı. Hz. Ömer zamanında Sâsânî İmparatorluğu ile yapılan Kâdisiye Savaşı'nda Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından ordunun başına tayin edilen Hâlid b. 'Urfuta, “Emîrû'l-ümerâ” unvanı ile savaşı yönetmiştir.³² Emevî Halifesi I. Yezîd'in Abdullah b. Zübeyr'in üzerine gönderdiği Müslim b. Ukbe³³ de bu unvanı taşıyan komutanlardan biridir. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadar emirü'l-ümerâlık kavramı geçmişte, “başkumandan” pozisyonunu temsil etmek için kullanılmıştır.³⁴ Hz. Ömer ve Emevîler zamanında “başkomutan” sıfatını ifade etmek için kullanılan tabirin Abbâsîler döneminde muazzam yetkilerle donatılmış “Emir” şeklinde kullanıldığı söylenebilir.

Abbâsî ihtilalinin başarılı olmasında önemli bir rol üstlenen Ebû Müslim el-Horasânî, hilâfet makamının otoritesine gölge düşürdüğü gerekçesiyle bertaraf edilmiş; onun arkasından Hârûn Reşîd döneminde, devlet kademelerinde yüksek rütbeler elde etmiş Bermekî ailesi de aynı sebeplerle yönetimden uzaklaştırılmıştır. Abbâsî halifelerinin amacı, devlet idaresinde mutlak hâkimiyetin kendi ellerinde kalmasını sağlamaktır.³⁵ İranlı unsurların bertaraf edilmesinden sonra yönetim kademelerinde Türk komutanlara görev verilmiş; ancak, geçmişte Fârisîlerin yol açtığı tehlikeye bu defa Türk idareciler sebep olmuştur. Halifelerin otoritesi Türkler zamanında belki de hiç olmadığı kadar sarsılmıştır. Öyle ki, halifeleri Türkler belirlemeye başlamış; varlıklarına tehlike olarak gördükleri halifeleri de görevden el çektirmişlerdir. Halife Mütevekkil'in 247/861 yılında Türk komutanların bir komplosu sonucu öldürülmesi, Abbâsî tarihinde yeni bir devrin başlangıcı olmuştur. Bundan sonraki

³¹ Ebû Muhammed Bahâüddîn İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garama (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/364; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2003), 10/78.

³² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-hanci, 2001), 6/298; Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdü'l-Menâm Âmir (Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-arabi, 1960), 122.

³³ ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, 264; Güzel, *Abbâsîlerde Emîrû'l-Ümerâlık Müessesesi*, 4.

³⁴ Bkz: Yıldız, *Abbasiler Döneminde Emirü'l Ümeralık ve Türk Emirü'l Ümeralar*, 20-21.

³⁵ Apak, *Abbâsiler Dönemi*, 392.

dönemde halifelerle Türk komutanlar arasında otorite mücadelesi başlamış, bu mücadelede kaybeden genellikle halifeler olmuştur.³⁶

Hilâfet merkezi Mu'temid-Alellah döneminde (870-892) Sâmerâ'dan Bağdat'a nakledilmiş, Türk kumandanların halifeler üzerindeki baskısı da bir ölçüde azalmıştır.³⁷ Halife Mu'tazîd-Billâh (892-902) ve Müktefi-Billâh döneminde (902-908) Abbâsî hilâfeti siyasî gücünü artıran bazı başarılar elde ettiyse de 295/908 yılında Muktedir-Billâh'ın halife olmasıyla birlikte siyasî istikrar yeniden bozulmaya başlamıştır. Halife Muktedir, dayısının oğlu Hârûn b. Garîb'e "Emîrû'l-ümerâ" unvanı ile yetki vermiştir.³⁸ Ancak bu unvanın Râzî döneminden itibaren yaklaşık on yıl uygulanan "Emîrû'l-ümerâlık" kurumu ile bir bağlantısı olmadığı kanaatindeyiz.

Başlangıçta "Emîrû'l-Cüyûş" unvanını kullanan Türk asıllı komutan Mûnis el-Hâdim (ö. 321/933), Hârûn b. Garîb'e emîrû'l-ümerâ unvanı verildiğini öğrenince, Halife Muktedir-Billâh ve Kâhir-Billâh dönemlerinde kendisi de "Emîrû'l-ümerâ" unvanını kullanmaya başladı.³⁹ Ancak Mûnis tarafından kullanılan unvanın da "başkomutan" anlamında kullanılan emîrû'l-ümerâlık olduğu anlaşılıyor. Ayrıca Mûnis'in bu unvanı, Hârûn b. Garîb'le rekabette geride kalmamak amacıyla kullandığı söylenebilir.

Râzî-Billâh (934-940), hilâfet makamına geçtikten iki yıl sonra (324/936) Basra ve Vâsıt'ın valisi İbn Râik'i Bağdat'a davet ederek onu, "Emîrû'l-ümerâ" tayin etti.⁴⁰ Böylece Abbâsîler döneminde bizzat halife tarafından tayin edilen

³⁶ Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 89-130; Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 392-393.

³⁷ Ömer Fârûk Fevzî, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye* (Amman: y.y., 2003), 2/48.

³⁸ Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabi, 1997), 6/726; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 15/32.

³⁹ Ebü Ali Ahmed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkıbü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Sürûş, 2000), 5/177; Yıldız, "Emîrû'l-Ümerâ", 11/158.

⁴⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'd-Türâs, 1387), 11/333; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/443; Ebü Zeyd Velîyyüddîn İbn Haldûn, *Târîh-u İbn Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988), 3/504; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdi Demirdaş (Riyad: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004), 283.

ilk Emîrû'l-ümerâ İbn Râik olmuştur.⁴¹ Daha önce halifeler tarafından tayin edilen emîrû'l-ümerâlar esasında “başkomutan” unvanı ile yetkilendirilmişti. Her ne kadar onalar için de “Emîrû'l-ümerâ” kavramı kullanılmış olsa da yukarıda ifade edildiği gibi bunların yetkisi sadece başkomutan düzeyinde idi. İbn Râik'in, emîrû'l-ümerâ olmasında Beckem'in desteği görmezden gelinmez. Zira, Beckem gibi İbn Râik de Türk kökenli bir komutandır. Bu durum, Türk nüfuzunu daha da arttırmış ve Türkler arasındaki rekabeti de körüklemiştir.⁴²

İlk Emîrû'l-ümerâ İbn Râik vezirin, valilerin ve ordu komutanlarının tayin ve azli başta olmak üzere Dîvânü'l-harâc,⁴³ Dîvânü'd-dıyâ' ve berid teşkilâtının yönetimi gibi önemli yetkilerle vazifelendirilmiştir. O, devletin idarî, askerî ve malî işlerinin yönetimi konusunda halifeye danışmadan karar alma ve uygulama yetkisine de sahipti. Yalnızca protokoldeki makamı ve hutbelerde adının zikredilmesi halifeden sonra geliyordu.⁴⁴

3. Emîrû'l-ümerâların Siyasî ve Askerî Faaliyetleri

İbn Râik, göreve geldikten sonra Bağdat'ta otoriteyi kurmuş ardından isyan eden valilerin üzerine yürümüştü. Bu amaçla ilk seferini Ahvâz'da hüküm süren Berîdîlerin üzerine düzenledi. Uzun bir mücadeleden sonra onları Ahvâz'dan çıkarmayı başardı ve bu vilayetin yönetimini Beckem'e verdi. Adamlarından biri onu Beckem konusunda uyardı ise de İbn Râik bu uyarıya kulak asmamış;⁴⁵ ancak kısa süre sonra Beckem, İbn Râik'i koltuğundan ederek emîrû'l-ümerâlık makamına oturmuştur.

⁴¹ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakî-Lillâh*, thk. J. Heyworth-Dunne (Kahire: Matbaa es-Sâvî, 1935), 41-43.

⁴² Bkz: Bayram Arif Köse, “Abbasilerde Türk İktidar Savaşları: Beckem”, *History Studies* 11/6 (2019), 1970-1971.

⁴³ Dîvânü'l-harâc ve Dîvânü'd-dıyâ' Abbâsîler döneminde maliye işlerinden sorumlu yönetim kademesine verilen isimdir. Bkz: Ebû Muhammed Takıyyüddîn el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıta' ve'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1418), 2/48.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/52; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/443-444; Muhammed b. Alî İbn Tiktakâ, *el-Fahrî fi âdâbi's-sulâtâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, thk. Abdulkâdir Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kalem el-Arabî, 1997), 274-275; Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 401.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/468-469.

Beckem'in Ahvâz valiliği uzun sürmemiştir. Ahmed b. Büveyh komutasındaki Büveyhî ordusu 326/937 yılında şehre girerek burayı ele geçirmiş; bunun üzerine Beckem, Vâsıt'a giderek buranın yönetimini üstlenmiştir.⁴⁶ Büveyhîlerin Ahvâz'a girmesi ve Bağdat'ı tehdit etmeye başlaması İbn Râik'in gözden düşmesine sebep olmuştur. Bu gelişmeler üzerine Beckem, emîrül-ümerâ olmak için harekete geçmiştir. Kendi askerlerine güvenen Beckem, İbn Râik'in askerlerini küçümsüyordu. Yanında fazla para da bulunduran Beckem, İbn Râik'i rahat bir şekilde alt edeceğini düşünüyordu.⁴⁷ Vezir İbn Mukle de Beckem'i destekliyor, onu bu makama tayin etmesi için Halife Râzî'yi ikna etmeye çalışıyordu. Bu ikna çabaları sonuç verince Halife Râzî, Beckem'e bir mektup yazarak onu Bağdat'a davet etti. İbn Râik'in engelleme çabalarına rağmen Beckem 13 Zilkade 326/10 Eylül 938 tarihinde Bağdat'a girdi. Hemen akabinde halife tarafından emîrül-ümerâ olarak tayin edildi. Bu görevde iki yıl kalan İbn Râik ise Bağdat'tan ayrılarak Ukbarâ'ya⁴⁸ gitti.⁴⁹

Beckem, emîrül-ümerâ olduktan sonra yaptığı ilk iş Muhammed b. Râik'le hareket eden komutanları yanına çekmek olmuştur. Böylece önemli bir güç elde eden Beckem, Halife Râzî'yi de yanına alarak Cezîre bölgesinde hüküm süren Hamdânîlerin üzerine yürüdü. Hamdânîleri mağlup eden hilâfet ordusu, Nusaybin'e kadar tüm Kuzey Irak bölgesini onlardan kurtardı. Bu arada İbn Râik, Beckem ve Râzî'nin Bağdat'tan ayrılmasını fırsat bilerek Karmatîlerin yardımıyla Bağdat'ta girmiştir. Ancak Bağdat'ta kendisine yeterince destek bulamamış, hilâfet ordusu karşısında da başarılı olamayacağını düşünerek anlaşma teklifinde bulunmuştur. Halife ve Beckem de onun anlaşma teklifine olumlu cevap vermiş; ona Harran, Suğûr ve Kınnesrîn bölge valiliğini vermişlerdir.⁵⁰

⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/472; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/67.

⁴⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/73.

⁴⁸ Ukbarâ: Bağdat ile Musul arasında, Dicle Nehri'nin doğusunda küçük bir şehirdir. Bkz: Muhammed b. Abdullah el-Himyeri, *er-Ravdu'l-mu'târ fi haberi'l-aktâr*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 1980), 412.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/484; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/73; İmâdüddîn İsmâil Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer* (Mısır: Matbaa Hüseyiniye, ts.), 2/85.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/16; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/78-79; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* (Şam: Dârü'r-risâle el-Âlemiyeye, 2013), 17/145; İbn Haldûn, *Târih*, 3/505.

Beckem, Berîdîlerin⁵¹ desteğini arkasına almak amacıyla Ebû Abdullah el-Berîdî'yi vezir tayin etti ve bu ilişkiyi pekiştirmek için de onun kızıyla evlendi. Beckem'in bu birliktelikten amacı Büveyhîleri Irak'tan çıkarmaktı. Ancak, Ebû Abdullah'ın amacı Emîrû'l-Ümerâlık makamını ele geçirmektir. Onun siyasî planlarını öğrenen Beckem, Büveyhîler üzerine düzenleyeceği seferi ertelemiş; Berîdîlerin elinde bulunan Vâsıt'a yönelmişti. Vâsıt'ı onların elinden almayı başaran Beckem, Büveyhîlerin kontrolündeki Ahvâz'a asker sevk etmiş ancak burayı ele geçirememiştir.⁵²

Halife Râzî, Beckem'in Vâsıt seferi sırasında Rebîülevvel 329/Aralık 940 tarihinde vefat etmiştir. Bunun üzerine Abbâsoğulları toplanarak 20 Rebîülevvel 329/23 Aralık 940 tarihinde İbrahim b. Muktedir'i "Muttakî-Lillâh" unvanıyla halife seçti.⁵³

Emîrû'l-ümerâ Beckem, Berîdîlerle mücadele ettiği sırada ava çıkmış; avda, karşılaştığı bir grubun saldırısı sonucu 25 Receb 329/26 Nisan 941 tarihinde hayatını kaybetmiştir.⁵⁴ İki yıldan fazla bir süre bu vazifede bulunan Beckem, bu süreyi Büveyhîler, Hamdânîler ve Berîdîler ile mücadeleye ayırmıştır.⁵⁵

Beckem, halifelerden sonra adına para bastıran ender yöneticilerden biridir. Paranın iki yanında onun resmi, resmin etrafında da "Biliniz ki iktidar Emîrû'l-muazzam Beckem'e aittir. O, insanların efendisidir." ibaresi yazılmıştır.

⁵¹ Berîdîdiler: Abbâsîler döneminde devlet siyasetinde önemli rol oynayan ailelerden biridir. Bu aile Basra ve Kûfe dolaylarında iskan ederdi. Ailenin mensuplarından bazıları Abbâsî yönetiminde vezirlik makamına kadar yükselerek devlet yönetiminde söz sahibi olmuşlardır. Bkz: Ebû Sa'd Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya (Haydarabâd: Dâiratu'l-Mârif, 1962), 2/191-192.

⁵² Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992), 13/382; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/62-63; Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira fi Mulûki Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Vezâratu'ş-Şekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.), 3/266.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/90-91.

⁵⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/39-40; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/93-94; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 2/88.

⁵⁵ Güzel, "Abbâsîler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/413.

tı.⁵⁶ Beckem'in Arapça bildiği halde, hata yaparım endişesiyle bu dili konuşmadığı, bunun yerine kendi dili Türkçe'yi kullandığı söylenmiştir.⁵⁷

Beckem'in vefatından sonra komutanlar arasında emîrû'l-ümerâlîği elde etme kavgası başladı. Bu dönemde kısa süreli emîrû'l-ümerâlar göreve gelmiştir. Onlardan biri Gürtekîn ed-Deylemî'dir (ö. 330/942).⁵⁸ Bağdat'ın karışık olduğu bir dönemde bu makama tayin edilen Gürtekîn'in görevi kısa sürmüştür. Halife Muttakî, o sırada Şam'da bulunan İbn Râik'i Bağdat'a davet etti ve onu ikinci defa Emîrû'l-ümerâ olarak tayin etti.⁵⁹ İbn Râik, 330/942 yılında Ebû Muhammed b. Hamdân tarafından Musul'da öldürüldü. Böylece onun ikinci emîrû'l-ümerâlık dönemi oldukça kısa sürmüştür. İbn Râik'i öldüren Ebû Muhammed, Halife Muttakî tarafından "Nâsırüddevle" unvanıyla Emîrû'l-ümerâ tayin edildi. Nâsırüddevle, 330/942 yılında Bağdat'a girerek üç yıllık Berîdî işgaline son verdi.⁶⁰

Emîrû'l-ümerâ Nâsırüddevle İbn Hamdân, saray mensuplarının harcamalarını kısıtı ve halkın üzerindeki vergi yükünü de arttırdı. Bunun üzerine halk ve Halife Muttakî, onun sert önlemlerinden rahatsız oldular. Onun çabaları Bağdat'taki anarşi ve kargaşayı bitirmeye yetmedi. Bağdat'ta yaşanan hırsızlık ve yağma olayları nedeniyle insanların can ve mal güvenliği ortadan kalkmıştı. Bu esnada ortaya çıkan veba salgını da binlerce insanın canına mâl olmuş, cesetler sokaklarda köpeklere yem olmuştur.⁶¹

Bağdat'ta ve Irak genelinde ekonomik sıkıntılar sebebiyle askerler maaşlarını alamaz duruma gelmiştir. Bu gelişme üzerine Tüzün komutasındaki askerler yönetime karşı isyan başlattı. İsyancı askerlerle mücadele edemeyeceğini düşünen Emîrû'l-ümerâ İbn Hamdân Bağdat'ı terk ederek Musul'a git-

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Alî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, thk. Esad Dâgir (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409), 4/245.

⁵⁷ Güzel, "Abbâsiler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/414.

⁵⁸ Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, thk. Ömer Abdusselam (Trablus: Cürüs Bars, 1990), 35; Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi târîhi'l-hulefâ*, thk. Kâsım Sâmîrâî (Kahire: Darü'l-Afaki'l-Arabiyye, 2001), 169; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/178.

⁵⁹ Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 2/89.

⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/59; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/196.

⁶¹ Güzel, "Abbâsiler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/414-415.

ti.⁶² Böylece, 13 ay süren Hamdânî Emîrû'l-ümerâlık dönemi de kapanmış oldu. İbn Hamdân'ın başarısız olma nedeni, Arapların askerî alanda uzun süre ihmal edilmiş olmasındandır. Arapların dışındaki askerlere, özellikle Türklere önemli imkânlar sunulmuş; savaş sanatına alışkın olan bu askerler karşısında Arapların hiçbir şansı olmamıştır. Uzun yıllar Abbâsî iktidarına hükmeden Türklere, Arap kökenli Hamdânîlere rahatlıkla boyun eğdirmişlerdir.⁶³ Belli ki, Türk Emîrû'l-ümerâlara alternatif olsun diye Hamdânîlerden birine bu görev tevdi edilmiş; ancak, Araplardan oluşan kadro da ülkedeki kötü gidişata engel olamamıştır.

Ordu komutanı Tüzün'ün isyanı sonucu Bağdat'ı terk eden Nâsîrüddevle İbn Hamdân'ın boş bıraktığı emîrû'l-ümerâlık makamına Halife, Tüzün'ü getirmek zorunda kalmıştır. Müttakî, 331/943 yılında Bağdat'ı kontrol altında tutan Tüzün'ü emîrû'l-ümerâ ilan etmiştir.⁶⁴ Tüzün, göreve gelir gelmez Berîdîlerin kontrolündeki Vâsî'ti onların elinden aldı. Ardından, Berîdîlerden kaçarak kendisine sığınan Şîrzâd'ı, Halife karşı çıkmasına rağmen, kâtibi yaptı. Müttakî ise, Tüzün'le anlaşamayacağını anlayınca, vezirini ve aile efradını da yanına alarak Bağdat'ı terk etti ve Musul'a hâkim olan Hamdân oğullarına sığındı.⁶⁵

Müttakî Bağdat'tan ayrıldığında o sırada Vâsî seferinde olan Tüzün, Halife'nin Hamdânîlere sığındığını öğrenince Musul'a hareket etti. Onları hezime uğratan Tüzün, Musul'u da yeniden hilâfet topraklarına kazandırdı. Tüzün'e mağlup olan Nâsîrüddevle İbn Hamdân, yüksek miktarda bir vergi karşılığında Tüzün ile anlaşmak zorunda kaldı. Hamdân oğullarının Tüzün'le anlaşması sonucunda yardımsız kalan Halife Müttakî, İhşîdîlerin Mısır valisi Muhammed b. Tuğç'dan (ö. 334/946) yardım istedi. Muhammed Halife'ye,

⁶² es-Sûlî, *Ah̄bârü'r-Râzî-Billâh*, 242; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fî ah̄bâri'l-beşer*, 2/90; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 285.

⁶³ Güzel, "Abbâsîler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/415.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/117; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/149; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/278.

⁶⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/81; İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi târihi'l-hulefâ*, 175; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fî ah̄bâri'l-beşer*, 2/91.

kendisi ile beraber Mısır'a gelmesini teklif etti; ancak Müttakî bu teklife sıcak bakmadı.⁶⁶

Muhammed b. Tuğç'un teklifine razı olmayan Halife, 331/944 yılında kendisine eman verilmesi üzerine Bağdat'a döndü. Ancak, eman sözü yerine getirilmedi ve Bağdat girişinde tutuklanarak gözlerine mil çekildi. Tüzün, gözlerine mil çektirerek hapse attığı Müttakî'nin yerine Ebü'l-Kâsım Abdulah'ı "Müstekfî-Billâh" unvanıyla halifelığe getirdi.⁶⁷

Emîrû'l-ümerâ Tüzün, sara hastalığı nedeniyle Muharrem 334/Eylül 945 tarihinde vefat etti. İki yıl dört ay bu görevde bulunan Tüzün, Irak ve Suriye topraklarında otoritesini kabul ettirmiş; Büveyhîlerin Irak bölgesini ele geçirme teşebbüslerini başarıyla savuşturmuştur.⁶⁸ Ancak, onun da Abbâsî hilâfetinin kötü gidişatına son verdiği söylenemez.

Tüzün'ün vefatından sonra kâtibi Ebû Ca'fer b. Şîrzâd, askerlerin desteğini arkasına alarak emîrû'l-ümerâ ilan edilmiştir. İbn Şîrzâd, ilk iş olarak makamını borçlu olduğu askerlerin maaşına aşırı oranda bir zam yapmış; bu hamle, iyice bozulmuş olan bütçeyi alt üst etmiştir. Askerlerin maaşlarını ödeyebilmek için de halka, ağır vergiler yüklemiştir; bazı insanların mallarını da haksız yere müsadere etmiştir. Şîrzâd'ın ölçüsüz tedbirleri çok sayıda insanın Bağdat'ı terk etmesine sebep olmuştur.⁶⁹

Yüksek rütbeli komutan ve bürokratların ülkesindeki siyasî ve ekonomik istikrarı bir türlü sağlayamadığını gören Halife Müstekfî, son çare olarak Büveyhî devletinden yardım talebinde bulundu. Ahmed b. Büveyhî komutasındaki Büveyhî ordusu Müstekfî'nin daveti üzerine 11 Cemâziyelevvel 334/19 Aralık 945 tarihinde Bağdat'a girdi. Büveyhîlerin Bağdat'a girişiyle birlikte İbn Şîrzâd'ın emîrû'l-ümerâlık vazifesi son buldu. Onun görevi yaklaşık dört

⁶⁶ Güzel, "Abbâsiler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi", 5/416; Mehmet Emin Şen, "Abbâsilerde Türk Nüfuzu Döneminin Çöküşü ve Türklerin Akıbeti", *The Journal or Akademik Social Science* 5/6 (2012), 466.

⁶⁷ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi târîhi'l-hulefâ*, 175; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 2/94; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 286.

⁶⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/111; el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 52; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/156.

⁶⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/156-157.

ay sürmüştü.⁷⁰ Böylece Abbâsîler döneminde uygulanan ve yaklaşık on yıl (936-945) süren emîrû'l-ümerâlık dönemi kapanmıştır.

4. Emîrû'l-ümerâlık Kurumuna Geçiş

Halife Râzî döneminde yaşayan ve onunla görüşme imkânı bulan tarihçi Sûlî, halifenin emîrû'l-ümerâlık kurumuna geçişini bizzat onun ağzından şu ifadelerle aktarmıştır: “Halk, devlet idaresini ve hazinesini bir Türk gulâmın⁷¹ yönetmesine neden ses çıkarmadığımı soruyor. Onlar, halifelik otoritesinin benim hilâfetimden önce zaten yok olduğunu bilmezler. Önceki halifelerin kurdukları düzenle ve tayin ettikleri yöneticilerle mücadele ettim. Öncekilerin devlete yerleştirdiği askerî birlikler başıma belâ oluyor, sürekli benden para istiyorlardı. Can güvenliğimden korktuğum için onlara karşı gelmekten çekiniyordum. Nihayet, Allah beni onların şerrinden kurtardı. Sonra İbn Râik iktidara geldi; ancak o da malî hususlarda ötekiler kadar savurgan davranıyordu. Düşman orduları ülkemize saldırınca onlarla savaşmak için benden para alıyor, fakat kendisi cepheye gitmiyordu. Bir karar verdiğimde kimse bu karara uymuyordu. Benden bir şey istendiğinde onu reddetmiyordum. Daha sonra Beckem yönetime geldi. O, diğerleri gibi beni sık sık rahatsız etmiyordu.

⁷⁰ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 53; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/57; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer*, 2/94; Ebü Hafs Zeynüddîn İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996), 1/268; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/285; es-Süyûtî, *Târîhu'l-ḥulefâ'*, 286.

⁷¹ Gulâm: Eski İslâm devletlerinde orduda, idarede ve sarayda çalıştırılmış köle ve esirlere verilen isimdir. Abbâsîler döneminde önce İran ve Türk kökenli askerlerin halifenin muhafız birliklerine ve saraya alınmasıyla ortaya çıkmıştır. Kaynakların Türk askerlerinden bahsederken kullandıkları “memâlik” ve “gulmân” kelimeleri de Türkler'in orduya köle veya esir statüsünde girdiğini göstermektedir. Çünkü bu kelimeler, sözlük anlamları yanında tarihî bir terim olarak da “köle” anlamı taşımaktadır. Taberî Sâmerâ'nın kurulmasından bahsederken Mu'tasım-Billâh'ın Türk askerleri için “gulmânî” (kölelerim) tabirini kullandığını bildirmektedir. Kaynakların aktardığı bu bilgilerden, Türkler'in Abbâsî ordularına satın alınarak, Türk bölgelerindeki valilerin hilâfet merkezine gönderdikleri yıllık verginin bir parçası olarak veya köle ve esir sıfatıyla hediye edilerek girdikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu askerlerin halifelerden gördükleri rağbete, siyasî ve askerî hayatında oynadıkları role, Sâmerâ gibi yerlerde verilen iktâlara bakıldığında kumandanların köle-asker statüsünde tutulmadığı hatta askerlerin de sivil köle olarak kabul edilmediği görülür. Mustafa Zeki Terzi, “Gulâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/178-180.

Onunla daha kuvvetli oldum. Düşman askerleri bir beldeyi tehdit ettiği zaman o, süratle cepheye gidiyor ve bunun için benden para istemiyordu. Benim işlerimi öncekilerden daha iyi yönetiyordu. Daha önceki halifeler gibi davranarak ben de iktidarı ona verdim.”⁷²

Halife Râzî'nin sözleri, emîrû'l-ümerâlık sistemine geçişin sebeplerini ve Abbâsî Devleti'nin içinde bulunduğu durumu özetlemektedir. Onun, Türk komutanlar için kullandığı “gulâm” tabiri dikkat çekicidir. Çünkü bu tabir daha çok orduya yeni alınan vasıfsız köle askerleri ifade etmektedir. Halbuki, Râzî'den bir asır önce Türkler orduya alınmış, kısa sürede üst rütbelere kadar çıkararak içeride ve dışarıda yapılan savaşlarda komutan olarak görev yapmışlar; halifelerin göreve gelmesinde ve azledilmesinde rol almışlardır. Onun döneminde ise, Türk komutanların nüfuzu devam etmektedir. Zira, İbn Râik ve Beckem et-Türkî bizzat kendisinin tayini ile emîrû'l-ümerâ makamına getirilmiştir. Halife Râzî'nin, köle askerler için kullanılan “gulâm” tabirini kullanması, onlara geçmişlerini hatırlatmak ve hilâfet makamını yüceltmek için olmalıdır.

Yukarıdaki sözlerden çıkarabileceğimiz diğer bir netice Râzî'nin, ülkesinin içinde bulunduğu istikrarsızlığı kendisinden önceki halifelerin siyasetine bağlamasıdır. Râzî'ye göre, eski halifelerin basiretsiz uygulamaları ve orduya yerleştirdikleri askerler sebebiyle ülke yönetilemez hâle gelmiştir. Kendisi, bozulmuş yapı ile mücadele etmek istemiş; ancak, canından emin olmadığı için bunlarla mücadele etmekten çekinmiştir.

Râzî'nin sözleri, onuncu yüzyılın ortalarında bile Türk komutanların bir alternatif olarak görüldüğünü göstermektedir. Onun ilk tayin ettiği Emîrû'l-ümerâ İbn Râik Türk kökenlidir; hemen arkasından ülkeyi teslim ettiği Beckem de Türk'tür. Aynı şekilde kendisinin vefatından sonra bu makama gelen Tüzün de Türk asıllıdır.

5. Emîrû'l-ümerâlık Kurumu Abbâsî Hilâfetinde İstikrarı Sağladı mı?

Halife Râzî, vezirden daha geniş yetkiler verdiği İbn Râik'e devlet kurumlarını teslim ederek kendisini geri plana çekmiştir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse Râzî, Abbâsî devletindeki kötü gidişata son veremeyeceğini

⁷² es-Sülî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 41-42.

anlayınca neredeyse tüm yetki ve sorumluluğu emîrû'l-ümerâya devrederek köşesine çekilmiştir. Abbâsî tarihinde Ebû Müslim, Bermekî ailesi, Afşin, İbnü'l-Furât, Munis el-Hâdim gibi kudretli şahsiyetlere verilmeyen yetki emîrû'l-ümerâya verilmişti. Bunca yetkinin yanında bir de adına para basma yetkisinin verilmesi İslâm tarihinde örneği görülmemiş bir salahiyyəttir.⁷³

Emîrû'l-ümerâlık kurumunun tesisıyla birlikte Abbâsî idari sisteminde hiyerarşi bakımından halifeden sonra ikinci sırada yer alan vezirlik müessesesinin yapısında önemli bir değişim yaşanmıştır. Bu dönemde, kısmen de olsa, halifenin vezir tayin etme yetkisini de deruhte eden emîrû'l-ümerâlar, siyasî ve askerî olarak büyük bir nüfuz elde etmişlerdir. Emîrû'l-ümerâların kâtipleri de vezirin uhdesindeki görev ve yetkileri kullanmaya başlayınca vezâret makamı kurumsal niteliğini kaybetme noktasına gelmiştir. Bu dönemde üç defa vezirliğe tayin edilen Ebû Abdullah el-Berîdî'nin mültezimi olduğu bölgelerden topladığı vergileri Bağdat'a göndermemesi ve Deylemîlerin desteğini arkasına alarak Muhammed b. Râik ve Beckem'e karşı mücadeleye girişmesi Abbâsî iktidarını çıkmaza sürüklemiştir. Yaklaşık on yıllık emîrû'l-ümerâlık döneminde tam 13 defa vezir tayin edilmesi o dönemin Abbâsî siyaseti hakkında açık bir fikir vermektedir.⁷⁴

Emîrû'l-ümerâlar, vilayetlerden toplanan vergi ve gelirlerin nerede ve nasıl harcanacağına karar verir, halifenin giderlerini dahi kontrol altında tutabilirdi. Dolayısıyla bu yetki, devlet hazinesini emîrû'l-ümerânın bilgi, tecrübe ve insafına teslim etmiştir. Bütün bunların sonucunda vezirler ve halifeler, emîrû'l-ümerânın ve onun tayin ettiği saray görevlilerinin elinde oyuncak haline gelmiş; bu iki makamın resmî törenlerde protokol koltuğunda oturmanın ötesinde bir rolleri kalmamıştır.⁷⁵

İlk Emîrû'l-ümerâ Muhammed İbn Râik'in çabaları Abbâsî hilâfetindeki sorunları çözmeye yetmemiş; hatta bu sorunları derinleştirmiştir. Zira bu sü-

⁷³ Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler'de Emirülümerâlığın Ortaya Çıkışı", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10/11 (1981), 97-108; Apak, *Abbâsiler Dönemi*, 402.

⁷⁴ Hañçabay, *Abbâsiler Döneminde Vezirlik*, 418.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/52-53.

reçte Abbâsî yönetimi, askerlerin maaşını ödeyemez ve halkın temel ihtiyaçlarını karşılayamaz duruma düşmüştür.⁷⁶

Halife Müttakî, 330/942 yılında Arap asıllı bir kabile olan Hamdân oğullarından Hasan b. Abdullah'ı, "Nâsirüddeve" unvanıyla emîrül-ümerâ olarak tayin etmiştir.⁷⁷ Böylece, iki Türk'ten sonra bu makama Arap kökenli bir idareci tayin edilmiştir. İbn Hamdân'ın emîrül-ümerâ olarak tayini Bağdat'ta kısa süreliğine de olsa bir siyasi istikrar sağlamıştır. Ancak, geçmişten gelerek artık kangren olmaya yüz tutmuş dinî, sosyal ve ekonomik problemlerin sadece emîrül-ümerânın değiştirilmesi ile çözülmesi mümkün görünmüyordu. Nitekim, Bağdat'ta hırsızlık vakaları, yağma ve talan olayları çoğaldı; devlet merkezi Bağdat bile artık güvenli bir şehir olmaktan uzaktı. Bu yüzden, kendisini güvende hissetmeyen halk Bağdat'ı terk etmeye başladı. Sosyal ve siyasi problemler ekonomik hayatı da olumsuz etkiledi; bunun sonucunda fiyatlar kısa sürede artış gösterdi. Yeterince gıda malzemesi bulamayan halktan bazı kimseler açlıktan hayatını kaybetti. Kıtlik nedeniyle insanlar, ölü hayvan eti yemeye başlamış; bunun neticesinde, Bağdat dâhil bazı Irak beldelerinde veba salgını baş göstermiş ve bu salgında binlerce insan hayatını kaybetmiştir.⁷⁸

İbn Hamdân'ın yönetimi sırasında yaşanan sosyal ve ekonomik problemler siyasi alana da yansdı. Bağdat'ın emniyetinde sorumlu Tüzün ile Emîrül-ümerâ İbn Hamdân arasında çekişme ve anlaşmazlık yaşanmaya başladı. Bir süre sonra Hamdân oğulları ile Halife arasında da çekişme başladı. Bu çekişmenin neticesinde, hazinenin anahtarını elinde bulunduran Emîrül-ümerâ İbn Hamdân, Halife Müttakî ve saray erkânının harcamalarına kısıtlama getirdi. İbn Hamdân, aynı kısıtlamayı halkın harcamalarına da getirmişti. Emîrül-ümerâ'nın son icraatları halkın ve saray mensuplarının tepkisine sebep oldu.⁷⁹

Başkent Bağdat dâhil neredeyse tüm ülkede kaotik bir ortamın hâkim olması üzerine Tüzün, 331/942 yılı Ramazan ayında emîrül-ümerâyaya karşı

⁷⁶ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 183-184; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/26.

⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/59; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/104; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbârü'l-beşer*, 2/89; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 285.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/111; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi ahbârü'l-beşer*, 2/168.

⁷⁹ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 235; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/26-27.

harekete geçti. Bu hamle üzerine Halife Müttakî, İbn Hamdân'ı azlederek yerine Tüzün'ü tayin etti.⁸⁰ Böylece Tüzün, İbn Râik ve Beckem'den sonra emîrî'l-ümerâlık makamına tayin edilen üçüncü Türk unvanını elde etmiştir.

Tüzün, Abbâsî yönetiminde önemli bir aktör olan Berîdîler'le sulh yaparak işe başladı. Ancak Berîdîler ile yapılan anlaşma uzun sürmedi. Berîdîler, Vâsît'a doğru harekete geçerek şehri ele geçirdiler. Berîdîler üzerine ordusunu sevk eden Tüzün, onları Vâsît'tan çıkardığı gibi ellerindeki Tikrit'i de aldı. Ardından, Berîdîler'den kaçarak kendisine sığınan İbn Şîrzâd'ı, Halife'nin karşı çıkmasına rağmen, Bağdat'a davet ederek kendisine kâtip tayin etti. Bu tayin Halife Müttakî ile Tüzün'ün arasının açılmasına yol açtı.⁸¹

Hamdânîlerle ittifak kurmasına rağmen Tüzün karşısında üç defa mağlup olan halife, Tüzün'e bir mektup yazmış; mektupta, Berîdîler'le anlaşığı için kendisine kızgın olduğunu bildirmiş; eğer isterse, Hamdân oğulları ile anlaşma yaparak Bağdat'a dönebileceğini yazmıştı. Halife'nin teklifini kabul eden Tüzün, Musul ve çevresini Nâsîrüddevle'ye üç yıllık süreyle iltizâm etmiş; her yıl üç milyon altı yüz bin dirhem ödemeleri karşılığında onlarla sulh yapmıştı. Bu anlaşma gereği Tüzün Bağdat'a geri dönmüş, Halife Müttakî de Hamdân oğulları ile birlikte Rakka'ya giderek burada ikâmet etmeye başlamıştır.⁸²

Müttakî ile Tüzün arasında her ne kadar bir anlaşma sağlanmış olsa da iki taraf da birbirine tam bir güven duymuyordu. Halife'nin yakınları da bu güven bunalımını arttırıcı faaliyetler yürütüyorlardı. Tüzün ise, anlaşmanın devamını sağlamak için elinden geleni yapıyordu. Zira sulhun devam etmesi, ülkeyi tehdit etmeye başlayan Büveyhî tehlikesi ile mücadele etmeyi mümkün kılacaktı. Tüzün, Büveyhîler'in Vâsît şehrine girip burada vergi toplamaları üzerine Bağdat'a dönmüştür. Ancak Tüzün, Halife'nin Büveyh oğullarına mektup yazıp onları Bağdat'a davet ettiğinden habersizdi. Nitekim Tüzün'ün muhalifleri, onu öldürerek Büveyhîler'in şehre girişini sağlamanın yollarını

⁸⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/209; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/117; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 25/7; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 3/278.

⁸¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/155.

⁸² es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 264; el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 45; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/125.

arayan gizli toplantılar düzenlenmeye başlamışlardı. Muhtemelen bu toplantılarda Halife Müttakî de yer alıyordu. Gizli toplantıların bilgisi Tüzün'e ulaşmış olmalı ki, halife ile emîrû'l-ümerânın arası bir kez daha açıldı. Son gelişmeler üzerine Tüzün, 333/944 yılı Safer ayında harekete geçerek Halife Müttakî'yi tutukladı. Halife'yi hapse gönderdikten sonra, oğlu Abdullah'ı "Müstekfî-Billâh" unvanı ile yeni halife ilan edilmiştir.⁸³ Tüzün, Halife'yi hapse atmakla yetinmemiş, onun gözlerine mil çektirerek 25 yıl hapiste kalmasını sağlamıştır.⁸⁴

Müstekfî-Billâh döneminde (944-946), Abbâsî hilâfeti tamamen Tüzün'ün kontrolüne geçti. Yeni halifeyi belirledikten sonra yönetim kademelerinde kendi kadrosunu oluşturmaya başladı. Buna göre Ebû Ca'fer b. Şîrzâd'ı kâtipliğe, Ebû'l-Huseyn Ali b. Mukle'yi vezirliğe; Ahmed b. Abdullah b. İshâk Harkî'yi de kadılığa, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer'i de emniyet teşkilatının başına tayin etti. Aynı şekilde eyaletlere de kendi belirlediği isimleri görevlendirdi. Tüzün, farklı kabile ve gruplardan atamalar yaparak yönetimde bir denge oluşturmayı ve kötü gidişata bir son vermeyi planlamıştır.⁸⁵

Bizzat Tüzün tarafından iktidara getirilen Halife Müstekfî zamanında hilâfet kurumu işlerliğini tamamen kaybetmiş; halifeliğin, dinî lider olmanın ötesinde bir fonksiyonu kalmamıştır. Emîrû'l-ümerâ Tüzün, tek yetkili olarak ülkeyi yönetiyordu. Tüzün halifenin yanına, Türk asıllı bir köle yerleştirmişti ve bu köle onun yanından hiç ayrılmıyor; halifenin her hareketini Tüzün'e bildiriyordu.⁸⁶

Türk asıllı son Emîrû'l-ümerâ Tüzün, Müstekfî iktidarının ikinci yılında, 334/945 yılı Ağustos ayında Bağdat'ta vefat etti. Onun, oldukça çalkantılı geçen emîrû'l-ümerâlık görevi iki yıl dört ay sürmüştür. Vefatının ardından bütün görev ve yetkileri kâtabi Ebû Ca'fer b. Şîrzâd'a intikal etmiştir.⁸⁷

⁸³ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi târîhi'l-hulefâ*, 174; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 14/39; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/134-135; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 285.

⁸⁴ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 282-283.

⁸⁵ es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî-Billâh*, 284-285; Apak, *Abbâsîler Dönemi*, 414.

⁸⁶ el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/262.

⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 6/111; el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî*, 52; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/156.

İbn Şîrzâd'ın yönetimini değerlendiren bazı tarihçiler, onun şimdiye kadar tayin edilen en iyi emîrû'l-ümerâ olduğunu; ancak onun da diğerleri gibi sert olduğunu ifade etmişlerdir. Şîrzâd, Türk ve Deylemli askerlerin maaşlarında aşırı oranda artış yapmış; tüccar, esnaf, işçi ve diğer çalışanlara da ağır vergiler yüklemiştir. Bu vergiler o kadar yüksekti ki, ticaret erbabı Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştı. Bunlara ilaveten, kolluk kuvvetleri ve yargı mensupları görevlerini icra edemez hâle gelmişler; hırsız, yağmacı ve bozguncular ortalıkta cirit atmaya başlamıştır.⁸⁸

Müstekfî-Billâh'ın halifelîği döneminde yönetim kademeleri, önce Tüzün'ün daha sonra da onun yerine geçen Şîrzâd'ın uhdesinde yürütülmüştü.⁸⁹ Halife Müstekfî'nin, adının hutbelerde okunması dışında bir yetkisi söz konusu değildir. Şîrzâd'ın emîrû'l-ümerâlık vazifesi sadece üç ay yirmi gün sürdü.⁹⁰ Bu arada Irak bölgesinde kurulan Büvehî askerleri, kargaşa ve siyasî kaosun hâkim olduğu Bağdat'a doğru ilerlemeye başlamıştı. Bu haber üzerine endişeye kapılan halife ve emîrû'l-ümerâ Bağdat dışında bir yere gizlendiler. Büveyhîler'in Bağdat'a doğru geldiğini öğrenen Türk askerleri de şehri terk etti. Türklerin şehirden ayrıldığını duyan Halife ve Şîrzâd, yeniden Bağdat'a dönmüştür. Bu arada, Büveyhî sultanı Muizzüddevlé'nin elçisi Ebû Muhammed el-Hasan, Müstekfî ve Şîrzâd ile görüşmüş; Halife Müstekfî, Büveyhîler'in Bağdat'a girişine engel olmayacaklarını; hatta bundan memnuniyet duyacaklarını ifade etmiştir. Bağdat'tın dışında bir süre gizlenmesini de şehirdeki Türk askerlerinin varlığına bağlamıştır. Böylece Halife Müstekfî ile Büveyhîler anlaşmış, 11 Cemâziyelevvel 334/19 Aralık 945 yılından itibaren Bağdat'ta yeni bir dönem başlamıştır.⁹¹ Bundan böyle Abbâsî Devleti yaklaşık bir asır boyunca Büveyhî Devleti'nin tayin ettiği yöneticiler tarafından idare edilecektir. Büveyhî askerlerinin Bağdat'a girişiyle birlikte yaklaşık on yıl (936-945) devam eden emîrû'l-ümerâlar dönemi de resmen sona ermiştir.

⁸⁸ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Kahire: Mektebe en-Nahda, 1996), 3/41.

⁸⁹ Ebû'l-Hasan Alî el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail (Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.), 345.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/157.

⁹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 7/157; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, 1/268; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 2/94; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 286.

Emîrû'l-ümerâların görev yaptığı Râzî (934-940), Müttakî (940-944) ve Müstekfî (944-946) dönemlerinde devlet otoritesi tamamen bu vazifeyi yürüten isimlerin elindeydi. Emîrû'l-ümerâlık sistemi, kargaşa ve kaosun hâkim olduğu bir dönemde kötü gidişatın önüne geçmek amacıyla ihdas edilmiş; ancak, bırakın kötü gidişatın önüne geçmeyi bu sistem, ülkedeki kaotik ortamı daha da arttırmıştır. Çünkü, halihazırda var olan vezirlik kurumu devam ettiği halde böyle bir kurumun ortaya çıkması, bu makama karşı hırs gösteren bürokratların iştahını kabartmış; daha önce vezirlik kavgası yürütenler bu defa emîrû'l-ümerâ olarak tayin edilmenin hesabı içerisine girmişlerdir. Bu çekişme de ülkede var olan siyasî, sosyal ve ekonomik çalkantının daha da artmasına yol açmıştır.

Sonuç

Türkçe'ye emirlerin emiri, baş yönetici, başkomutan gibi ifadelerle çevrilebilecek "Emîrû'l-ümerâ" kavramı, ilk olarak Hz. Ömer zamanında kullanılmaya başlanmıştır. Onun döneminde bu ifadenin "başkomutan" anlamıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Vezir ve halifenin yetkisini kullanan makamı ifade etmek için kullanılan "Emîrû'l-ümerâ" kavramı ise, Abbâsiler döneminde 10. asrın ortalarında kullanılmıştır.

Abbâsî Devleti, kuruluşunun ilk asrında muktedir halifeler tarafından yönetildi. Ancak 9. yüzyılın ortalarından itibaren siyasî ve ekonomik koşullarda bir gerileme yaşanmaya başladı. Sonraki yıllarda ise "Sâmerrâ Dönemi" olarak bilinen ve yönetime Türk komutanların hâkim olduğu bir süreç başladı. Bu dönemde halifeler, bir yandan Türk komutanların desteği ile iktidara gelirken diğer yandan onların hâkimiyetinden rahatsız oluyordu. Bu karmaşık ilişki Abbâsî devletindeki siyasî krizin daha da derinleşmesine zemin hazırladı. Sâmerrâ dönemi her ne kadar uzun sürmese de bu dönemden itibaren Abbâsî halifeleri bir türlü siyasî otoriteyi sağlayamamıştır.

Onuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde ülkedeki siyasî istikrarsızlığı ekonomik buhran takip etmiştir. Halifelik, iyiden iyiye sembolik bir kurum hâline gelmiş; siyasî kimliğini tamamen kaybetmiş, dinî kimliği ve protokoldeki önceliği dışında herhangi bir nüfuzu kalmamıştı. Tüm bu problemlerin farkında olan Halife Râzî, olağan üstü yetkilerle donatılmış karizmatik bir liderin bu sorunların üstesinden gelebileceğini düşündü ve bu düşüncesini

hayata geçirmek için “Emîrû'l-ümerâlık” kurumunu ihdas etti. Vezirden daha yüksek, Halife'den daha aşağıda bir makam olan bu kurumun başına genellikle yüksek rütbeli komutanlar tayin edildi. Sert ve kararlı tedbirler alacağı düşünülen bu komutanların ülkedeki istikrarsızlığa son vereceği hesap edildi. Ancak, beklendiği gibi olmadı ve tıpkı vezirlik makamında olduğu gibi emîrû'l-ümerâlık kurumu da hırslı bürokratların çekişme alanına dönüştü. Kısa süreyle atanan emîrû'l-ümerâlar, ülkenin selameti yerine kendi çıkarları doğrultusunda çalışmalar yürüttüler. Halifeler de kendi yetkilerini emîrû'l-ümerâlara devrederek geri planda kalmışlardır. Böylece bu makam, devlet kurumlarını bataklıktan çıkarmak bir yana yeni sorunların bizzat kaynağı hâline gelmiştir.

Kaynakça

- Antâkî, Yahyâ b. Saîd el-. *Târîhu'l-Antâkî*. thk. Ömer Abdusselam. Trablus: Cürûs Bars, 1990.
- Apak, Âdem. *İslâm Tarihi (Abbâsîler Dönemi)*. İstanbul: Ensar, 9. Basım, 2016.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe ed-. *el-Ahbârü't-tvâil*. thk. Abdü'l-Menâm Âmir. Kâhire: Dârü ihyâi'l-kütübî'l-arabi, 1960.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl. *el-Muhtaşar fî aḥbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: Matbaa Hüseyiniyye, ts.
- Fevzî, Ömer Fârûk. *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye*. Amman: y.y., 2003.
- Güzel, Fatih. *Abbâsîlerde Emîrû'l-Ümerâlık Müessesesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Güzel, Fatih. “Abbâsîler'de Emîrû'l-Ümerâlık Sistemi”. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti*. 5/403-417. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Hamevî, Ebû Abdullâh Yâkût el-. *Mu'cemü'l-büldân ve Mu'cemü'l-üdebâ'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1995.
- Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Târîhu'l-İslâm: es-Siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*. 4 Cilt. Kahire: Mektebe en-Nahda, 1996.

- Himyerî, Muhammed b. Abdullah el-. *er-Ravdu'l-mu'târ fî haberi'l-aktâr*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 1980.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Garama. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *Kitâbu'l-Muhabber*. Haydarabâd: Dâiratü'l-Maârif el-Osmaniyye, 1942.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. *Târîh-u İbn Haldûn*. thk. Halil Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdulah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Kâhire: Dârü Hicr, 2003.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Sürûş, 2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hancı, 2001.
- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nucûmu'z-zâhira fî Mulûki Mısr ve'l-Kâhira*. 16 Cilt. Mısır: Vezâratu's-Şekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, ts.
- İbn Tiktakâ, Muhammed b. Alî. *el-Fahrî fî âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. thk. Abdulkâdir Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kalem el-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fî târihi'l-hulefâ*. thk. Kâsım Sâmirâi. Kahire: Darü'l-Afakî'l-Arabîyye, 2001.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996.

- Köse, Bayram Arif. "Abbasilerde Türk İktidar Savaşları: Beckem". *History Studies* 11/6 (2019), 1969-1983.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Bursaîd: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Makrizî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn el-. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtaf ve'l-âşâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1418.
- Makrizî, Takıyyüddîn Ahmed el-. *el-Muqaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed Yalevî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî el-. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî el-. *Mürûcü'z-zeheb*. thk. Esad Dâgir. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm es-. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya. 2 Cilt. Haydarabâd: Dâiratü'l-Mârif, 1962.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Şam: Dâru'r-risâle el-Âlemiyye, 2013.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-. *Ahbârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakî-Lillâh*. thk. J. Heyworth-Dunne. Kahire: Matbaa es-Sâvî, 1935.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-. *Târîhu'l-hulefâ'*. thk. Hamdi Demirdâş. 1 Cilt. Riyad: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Şen, Mehmet Emin. "Abbâsilerde Türk Nüfuzu Döneminin Çöküşü ve Türklerin Akıbeti". *The Journal or Akademic Social Science* 5/6 (2012), 463-477.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'd-Türâs, 1387.
- Terzi, Mustafa Zeki. "Gulâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/178-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yıldız, Hakan. *Abbasiler Döneminde Emirü'l Ümeralık ve Türk Emirü'l Ümeralar*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbasiler'de Emirülümerâlığın Ortaya Çıkışı". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10/11 (1981), 97-108.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Emîrû'l-Ümerâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/158-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1993.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 245-270

Receb-i Sivâsî'nin *Necmü'l-Hüdâ* Adlı Eseri Bağlamında Allah Dostları ve Sözde Sûfilere Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Receb-i Sivâsî's views on friends of Allah and so-called Sufis in the context of his work named *Necmü'l-Hüda*

Fatih ÇINAR

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Assist. Prof. Tekirdağ Namık Kemal University

Faculty of Theology, Department of Sufism

cinar.fatih.58@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-8192-1714

DOI: 10.47424/tasavvur.1447818

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çınar, Fatih . "Receb-i Sivâsî'nin *Necmü'l-Hüdâ* Adlı Eseri Bağlamında Allah Dostları ve Sözde Sûfilere Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 10 / 1 (Haziran 2024): 245-270.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1447818>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Halvetiyye tarikatının ana şubelerinden biri olan Şemsiyye kolunun kurucusu Şemseddîn-i Sivâsî'dir. Sivâsî, aslen Zilelidir. O, Sivas'a gidişinin ardından buranın faaliyetlerine merkez olması ve Zile'nin o dönemde Sivas'a bağlı bir yerleşim merkezi olması gibi sebeplerle "Sivâsî" nisbesi ile meşhur olmuştur. Sivâsî'nin ilmî, vicdânî, siyâsî, kültürel ve askerî tesirlerine, ona en yakın isimlerden biri olarak şahitlik eden kişi ise yeğeni, damadı ve Sivas'taki âsitânedede şeyhlik görevi de yapan Receb-i Sivâsî'dir. O, yaklaşık elli yıl Şemseddîn-i Sivâsî'nin sırlarına vâkıf olmuş ve Şemseddîn Efendi'nin vefatından sonra onun hayatına dâir birinci elden bilgileri paylaştığı *Necmü'l-hüdâ fî menâkibi's-şeyh Şemseddîn ebi's-senâ* adlı eseri kaleme almıştır. Her ne kadar *Necmü'l-hüdâ*, temelde Şemseddîn-i Sivâsî'nin doğumu, ailesi, ilmî ve mânevî gelişimi, hizmetleri, halifeleri, tesir halkası ve Eğri Seferi'ne katılması gibi konu başlıklarıyla Sivâsî'ye hasredilmiş bir eser gibi görünse de Recep Efendi, eserin satır aralarında tasavvufî düşüncelerini yansıtan önemli bilgilere de yer vermiştir. Bu çalışmada Receb-i Sivâsî'nin *Necmü'l-hüdâ* adlı eseri bağlamında bir Halvetî-Şemsi şeyhi olarak Allah dostları ve sözde sûflere dair düşünceleri ele alınmıştır. Başta Şemseddîn-i Sivâsî olmak üzere, onun *Necmü'l-hüdâ*'da Allah dostları ve sözde sûflere dair düşüncelerine tesir eden isimler üzerinde durulmuş, ayrıca Recep Efendi'nin tasavvufî görüşlerinin, tasavvuf ehli ve Şemseddîn-i Sivâsî'nin düşüncelerinin kendisinden sonraki kuşaklara aktarmadaki fonksiyonuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Receb-i Sivâsî, Necmü'l-hüdâ, Allah Dostları, Sözde Sûfler, Değerlendirme.

Abstract

The founder of the Şemsiyye branch, one of the main branches of the Halvetiyye sect, is Şemseddîn-i Sivâsî. Sivâsî is originally from Zile. After he went to Sivas, he became famous with the title of "Sivâsî" due to the fact that this place became the center of his activities and Zile was a settlement center connected to Sivas at that time. The person who witnessed Sivâsî's scientific, conscientious, political, cultural and military influences, as one of the people closest to him, is his nephew and son-in-law, Receb-i Sivâsî, who also served as a sheikh in the asitane in Sivas. Recep Efendi was privy to the secrets of

Şemseddîn-i Sivâsî for about fifty years and after the death of Şemseddîn Efendi, he wrote the work called *Necmü'l-hudâ fi Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebi's-senâ*, in which he shared first-hand information about his life. Although *Necmü'l-hudâ* seems to be a work devoted to Sivâsî, with topics such as Şemseddîn-i Sivâsî's birth, his family, his scientific and spiritual development, his services, his caliphs, his circle of influence and his participation in the Eğri Excursion, Recep Efendi also included important information reflecting his Sufi thoughts between the lines of the work. In this study, Receb-i Sivâsî's thoughts about the friends of God and the so-called Sufis, which he mentioned as a Halvetî-Şemsî sheikh, in the context of his work called *Necmü'l-hudâ*, were discussed. The names that influenced his thoughts about the friends of Allah and the so-called Sufis in *Necmü'l-huda*, especially Şemseddîn-i Sivâsî, were emphasized, in addition, attention was drawn to the function of Recep Efendi's Sufi views in transferring the thoughts of Sufis and Şemseddîn-i Sivâsî to the next generations.

Keywords: Sufism, Receb-i Sivasi, Necmu'l-Huda, Friends of Allah, So-called Sufis, Evaluation.

Giriş

Halvetiyye tarikatı, İslam düşünce tarihini derinden etkileyen tasavvufî yollardan biridir.¹ Cehri zikir, yoğun halvet süreçleri ve Hakk'a vuslata engel olan nefsin direncini kırmaya yönelik adımları ile dikkat çeken Halvetiyye tarikatının, İstanbul başta olmak üzere Zile, Tokat, Sivas ve Anadolu'nun birçok noktasında, Balkanlar ve Kıbrıs gibi Anadolu dışında yayılmasında etkin olan ana şubelerinden biri Şemseddîn-i Sivâsî'ye (öl. 1006/1597) nispet edilen Şemsiyye koludur.² Şemsiyye kolu 16. yüzyılda hissedilmeye başlayan, 17. yüzyılda zirveye ulaşan ve sonrasında değişen tonlarda devam eden Ka-

¹ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/393-395; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1999), 39/536-563.

² Abdülbâki Gölpınarlı, "Şemsiyye", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1970), 11/422-423; Hasan Aksoy, "Şemseddin Sivasi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/523- 526.

dızâdeliler-Sivâsiler tartışmaları ile bir hayli gündemde kalmıştır.³ Şemsiyye kolu şeyhleri, ilmî ve siyâsî mülâhazaları ile tartışmalar sürecinde tekke tarafını temsil etmişlerdir. Tekke veya medrese tarafı şeklinde bir ayırımın son derece zor olduğu bu süreçte Şemsiyye şeyhleri, yolun pîri olan Şemseddîn-i Sivâsî ve takipçilerinin izini sürmüşlerdir.⁴ İlmî gayretleri, eserleri, müderrislik süreci, siyâsî ilişkileri, askerî faaliyetlere olan katkısı, irşad faaliyetleri ve kültürel tesiriyle Osmanlı toplumunu derinden etkileyen Şemseddîn-i Sivâsî'nin düşünce dünyasının sonraki nesillere aktarılmasında kilit isimlerden biri Receb-i Sivâsî'dir (öl. 1009/1600).⁵ Recep Efendi, Şemseddîn-i Sivâsî'nin ağabeyinin oğlu, talebesi, halifesi ve damadıdır. Yaklaşık elli yıl Şemseddîn-i Sivâsî'nin hizmetinde bulunan Recep Efendi, Şemseddîn Efendi'nin vefatından sonra Sivas'taki âsitânedeki şeyh olarak görev de yapmıştır.⁶ Recep Efendi'nin naklettiğine göre Zile'de ve Sivas'ta Şemseddîn-i Sivâsî'nin evine rahatlıkla girip çıkan ve onun sırdaşı olan Recep Efendi,⁷ Şemseddîn Efendi'nin vefatından sonra onun hatırasını canlı tutmak ve sonraki nesillere, birinci elden Sivâsî'nin hayatını ve mücadelesini anlatmak için *Necmü'l-hüdâ fî menâkibi'ş-şeyh Şemseddîn ebi's-senâ* adlı bir eser kaleme almıştır.⁸ Recep Efendi, bu eserde ana konu olarak Şemseddîn-i Sivâsî'yi ele almakla beraber satır aralarında ve bazen de müstakil başlıklarda tasavvufî düşüncesini de esere yan-

³ İbrahim Baz, *Kadıızâdeliler Sivâsiler Tartışması* (İstanbul: Otto Yayınları, 2019), 51-121; Muhammet Raşit Akpınar, *Kadıızâdeliler ve Sivâsiler Tartışması* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2019), 39-103.

⁴ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 12-29; İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 55-69.

⁵ Fatih Çınar, "Halvetî-Şemsî Şeyhlerinden Receb-i Sivâsî ve "Necmü'l-hüdâ fî menâkibi'ş-Şeyh Şemsüddîn Ebü's-Senâ" Adlı Eseri", *Süfi Araştırmaları* 9/18, (2018), 77-79.

⁶ Sivas'taki tekkede Şemseddîn-i Sivâsî'nin vefatından sonra oğlu Pir Mehmed Efendi (öl. 1007/1598) görev alır. Onun vefatı üzerine Recep Efendi bu tekkede bir müddet vazife yapar. Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts), 1/393; Kadir Özköse, "Osmanlı Devleti Döneminde Sivas'ın Tasavvufî Kültür Yapısı", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şeref Boyraz (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007), 2/44.

⁷ Fatih Çınar, "Şemseddîn-i Sivâsî'nin Sırrı: Receb-i Sivâsî ve Şemseddîn-i Sivâsî ile Münasebeti", *Somuncu Baba* 263, (2022), 48-52.

⁸ Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Kitaplığı, 694/2), 1a-1b.

sıtmıştır. Onun Yahyâ-yı Şîrvânî'den (öl. 890/1485) Şemseddîn-i Sivâsî'ye uzanan süreçte Halvetiyye tarikatının ana fikirlerini aktaran bu tavrının, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun düşünce dünyasının daha sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu öneminden dolayı, çalışmada, Recep Efendi'nin *Necmü'l-hüdâ* adlı eseri bağlamında Allah dostları ve sözde sâfilere dair düşünceleri ele alınmış, onu etkileyen ve Recep Efendi'nin düşünce dünyasının izlerini süren bazı isimler üzerinde durulmuştur.

1. Receb-i Sivâsî ve *Necmü'l-hüdâ fî menâkıbı'ş-şeyh Şemseddîn ebi's-senâ* Adlı Eseri

949/1540 yılında Zile'de dünyaya gelen Receb-i Sivâsî'nin babası, Şemseddîn-i Sivâsî'nin ağabeyi İbrâhîm-i Sivâsî (öl. 1000/1591)'dir. Sivas Meydan Câmi imam-hatipliği görevinde bulunan İbrâhîm Efendi'nin⁹ takva sahibi, alçak gönüllü, Kur'ân hâfızı, ilmi ile amel eden ve gece gündüz ilmî faaliyetlere devam eden biri olduğu aktarılmaktadır.¹⁰ Velûd bir müellif olan İbrâhîm Efendi'nin¹¹ eşi yani Recep Efendi'nin annesi ve varsa diğer çocuklarına yani Recep Efendi'nin kardeş(ler)ine dair bilgi bulunmamaktadır.¹² Recep Efendi'nin Şemseddîn-i Sivâsî'nin dışında Muharrem Efendi (öl. 1000/1592)¹³ ve İsmâîl-i Sivâsî (öl. ?) adlı iki amcası daha vardır.¹⁴

⁹ Gündoğdu, *Abdülmecid Sivasî*, 43.

¹⁰ Recep Sivasî, *Hidayet Yıldızı Şemseddin Sivasî'nin Menkıbeleri*, ter. H. Şemsi Güneren, (İstanbul: Seçil Ofset, ts.), 73.

¹¹ İbrâhîm-i Sivâsî'nin tespit edilen eserleri şunlardır: "*Şerhu risâle fî ilmi âdâbi'l-bahs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 6175); *Hâşiye ale'l-âdâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnova, 1252); *Hâşiye alâ şerhi'l-vad'iyye li'l-İslâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1851); *Mecmûatü kasâid fî medhi şeyhu'l-İslâm Feyzullah Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2843); *Şerhu adâbu'l-Birgivi*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 281); *Hâşiye alâ şerhi Taşköprü-zâde alâ âdâbi'l-münâzara*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3031); *Risâle fî mebhâhisu't-ta'rîf*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 658)."

¹² Gündoğdu, *Abdülmecid Sivasî*, 43.

¹³ Muharrem Efendi'nin eserleri şunlardır: Muharrem Efendi, *Hâşiye ale'l-fevâidü'z-ziyâiyye ale'l-Kâfiye, Kunûzü'l-evliyâ, Menâkıbu'l-eimmeti's-selâseti alâ mezhebi ehl-i sünneti ve'l-cemâati, Telhîsü'l-miftâh mine'l-meânî ve'l-beyân, Mecmâü'l-mehâsin, Zübdetü'l-âsâr fî şerhi muhtasaru'l-menâr ve hediye'tü's-sulûk fî şerhi tuhfetü'l-mulûk*. Recep Sivasî, *Necmü'l-hüdâ*, 73; Abdülmecid Sivasî, *Letâifü'l-ezhâr ve lezâzü'l-esmâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan,

İlmî ve mânevî kişilikleriyle dönemlerinde ve sonraki süreçte büyük izler bırakan köklü bir âileden gelen Recep Efendi, yolunu takip ettiği aile fertleri gibi ilim ve mâneviyât sahalalarında gayret gösterir. Recep Efendi, ilk olarak amcası Şemseddîn-i Sivâsî'den ders alarak ilim hayatına başlar. Daha sonra Sahn-ı Semân Medresesi'nde dersiâm olan Recep Efendi, mânevî bir işaretle bu görevinden ayrılır sonrasında ise Sivas'a dönerek amcası Şemseddîn-i Sivâsî'nin tesir halkasına tekrar dahil olur.¹⁵ Daha önce de ifade edildiği gibi, Recep Efendi'nin amcası ve kayınpederi olan Şemseddîn-i Sivâsî,¹⁶ Halvetiyye tarikatının dört ana şubesinden Şemsiyye, diğer adıyla Sivâsiyye kolunun müessesidir.¹⁷ İstanbul başta olmak üzere Anadolu, Kıbrıs ve Rumelî'nin birçok noktasında yayılan bu şube, Sivas, Tokat ve Zile çevresinde daha yoğun bir şekilde taraftar bulmuştur.¹⁸

255), 140a; Mehmed Nazmi, *Hediyetü'l-ihvân*, haz. Osman Türer (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982), 118; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/393; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 42.

¹⁴ İsmâil-i Sivâsî'nin eserleri şunlardır: *Şerhu Mülteka'l-Ebhur, Risâle alâ kaolî'l-Beydavi fi tefsîri kavli Teala Ahkâben, Şerhu Risâleti's-sağâir ve'l-kebâir, Şerhu Risâleti'l-velediyye ve risâle fi uddu'l-kebîre, Tahrîr-i Kâfiye, Hâşiye ala şerhi İsamuddin ve hâşiye ala şerhi'l-istitâreti's-Semerkindiyye li'l-İsam*. Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 7a-7b; Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/95; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/479; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 256; Fatih Çınar, "İsmail es-Sivasî ve Süflerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1, (2009), 341-358; a.mlf., *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 42-43.

¹⁵ Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, 3/479.

¹⁶ Recep Efendi, Şemseddîn-i Sivâsî'nin "Safîyye" adlı kızıyla evlenmiştir. Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 36b.

¹⁷ Çınar, *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri*, 1-415.

¹⁸ Y. Ziya Yörükân, *Müslümanlık ve Kur'ân-ı Kerim'den Âyetlerle İslam Esasları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 143; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 185; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 163. Şemseddîn-i Sivâsî'nin tesis ettiği, onun vefatından sonra Recep Efendi'nin Sivas'taki âsitânede temsilciliğini yaptığı bu yolun Şemseddîn-i Sivâsî'ye iki koldan ulaşan silsileleri şu şekildedir: Seyyid Yahya Şirvanî>Yusuf Mahdum Şirvanî (öl. 894/1489)>Mevlânâ Muhammed Rukiyye (öl. ?)>Şahkubad Şirvânî (öl. 950/1543)>Abdülmeccid-i Şirvânî (öl. 970/1564)>Şemseddîn-i Sivâsî (öl. 1006/1597). Seyyid Yahya-yı Şirvânî>Habîb-i Karamânî (öl. 903/1497)>Amasyalı Şeyh Hacı Hızır Efendi (öl. ?)>Şeyh Muslihuddîn Efendi (öl. ?)>Şemseddîn-i Sivâsî. Sadık Vicdani, *Tarikatlar ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 250-252.

Biraz esmerce olmasından dolayı “Kara Şems” lakabıyla anılan Şemseddîn-i Sivâsî, on yedinci yüzyılda alevlenen Kadızâdeliler-Sivâsiler tartışmalarında Sivâsiler tarafının yolunu takip ettiği en önemli isimdir.¹⁹ Şemseddîn Efendi, ilmî kimliği, mânevî şahsiyeti, askerî faaliyetleri ve sosyal tesirleriyle döneminin önde gelen isimleri arasında yer almaktadır.²⁰ Şemseddîn-i Sivâsî, Zile’den Sivas’a göç etmesi, Sivas Koca Hasan Paşa (Meydan) Câmîî merkezli irşâd faaliyetleri, yetiştirdiği halifeleri, tespit edilen yirmi dört eseri ve ömrünün son demlerinde III. Mehmed Hân (öl. 1012/1603) ile katıldığı Eğri seferi gibi sebepler dolayısıyla tesir halkasını şekillendirmiştir.²¹ Eğri Seferi dönüşü Sivas’ta vefat eden Şemseddîn-i Sivâsî, Koca Hasan Paşa Câmîî avlusuna defnedilmiştir.²²

Recep Efendi, *Necmü’l-hüdâ* adlı eserinde Şemseddîn Efendi’nin de şeyhi olan Abdülmecîd-i Şîrvânî ile görüşmesinden ve aralarında geçen bazı olaylardan bahseder. Buna göre Recep Efendi, Zile’de Şemseddîn-i Sivâsî’nin kapısında hizmetle meşgulken Abdülmecîd-i Şîrvânî Zile’ye gelir ve Recep Efendi’nin Şemseddîn Efendi’nin evine bitişik olan evinde misafir olur. Recep Efendi’nin verdiği bilgiye göre, delikanlılığı döneminde gerçekleşen bu ziyarette o, evinin yakında bulunan bir mescitte kalır. Abdülmecîd-i Şîrvânî çoğunlukla, gece yarılarında sonra teheccüd namazı kılmak üzere Recep Efen-

¹⁹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/120.

²⁰ Onun hayatı, eserleri, ilmî ve mânevî yönü, kültürel, siyâsî ve sosyal tesirleriyle ilgili birçok çalışma kaleme alındığından burada bu konularla ilgili detaylı bilgi aktarılmayacaktır. Mahmûd Cemâleddîn el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 562; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü’l-müsennâ, 1941), 1/729; 2/1001, 1123; Abdülbâki Gölpınarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.), 213; Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye*, 250; Mehmed Tâhir, *Ahlak Kitaplarımız* (İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1325), 12; Hasan Aksoy, *Şemseddîn-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Mevlidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983), 3-12.

²¹ Feridun Emecen, “Mehmed III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/407-413; Çınar, *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri*, 35-413.

²² Ahmed Hilmi, *Ziyaret-i Evliya*, haz. Selami Şimşek (İstanbul: Buhara Yayınları, ts), 107-111; Hüseyin Akkaya, *Şemseddin Sivâsî’nin Süleymâniyyesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Fikret Mutlu, *Şemseddin Sivâsî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); İbrahim Yasak, *Sivas Yatırları ve Abdülvehhab Gazi Hazretleri* (Sivas: Seyran Yayınları, 2004), 103-105; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 44-55.

di'nin kaldığı bu mescide gelir. Bir gece yine teheccüd namazı için bu mescide gelen Şirvânî, Recep Efendi'yi uyanık ve lambayı yakmış halde kitapları mü-talaa ederken görür ve bunun üzerine sabahleyin şehrin ileri gelenlerinin bu-lunduğu, bir bahçede yapılan toplantıya Recep Efendi'yi de davet eder. Şir-vânî, Recep Efendi'nin ibadet ve ilme olan düşkünlüğünü takdir ederek "Ey burada hazır bulunanlar! Ben bu küçüğün kitaplarla meşguliyetten büyük bir zevk aldığını ve bu hususta tam bir gayret içerisinde olduğunu gördüm. Çalışma ve gayretiyle bu hâlinin onu pek çok nasiplere nail edeceğini anladım" cümlelerini sarf eder. Ardından Şemseddîn Efendi'ye, "Ey Şemseddin! Bu delikanlıyı gözet. Muhakkak ki o, sana lazım olacak" der. Recep Efendi, Şir-vânî'nin bakış ve sözlerinin bereketiyle yaşının altmışa ulaşmış olmasına, son altı yıldır görmesini zayıflatan bir hastalığa yakalanmasına, eline bir kitap, kalem veya yazacak bir şey almamasına rağmen öğüt ve nasihat günlerinden hiç taviz vermediğini belirtir.²³ Gönlünün genişlediği ve ferahladığı bu hâl üzere Mevlâ'nın emirlerine itâate tam bir teslimiyetle devam ettiğini belirten Recep Efendi, kalbinin sahîh kaynaklığı ve şâhitliğiyle meydana gelen *Necmü'l-hüdâ* adlı risaleyi de bir kâtime yazdırdığını söyler.²⁴

Recep Efendi, Şemsiyye âsitânesindeki görevini sürdürürken 1600 yılında vefat eder ve Sivas Koca Hasan Paşa Câmîi hazîresine defnedilir.²⁵

Velûd bir müellif olan Recep Efendi'nin²⁶ çalışmaya konu olan *Necmü'l-hüdâ fî menâkibi's-şeyh Şemseddîn ebi's-senâ* adlı eseri, Süleymaniye Kütüphanesi

²³ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 52a.

²⁴ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 42b-43b; a.mlf., *Risâle fî usûli'l-Halvetiyye*, 17; Fatih Çınar, "Şems-i Sivâsî'nin Marifet ve Aşk Güneşi: Abdülmecid Şirvanî", *Sultan Şehir* 6/14, (2012), 131-135.

²⁵ Recep Efendi'nin vefat tarihi bazı kaynaklarda 1604 olarak zikredilmiştir. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/176; Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri* (Konya: Ensar Yayınları, 2008), 419. Ancak, tekkede görev yapan isimlerin vefat tarihleri göz önüne alındığında 1600 yılı vefat tarihi olarak daha isabetli görünmektedir. Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvan*, 123; Müstakim-zâde Süleyman Sadeddîn, *Hülâsatü'l-Hediyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, 1082), 23a; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 56.

²⁶ Recep Efendi'nin tespit edilen eserleri şunlardır: *Nûru'l-hüdâ ve İlahiyat Mecmuası* (Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı kitabında zikrettiği bu eserlere ulaşılammıştır. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/176), *Risâle fî usûli'l-Halvetiyye veya Esmâu'l-vusûl* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi Veliyüddin Efendi Bölümü, 1836), 103-111), *Necmü'l-hüdâ fî menâkibi's-şeyh Şemseddîn ebi's-senâ* (*Şems-i Sivâsî Menâkibnâmesi*), ter. Fatih Çınar (İstanbul: Büyüyenay

si, Lala İsmail Kitaplığı No: 694/2'dedir. Arapça olan eser, İstanbul'da 1089/1678'de kaleme alınmıştır. Bu eser, Şemseddîn-i Sivâsî'nin torunlarından H. Şemsi Güneren²⁷ tarafından tercüme edilmiş ve oğlu M. Fatih Güneren²⁸ tarafından gözden geçirilerek yayımlanmıştır.²⁹

Fasıl, hikâye ve fayda gibi başlıklara ayrılarak şekillendirilen *Necmü'l-Hüdâ*, elli altı varaktır. Recep Efendi, eserde Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1165-66), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Yahyâ-yı Şîrvânî, Habîb-i Karamânî, Abdülmecîd-i Şîrvânî³⁰ gibi isimlerden bazı menkabeler aktarmıştır.³¹ Yazma eser kütüphanelerinde yapılan taramalar neticesinde bulunan tek nüshasının sonunda 1089/1678 yılında, Şeyh Mehmed'in oğlu Mehmed Emin (öl. ?) tarafından istinsah edildiği bilgisi yer almaktadır.³² Bu veriler, elimizde bulunan nüshanın müellif nüshası olmadığını göstermektedir.

Receb-i Sivâsî'nin *Necmü'l-hüdâ*'sı Halvetiyye tarikatının ana şubelerinden biri olan Şemsiyye (Sivâsiyye) kolunun müessisi olan Şemseddîn-i Sivâsî'nin hayatı, eserleri, siyâsî ilişkileri, sohbet tarzı, terbiye metodu, mânevî olgunlaşma süreci, üstâdları, halîfeleri ve dönemindeki ilim ve tasavvuf ehline dair içerdiği bilgilerle bu alandaki en temel kaynaktır. Müellifinin Şemseddîn

Yayımları, 2019), 24-170; Fatih Çınar, "Receb-i Sivâsî ve 'Risâle fî usûlî'l-Halvetiyye' Adlı Eseri", *Süfi Araştırmaları* 3/6, (2012), 85.

²⁷ Güneren, *Hidayet Yıldızı*, s.4-5; Cengiz Gündoğdu, "Halvetiyye Tarikatı Şemsiyye Kolu Meşâyîhi ve Şemsi Dergâhı Son Post-nişini: Hüseyin Şemsi Güneren", *Ekev Akademi Dergisi* (2002), 53-70.

²⁸ Müjgân Üçer, "Şemseddin Sivâsî Hazretleri (1520-1597) ve Son Sivâsîlerden Hatıralar", *İlim ve Kültür Tarihinde Sivasîler, Ulusal Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Kavaklıoğlu vd. (Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, ts.) 56-63.

²⁹ Eserin adı *Necm-ül Hüdâ Fî Menâkıb-iş-Şeyh Şems-id-dîn Eb-is-senâ* şeklinde verilmiştir. Hâlbuki çalışmanın adı yazım itibarıyla *Necmü'l-hüdâ fî menâkibi'ş-Şeyh Şemseddin Ebi's-Senâ* şeklinde olmalıydı. Eserin yazarı ise, "*Şeyh Receb-üs Sivâsî*" şeklinde ifade edilmiştir. Doğru yazım şekli "*Şeyh Receb-i Sivâsî*" olmalıydı. Sivâsî, *Hidayet Yıldızı*, 1. Eserde alt başlık olarak *Menâkıbu'ş-Şeyhi'l-Kâmil Şemseddîn-i Sivâsî* ifadesi kullanılmıştır. Eserin müellifi olarak ise "*eş-Şeyh Recep Efendi (Allah onun ruhunu takdis etsin ve bizi onun nefesleriyle bereketlendirsin)*" ibaresi yer almaktadır. Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, Ön Sayfa.

³⁰ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 20b-21a.

³¹ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 24b, 27a, 36b.

³² Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 69a.

Efendî'nin yeğeni, damadı ve halîfesi olması yönüyle dikkat çeken bir çalışmadır. Ayrıca Şemseddîn-i Sivâsî ve Şemsiyye kolu ile ilgili bazı kaynaklarda yer alan farklı bilgilerin tashih edilmesi bakımından da önem arz etmektedir. Örneğin bazı kaynaklarda Şemseddîn-i Sivâsî'nin yirmi ile kırk arasında değişen sayıda eseri olduğundan bahsedilmektedir.³³ Hâlbuki Recep Efendi eserinde, Şemseddîn-i Sivâsî'nin yirmi bir eser kaleme aldığını, eserlerin yazılış gerekçelerini ve zamanlarını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır.³⁴

Necmü'l-hüdâ, Sivas ve bölge tarihiyle ilgili verdiği bilgiler dolayısıyla da dikkate değer bir eserdir. Şöyle ki müellif, o dönemde Sivas'ta yaşayan âlim ve velî zatlara dair bazı bilgiler nakletmiş yine Sivas'ta medfûn bazı âlim ve velî zatlardan bahsetmiş, ayrıca, Sivas'ta meydana gelen ve kendisinin bizzat şahit olduğu bazı önemli olayları da gündeme taşımıştır. Örneğin müellif, Yozgat ve Çorum merkezli başlayan Sivas, Kayseri, Elbistan ve Canik gibi birçok beldeyi etkileyen Karayazıcı isyanına detaylı bir şekilde eserinde yer vermiştir ki onun verdiği bu bilgiler, başta Sivas olmak üzere o dönemde birçok merkezde meydana gelen olayların birinci ağızdan nakledilmiş şekli olması hasebiyle tarihî değer taşıyan ve çalışmayı kıymetlendiren unsurlardır.³⁵

2. Receb-i Sivâsî'nin *Necmü'l-hüdâ* Adlı Eserinde Allah Dostları ve Sözde Velîlere Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi

Receb-i Sivâsî'nin tasavvufî görüşleri, yetiştiği çevrenin üzerindeki tesirini gösteren numuneler olması ve yetiştirdiği insanlar üzerinde tatbik ettiği usullere işaret etmesi bakımından önemlidir.³⁶ Bundan dolayı Halvetî-Şemsî

³³ M. Nâil Tuman, *Tuhfe-i Na'îlî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001), 2/498-499; Gölpinarlı, "Şemsiyye", 422-423; Recep Toparlı, *Şemseddin Sivâsî Divanı* (Sivas: Gurbet Yayınları, 1983), 16-17; Aksoy, "Şemseddin Sivasi", 25-26; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 50-51; Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî*, 66; Fatih Ramazan Süer, *Şemseddîn-i Sivâsî Divânı* (İstanbul: H Yayınları, 2017), 15-21.

³⁴ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 15a-17a.

³⁵ Özden Aydın, "Sivâsî Şeyhlerine Ait Menâkıbnâmelerde Karayazıcı İsyanı", *International Social Sciences Studies Journal* 6/74, (2020), 5467-5469; Çınar, "Halvetî-Şemsî Şeyhlerinden Receb-i Sivâsî ve "Necmü'l-hüdâ fî menâkibi'ş-Şeyh Şemsüddîn Ebü's-Senâ" Adlı Eseri", 77-79.

³⁶ Çınar, "Receb-i Sivasi ve 'Risâle fî usûlî'l-Halvetiyye' Adlı Eseri", 81-90.

pîri Şemseddîn-i Sivâsî'ye dair en temel kaynak olan *Necmü'l-hüdâ'* da Recep Efendî'nin dağınık halde bulunan bazı görüşlerini bir araya getirmenin, bu yolda ilmî ve manevî kişiliği ile derin izler bıraktığı anlaşılan Recep Efendî'nin Halvetî-Şemsî yolunun temel görüşlerini yansıtan fikirlerini bir bütünlük içerisinde serdetmenin önemli olduğu görülmektedir. Receb-i Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ'* da bilgi, varlık, hâl, makâm, şeyh mürîd ilişkisi, cezbe ve Allah dostları gibi birçok konuya değinmiştir. Onun bahsi geçen konulara dair görüşlerinin temel argümanı gerçek manada Hak dostları ve bu konuyu istismar eden zihniyete dair aktarımlarıdır. Bu nedenle bu çalışmada diğer görüşlerine de kaynaklık etmesi bakımından Receb-i Sivâsî'nin Allah dostları ve sözde sûfilerle ilgili görüşlerine ve bu görüşlerin değerlendirilmesine yer verilmiştir.

2.1. Receb-i Sivâsî'nin Allah Dostlarına Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi

Recep Efendi, *Necmü'l-hüdâ'* da Allah dostlarını esmâ ve sıfât ashâbı olarak tavsif eder ve onları, her türlü ilimlere ve çeşitli tecellilere ulaşan Melekût ve Ceberût âlemlerini dolaşan, şükrü kendilerine rehber edinmiş kimseler, olarak tarif eder.³⁷ Eserin ilk cümlelerinde bu bilgilere yer veren Recep Efendi, bu tavrı ile eserini “*Allah dostu olma vasfını kimlerin elde edeceği?*” sorusuna cevap aramak için kaleme aldığı intibahını verir. Yine Recep Efendî'ye göre Allah dostları, sekri tecrübe edip sahva ulaşan böylece temkin ve tasarrufât ehlerinden olan kimselerdir.³⁸ Hakk'ın, doğru ve güvenilir kimseleri dost edineceğini belirten Recep Efendi, Hakk'a dost olmak gibi seçkin bir konumu elde eden Allah dostlarını dost edinenlerin şakî olmayacaklarını ve onlarla bir arada olmanın bereketini göreceklerini söyler.³⁹ Ona göre rahmet ve yağmur Allah'ın dostları vesilesiyle yağmakta, güneş ve ay onlar hürmetine doğmakta, semâ ve toprak canlıları onlar vesilesiyle kuşatmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse Recep Efendi'ye göre Allah dostları, yer ve gökte Hakk'ın eminleridirler.⁴⁰ Allah dostlarının Ceberût âleminin çeşitli tecrübelerini elde edip Hakk'ın ahlâkıyla ahlâklanan, Allah Teâlâ'nın zikriyle kalpleri mutmain olan, çeşitli ibadetlerle bâtınları aydınlandıktan ve kötü huyları iyi huylara dönüş-

³⁷ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ'*, 1a.

³⁸ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ'*, 15a.

³⁹ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ'*, 15a.

⁴⁰ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ'*, 15a-15b.

tükten sonra gönüllerindeki rahatlık ve parlaklık ile gayret sahibi kimseler olduklarını belirtir.⁴¹ Recep Efendî'ye göre, Allah dostlarının gönüllerinde Hakk'ın dışındaki her şey, renkler ve şüpheler kalp aynalarından silinir ve onlar kudsi ruh ile dolaşırlar.⁴²

Receb-i Sivâsî, Hakk'ın dostluğunu elde eden kimselere, Hakk'ın bir lütfu olarak tasarruf yetkisinin verildiği kanaatini de paylaşır. Buna göre Allah dostları, Hakk'ın izniyle diledikleri şeyleri yapma yetkisini sahiptirler. O, Allah dostlarının "Her şeye güç yetiren güç sahibinin yanında güzel bir mevkide kaldılar"⁴³ âyetine muhatap oldukları için bu yetkinin kendilerine verildiği kanaatindedir.⁴⁴ Müellif, Hakk'ın, dostlarına esmâ ve sıfatı ile tecellî ettiğini belirtir. Onların bu tecellîye, hakkıyla cihâd edip mücâhede yaptıkları, çeşitli riyâzetlerle bâtınlarındaki kirleri ve şüpheleri temizleyip zâhirlerini, ilim, sâlih amel ve güzel ahlâk ile süslemiş şahsiyetler oldukları için ulaştıklarını nakleden Recep Efendî'ye göre, bu esmâ ve sıfat tecellîsi dolayısıyla Hak, onların sırlarını yüceltir, gözlerindeki perdeleri kaldırır, vâridât ve ilhâmlar ile onları mükerrem kılar. Bu yakınlık nedeniyle Hakk'ın, dostlarını, "Rableri onları temiz bir içeceklerle kandırdı/suladı"⁴⁵ âyetinde dile getirildiği gibi mahabbet havuzundan kandırdığını söyler. Recep Efendi, evliyâullâhın gayret ve samimiyetleri dolayısıyla Hakk'ın tertemiz sevgi bahçelerinde âşinâlık kokularını zevk ve sürür ile kokladıklarını, böylece onların mânevî sarhoşluğa (sekre) ulaştırıldığını belirtir ve sonrasında Hakk'ın onları bekâ diyarlarında dolaştırdığı bilgisini aktarır.⁴⁶

Recep Efendi, Allah dostlarının sınıflarına da değinir. Buna göre Allah dostlarından bir kısmı insanları tekmil için görevlendirilmiş, enbiyânın en üstünleridir. Bir kısmı ise, daha önce işaret edildiği gibi, esmâ ve sıfat tecellîlerine mazhar olmuş kimselerdir. Yine onlardan bir kısmı *el-İsmü'l-câmi'* denilen kelimelerin en yücesine mazhar olan ve kendilerine ehlü'z-Zât denilen büyük

41 Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 22b.

42 Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 22b-23a.

43 Kamer, 54/55.

44 Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 15b.

45 İnsan, 76/21.

46 Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 15b.

şahsiyetlerdir.⁴⁷ Allah dostlarının, nebilerin büyükleri, esmâ ve sıfat tecellilerine ulaşan ve Zât tecellisine mazhar olanlar şeklinde üç sınıftan bahseden Recep Efendi, onları hallerine göre de bir sınıflamaya tâbi tutar. Buna göre, onlardan hallerine “Celâl” sıfatı galip gelenler vardır ki onlar, Hakk’ın *Celâl* sıfatıyla tecellî ettiği ve kavminin azgınlarına “*Ya Rabbi! Kâfirlerden yeryüzünde bir kişi bile bırakma*”⁴⁸ diyen Hz. Nuh’a, “*Onu ve hazinelerini yerin dibine geçirdik*”⁴⁹ ifadesinde kendisini bulan Hz. Musa’ya ve Amalika ile savaşan Hz. Dâvûd’a benzeyen kimselerdir.⁵⁰ Recep Efendi’ye göre, Allah dostlarından hallerine “Cemâl” sıfatı galip gelenler de vardır. Ona göre, bu kısımdakiler, “*Bana tâbî olan bendendir. Bana âsî olana gelince muhakkak ki sen çok bağışlayan ve merhamet edensin*”⁵¹ âyetinde ifade edilen Hz. İbrahim ve “*Eğer onlara azap edersen onlar senin kullarıdır. Eğer onları bağışlarsan muhakkak ki sen Azîz ve Hakîm olansın*”⁵² âyetinde tecellînin *Cemâl* yönünde olmasını vesîle olan Hz. İsa Rûhullah’a benzeyen gruptadırlar.⁵³ Sivâsî’ye göre bu gruptaki kimseler esas itibariyle nebilerin sonuncusu ve âlemlerin Rabbi’nin sevgilisine benzetilmektedirler. Çünkü Hz. Peygamber (sav), Uhud’da yüzü yarılıp dişi kırılıp da kanı aktığında bile kâfirlere beddua etmemiş, tam aksine şöyle buyurmuştur: “*Ey Halîm ve Gaffâr olan Allahum! Kavmimi hidâyete ulaştır. Onlar bilmiyorlar.*”⁵⁴ Netice olarak belirtmek gerekirse Recep Efendi’ye göre, Allah dostları, ya Hz. Ebûbekir-i Sıddîk gibi *Cemâl* veya Hz. Ömerü’l-Fâruk gibi *Celâl* sıfatlarına mazhar olan kimselerdir.⁵⁵

Receb-i Sivasî, Allah dostlarının nazarlarının iksir-i a’zam ve yakuttan daha kıymetli olduğundan da bahseder. Ona göre, bu nedenle Allah dostlarından gâfil olunmaması ve onlar hakkında şüpheye düşülmemesi gerekir. Yine Recep Efendi’ye göre, Allah Teâlâ, itâat ve bağlılıkla emir ve rızasını umarak kulluk yapan, Allah ile kâim olan ve Allah ile söyleyen kullarına ik-

⁴⁷ Sivasî, *Necmü’l-hüdâ*, 15b.

⁴⁸ Nuh, 71/26.

⁴⁹ Kasas, 28/81.

⁵⁰ Sivasî, *Necmü’l-hüdâ*, 15b-16a.

⁵¹ İbrahim, 14/36.

⁵² Maide, 5/118.

⁵³ Sivasî, *Necmü’l-hüdâ*, 16a.

⁵⁴ Buhari, “Enbiya”, 37.

⁵⁵ Sivasî, *Necmü’l-hüdâ*, 16a.

ram etmektedir.⁵⁶ Bundan dolayı “Üstâd, ulemâ, âbid, zâhid, sâlik, büdelâ ve evtâd” olarak zikrettiği Allah dostlarına düşmanlık etmek, ölmeden önce affedilmişse müstesna, Hakk’ın gazabını gerektiren bir durumdur. O, yukarıda işaret edilen sınıflardan Cemâl sıfatına sahip olan Allah dostlarının kendilerine yapılan haksızlık ve sıkıntılara tahammül edeceklerini ancak ashâb-ı Celâl olanlara yapılan zulüm ve haksızlıkların cezalarını ertelemeyeceklerini söyler.⁵⁷

Recep Efendi, bir hadîs-i kudsiye atıfta bulunarak fenâ tecrübesine ulaşan Allah dostlarının sözlerinin yalan çıkmayacağını ve onların Hakk’ın lütfu ile bazı olağanüstü hallere vesile olabileceklerini de belirtir.⁵⁸ Samimi tevbe, kurbiyyet, yakîn, mahviyyet, bekâ ve mârifetle Hakk’ın dostluğunu elde eden bu kulların işlerinde Hakk’ın onlara vekîl ve onlara yeterli olduğunu söyleyen Recep Efendi, böyle kulların bütün âzâlarından Hakk’ın kudretinin ortaya çıktığını savunur.⁵⁹ Bu görüşüne “(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”⁶⁰ ve “Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah’a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir”⁶¹ âyetlerini delil olarak takdim eden Sivâsî, Allah dostlarının yüce arşın mahremleri, hikmet hazînelerinin ve kadîm ilmin sahipleri ve Hakîm olan Allah Teâlâ’nın tecellilerine vâkıf kimseler oldukları görüşünü zikreder.⁶²

Recep Efendi’nin *Necmü’l-hüdâ*’da, Allah dostları ile ilgili aktarımları genel bir değerlendirmeye tâbi tutulacak olursa onun Allah dostlarını bilgi, varlık ve ahlâkî yetkinlik gibi açılardan ele aldığı söylenebilir. Nitekim o, zikir ve

⁵⁶ Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 21a.

⁵⁷ Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 21b.

⁵⁸ Recep Efendi, işittiği zaman Hakk’ın kelâmıyla Hakk’ı işiten, gördüğü zaman Hakk’ın gözüyle Hakk’ı gören, tuttuğu zaman Hakk’ın eliyle tutan şeklinde Hz. Peygamber’den nakledilen hadîs-i kudsiye (Buhari, “Rikak”, 38) atıfta bulunmuştur. Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 22a.

⁵⁹ Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 23b-24a.

⁶⁰ Enfal, 7/17.

⁶¹ Fetih, 48/10.

⁶² Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 24a.

yoğun ibadetlerle mârifet nurlarının kalplerine dolması sonucunda Allah dostlarının isim, sıfat ve Zât tecellilerine muhatap olmak sûretiyle hakîkî bilgiyi elde eden kimseler olduklarını belirterek onların epistemik olarak gelişim seyirlerine işaret etmiştir. Sivâsî, Allah dostlarının sekr, sahv, temkin, tasarruf, vâridât, ilhâm, esmâ, sıfat ve Zât tecellileri, fenâ, bakâ ve kurbiyyet tecrübeleriyle Melekût ve Ceberût âlemlerini seyirleri dolayısıyla da onların varlık tasavvuru bakımından seyirlerine değinmiştir. Yine Recep Efendi'nin, seyrüsülûk neticesinde Allah dostlarının şükür, doğruluk, güvenilirlik, ilim, salih amel ve Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmaları boyutuyla da ahlâkî yetkinliklerine dikkat çektiği anlaşılmaktadır.

Recep Efendi'nin Allah dostlarının özelliklerine dair *Necmü'l-hüdâ*'da verdiği bilgilerin mensubu olduğu Halvetiyye tarikatının temsilcileri tarafından nakledilen konuya ilişkin genel kanaatlerini yansıttığı görülmektedir. Sözelimi Halvetiyye tarikatının pîr-i sânisî kabul edilen Yahyâ-yı Şîrvânî'nin evliyâullâha dair dile getirdiği görüşler Recep Efendi'ye yol gösterici olmuştur. Şîrvânî, Allah dostlarının basiretleri açık, Allah'tan yardım alan, Allah ile bilen ve Allah ile anlayan, Allah ile yürüyen, müşâhede, hayret, fenâ, şevk, aşk, mahabbet ve zikirle nasiplenen, havf, recâ ve bekâ ile rızıklandırılıp gönül arı olan, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn bilgi düzeyleri ile mârifeti elde eden ve ihlâs ile amel eden kimseler olduklarını söyler.⁶³ Şîrvânî'nin halîfelerinden Habîb-i Karamânî de Allah dostlarının özelliklerini, tıpkı Yahyâ-yı Şîrvânî gibi, seyrüsülûk süreci ve ilâhî hakîkatlere vâsıl olmak sürecinde tevbe, aşk, mahabbet, firkat, vuslat, ilm-i ledün, keşf, temkin, telvin ve mârifet deryası gibi konular etrafında sıralar.⁶⁴

Evliyâullâhın özellikleriyle ilgili benzer değerlendirmeler, Recep Efendi'nin üstâdı Şemseddîn-i Sivâsî'de de söz konusudur. Şemseddîn-i Sivâsî, sûrette bir damla mesâbesinde olan insanının, hakîkatte ummânı kuşatacak

⁶³ Yahyâ Şîrvânî, *Şifâü'l-Esrâr (Sufi Yolunun Sırları)*, haz. Mehmet Rıhtım, (İstanbul: Sufi Kitap, 2014), 86-98.

⁶⁴ Habîb-i Karamânî, *Vuslat-nâme* (Ankara: Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, A/372) 7b, 10a-12b; Mustafa Özağaç, "Habîb-i Karamânî'nin Bilinmeyen Bir Mesnevîsi: Vuslat-nâme", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Fatih Köksal vd. (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/667-676; Fatih Çınar, "Habîb-i Karamânî ve Tasavvufî Düşüncesi", *Tokat Gazi Osman Paşa İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1, (2018), 147-174.

bir değerde yaratıldığını belirtir. O, Hakk'ın varlığında fenâ bulan kimsenin ise ummânda inci-mercân kıymetine ulaşacağını ve bu konumunu ancak fenâ tecrübesiyle idrak edebileceğini söyler:

"Eğërçü katredür sûretde insân/ Nazar kıl nice ummân yaradıldı

*Eğër ummâna taldunsa bilürsün/ Ne görklü dürr ü mercân yaradıldı."*⁶⁵

Yine Şemseddîn-i Sivâsî, Allah dostlarını kendini tanıyan (mârifetü'n-nefs), basîret gözüyle hakîkati temâşâ eden, bedenini Hakk'ın emrine vermiş kimse olarak tanımlar. Ona göre Hak dostları, bu özelliklerinin yanı sıra, kalplerini Hakk'ın tecellilerine hazır hale getiren, tevbe ve tevazu ile nefsinı kıran kimselerdir.⁶⁶ Şemseddîn Efendî'nin bu aktarımı Recep Efendî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerinin özü mesabesinde.

Recep Efendî, Yahyâ-yı Şîrvânî ve Şemseddîn-i Sivâsî gibi isimlerden aldığı bu mirâsı kendinden sonraki kuşaklara aktaran bir sūfidir. Onun Allah dostlarına dair görüşleri, Sivâsiyye kolunun önde gelen isimlerinde karşılık bulmuştur. Sözelimi Abdülmecîd-i Sivâsî'ye (öl. 1049/1639) göre Allah dostu, Allah'ı bilen, Kur'ân, hadîs ve şerîata muhâlif zerre kadar söz, fiil ve itikâdı olmayan, tâate devam eden ve ma'siyetten tamamıyla tevbekâr, Hakk'a hizmette kusurlarını itiraf eden, gamlı ve gönlü kırık olan, şehvet lezzetiyle meşgul olmayan, yüce himmet sahibi, himmetini Hakk'a ve onun rızasına tevcih eden kimsedir.⁶⁷ Abdülmecîd Efendî velâyeti, genel (velâyet-i âmme) ve özel (velâyet-i hâssa) olmak üzere iki sınıfa ayırır ve özel grupta olanları şöyle tavsîf eder: "Bu makâm ekseriyyetle sülûk ehlinin ve âriflerin kâmillerine ve vâsıllarına mahsustur ki sâlik bu makâma fiillerini, sıfatlarını Hakk'ın fiil, sıfat ve Zât'ında yok etmekle ulaşır. Bazılarına göre riyâzet ve mücâhede ile kötü

⁶⁵ Süer, *Şemseddîn-i Sivâsî Divânı*, 272.

⁶⁶ Şemseddîn Efendî, *Divân'ında bu görüşlerini şu şekilde serdetmiştir:*
"Sen seni sanma tehi âlem-i kübrâsun sen/ Dünyâda eşref olan mazhar-ı esmâsun sen
Ma'nide âdem isen 'arş-ı muallâsun sen/ Yırde gökde ne ki var cümleden a'lâsun sen
Gâfil olma gözün aç sen seni insân idegör/ Hem-dem ü ehl-i dil olup tentüni cân idegör." Sivâsî, *Divân*, (Süer), 298; a.mlf., *Mir'âtü'l-ahlâk*, haz. Birgül Tokar (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015), 155, 215-217.

⁶⁷ Abdülmecîd-i Sivâsî, *Dürer-i Akâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 300/1), 67a; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 388.

ahlâkını güzel ahlâka dönüştürenler de velâyet-i hâssadan sayılmışlardır.”⁶⁸ Ayrıca Abdülmecîd Efendi, hadîs-i şerîfe dayanarak, Allah dostlarının fenâ tecrübesine ulaşmalarından dolayı Hakk’ın onların eli, gözü, kulağı ve diğer azaları olduğunu söyler ve Allah dostlarının tasarruflarının bağlı oldukları peygamberlerin kandillerinden kaynaklandığını belirtir.⁶⁹ Görüldüğü gibi Abdülmecîd-i Sivâsî de Recep Efendi gibi Allah dostlarını itikâd, amel ve güzel ahlâk özellikleriyle tavsif etmekte ve onların varlık tasavvuru bakımından eriştikleri konum itibarıyla elde ettikleri kazanımlara da değinmektedir.

Allah dostlarına dair görüş ve değerlendirmelerini, Şemseddîn-i Sivâsî ve Yahyâ-yı Şîrvânî gibi Halvetiyye büyüklerinin görüşleri çerçevesinde Recep Efendi gibi serdeden bir diğer isim Abdülehad Nûrî-i Sivâsî (öl. 1061/1651) Efendî’dir. Nûrî Efendi, Allah dostlarını kalpleri sükûna ermiş, cömert, orta yolu takip eden ve görüldüklerinde Allah’ı hatırlatan kimseler olarak tanımlar.⁷⁰ Yine o, Allah dostlarının dünyaya taalluk eden sıkıntıları önemsemeyen, Allah’tan gelen her şeye boyun eğen rızâ makamına ulaşmış kimseler olduklarını söyler.⁷¹ Nûrî Efendi’nin de şeyhi Abdülmecîd-i Sivâsî ve Recep Efendi gibi isimler kanalıyla Şemseddîn-i Sivâsî ve Yahyâ-yı Şîrvânî gibi Halvetiyye büyüklerinin fikirlerini serdettiği gözlemlenmektedir. Bu usûl ve bilgileri takip eden bir diğer Şemsiyye (Sivâsiyye) şeyhi Mehmed Nazmî (öl. 1112/1701) Efendî’dir.⁷² Nazmî Efendi de Allah dostlarını şeriata bağlı, ahlâkı temizleyip Allah’ın makbul kulu olmuş, ilim ve irfân sahibi kimse olarak tanıtır.⁷³ Yine Nazmî Efendi, tıpkı Recep Efendi gibi, Allah dostlarını niyetini tashîh eden, yapmış olduğu bütün günahlardan tevbe eden ve nefesine muhâlefeti Hakk’a

⁶⁸ Abdülmecîd-i Sivâsî, *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 300/2), 3a; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 388-389.

⁶⁹ Sivâsî, *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*, 5b; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 395.

⁷⁰ Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, *Kasım’l-Mübtediîn bi-Sinâni’s-Sünne* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 1827/2), 3a; Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî*, 392.

⁷¹ Nûrî Efendi, bu düşüncesini şu şiirinde dile getirir: “Velî kâmilleri gör kim kamu hak bilip almışlar/ Cefâdan haz vefâdan haz belâdan haz velâdan haz.” Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, *Dîvân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah, 159), 33a.

⁷² Mehmed Nazmî, *Hediyetü’l-İhvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*, haz. Osman Türer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 108-111.

⁷³ Mehmed Nazmî, *Mi’yâr-ı Tarikat-ı İlâhî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 693), 6b.

kulluk için temel hareket kabul eden kimse olarak takdim eder.⁷⁴ Nazmî Efendî'nin bu usûl ve içerikle Allah dostlarına dair görüşlerini serdetmesi Yahyâ-yı Şîrvânî, Habîb-i Karamânî ve Şemseddîn-i Sivâsî'nin görüşlerini Receb-i Sivâsî, Abdülmecîd-i Sivâsî ve Abdülehad Nûrî Efendilerle aynı usûl ve içerikle kabul ettiğini göstermektedir. Burada Nazmî Efendî'ye kadarki süreçte Receb-i Sivâsî'nin kilit konumdaki isimlerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.2. Receb-i Sivâsî'nin Sözde Sûflere Dair Görüşleri ve Değerlendirilmesi

Recep Efendi, ilâhî tecellilere mazhar olup mânevî seyrin yol göstericisi durumunda olan Allah dostlarının konumlarının zaman zaman istismar edildiğini, bu konum üzerinden dünyalık elde etmek için birtakım hile ve tuzaklara başvuranların olduğunu söyleyerek böyle kimselere karşı insanları uyanık ve temkinli olmaya davet eder.⁷⁵ Receb-i Sivâsî, Allah dostu olabilmenin nesep veya mal sahibi olmak gibi gereklerinin olmadığını, gerçek mânâda Allah dostlarının mânevî sahada yetkin olan ile bu sahada irşâda ihtiyacı olanı ayırt edebilme kabiliyeti ile dünya malına tenezzül etmemek gibi ahlâkî değerlere sahip kimseler olduklarını söyler. Sivâsî, insanların dış görünüşlerine bakarak veya bu adam filan oğlu filandır, gibi neseplerini göz önünde bulundurarak birilerini mürşîd kabul etmeyi câhillik alâmeti olarak zikreder.⁷⁶ Ona göre, etrafına insan toplamaktan hoşlanan, sadaka ile dünya malı elde etmeyi hedefleyen, namaz, oruç ve diğer ibadetlerinde gevşeklik gösteren, yiyip içmekten başka düşünceleri olmayan, güzel elbise, kadın, nazar, zevk ve nefislerinin isteklerini takip ederek hızlı köpeklerle av peşinde koşan kimselerden Allah dostu olmaz.⁷⁷ Recep Efendi, câhil kimselerin, sûretlerine bakıp böyle kimseleri rehber edinmelerini kınar ve mânevîyatta hiçbir karşılığı olmayan böyle kimselere, gayb ilimlerine nüfûz ediyorlar, düşüncesiyle bağlananları eleştirir.⁷⁸

⁷⁴ Nazmî, *Mi'yâr*, 8a-10b.

⁷⁵ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 30b.

⁷⁶ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 30b.

⁷⁷ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 30b-31a.

⁷⁸ Sivâsî, *Necmü'l-hüdâ*, 31b.

Nesep konusunu daha da detaylandıran Recep Efendi, maddî ve mânevî olmak üzere iki türlü nesepten bahseder. Ona göre kişinin kanından gelen nesebî olan evlatları, malına vâris olmak, evlat ve torunlarına bakmak ve nesilden nesle soyunu sürdürmek içindir. Kişinin mânevî evlatları ise her zaman ve zeminde sünnet-i seniyyeyi ihyâ ve irşâd içindirler. Hikmet sahibi oldukları için Allah dostlarının, izlerini sürmeye lâyık olan ve daha fazîletli konumdaki evlatları mânevî takipçileridir.⁷⁹ “Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar”⁸⁰ âyetinde işaret edildiği gibi önemli olan husûsun Allah dostlarının sülbünden değil yolundan gitmek olduğunu vurgulayan Recep Efendi, Hz. Ebûbekir’in vefatına yakın hilâfet görevini oğlu Abdurrahmân’a (r.a) değil Hz. Ömer’e vasiyet etmesinden ve Hz. Ömer’in Abdullah (r.a) gibi donanımlı bir oğlu olmasına rağmen halîfeyi seçmek üzere altı kişilik bir heyete işi bırakmasından hareketle mânevî liyakatin de neseple değil yeterlilikle ilgili bir durum olduğunu söyler.⁸¹

Recep Efendi’nin tasavvufî sistemin işleyişini sekteye uğrattıklarını görek, Allah dostlarının makâmının istismarına yol açtıklarını söylediği sözde sûfilere dair görüşlerini itikâdî, amelî ve ahlâkî sapkınlık başlıklarında toplamak mümkündür. O, niyetlerinin bozuk ve inançlarındaki aşırılıklar dolayısıyla itikâdî sapmaları olduğunu belirttiği sözde sûfilerin, namaz, oruç ve diğer ibadetlerindeki zaafalarını zikrederek onların amelî eksikliklerine ve nefislerinin peşinden koşan bu kimselerin yemek, içmek, kadın, zevk ve dünya malı biriktirmek gibi ahlâkî bozukluklarına dair örnekler vermiştir. Recep Efendi’nin bu fikirleri, üstâdî Şemseddîn-i Sivâsî’nin Sivas’a geldikten sonra kaleme aldığı ilk eseri olan *İrşâdü’l-avâm*’da sahte şeyhlere dair naklettiği verilerin özeti mesâbesindedir. Şemseddîn Efendi, *İrşâdü’l-avâm*’da döneminde gözlemlediği itikâdî, amelî ve ahlâkî sapkınlıkları ve yozlaşmayı nasslar çerçevesinde ele almış ve sözde sûfiler olarak nitelendirdiği sapkın kimseleri ve câhillikleri dolayısıyla onlara tâbî olanları eleştirmiştir.⁸² Şemseddîn Efendi’nin sözde sûfilere dâir *İrşâdü’l-avâm*’da manzûm olarak ve daha detaylı bir

⁷⁹ Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 31b-32a.

⁸⁰ Bakara, 2/269.

⁸¹ Sivâsî, *Necmü’l-hüdâ*, 24b.

⁸² Sivâsî, *İrşâdü’l-avâm*, 52-67.

şekilde dile getirdiği görüşlerinin Recep Efendî' de mensûr olarak aynı karşılığı bulduğu söylenebilir. Şemseddîn-i Sivâsî, sözde sûfilerin nefsânî ve şeytânî birtakım özelliklerinden bahseder. Buna göre sûfî taklidi yapanlar, tıpkı şeytan gibi insanların cehâletinden faydalanıp onları yoldan çıkararak, mânevî yol kesicidirler.⁸³ Onların nefislerinin ibadetlere karşı menfî tavırlarını, dini bilmeyenleri kolaylıkla yoldan çıkarmak vasıflarını ve Hakk'tan uzaklaştırmaya endekslenmiş yapılarını dile getiren Şemseddîn Efendî'ye göre,⁸⁴ sözde sûfiler câhil, çirkin söz sahibi, yalancı ve kendilerine çağırmaları gibi özellikleri dolaşısıyla humâr karakterine sahip kimselerdir.⁸⁵ Ona göre sözde sûfiler, gördükleri rağbetten dolayı kendilerini yol gösterici zanneder ve üzerlerindeki ilgi-den dolayı hakîkati göremezler:

“Er oğlu diye bir câhil humârı/ Bulup şeyh edinirler anı yârî

Geçer mecliste toy gibi kürüdür/ Öper cühhâl elini hoş hoş kırtır

Görür bu rağbeti sanır ki şeyhem/hakikat edemez kel başına em.”⁸⁶

Yine Şemseddîn Efendî'ye göre sözde sûfiler, dünya malı peşinde koşan, kendi menfaatine uygun işler yaptıran, âyet ve hadîse uymayan, yaptıklarını evliyânın yolu diye göstermeye çalışarak gerçek velilere iftira atan, ilim, zühd ve dînî hassasiyetten uzak, hilim, takva ve emaneti olmayan kişilerdir.⁸⁷

Sözde sûfilerin karşılardakilerini aldatan, gözü sapkın, niyeti bozuk, dünyevî kazanç için herkesin kapısını çalan, maddî kazanç için, olmayan bir velâyet iddiasını kullanan bozuk karakterli kimseler olduklarını ifade eden Şemseddîn Efendî, bu kimselerin dinin zâhirine ters davranışlarına örnek olarak onların kadın ve kızlarla tenhada kalıp himmet diye onların ellerini tuttuklarını söyler ve bu davranışlarını eleştirir.⁸⁸ İnsanları kandırmak için “Şunun, bunun oğluyum” diyerek dolaşan bu sahtekârların gerçek mânâda müfsid, müflis ve şeytan oldukları kanaatini paylaşan Sivâsî'ye göre sözde sûfiler, din ehlini yoldan çıkararak, kendileri sapkın oldukları için dînî hassasiyeti olan bazı

⁸³ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 53.

⁸⁴ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 54.

⁸⁵ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 55.

⁸⁶ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 56.

⁸⁷ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 57.

⁸⁸ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 58.

kimseleri de şaşkırtan zararlı kimselerdir.⁸⁹ Şemseddîn Efendi, aldanış tavrı dolayısıyla, kibir ve dünyevî çıkarları için sû-i ahlâk ile donanmış, Kur'ân ve Sünnet'e uymayan bu sözde sûfileri kendilerine rehber edinenlerin ve ne pahasına olursa olsun onlara teslimiyet gösterdiklerini düşünenlerin âciz bir duruma düşmelerini ise şaşılacak bir hâl olarak tasvîr eder.⁹⁰

Şemseddîn-i Sivâsî'nin sözde sûfilere dâir değerlendirmeleri ile aynı başlıklar üzerinden ve benzer içerikle konuyu ele alan Recep Efendi'nin görüşleri arasındaki yakınlık her iki ismin de Serrâc'ın (öl. 378/988) *Lüma'*,⁹¹ Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *Ta'arruf*,⁹² Hucvîrî'nin (öl. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb*,⁹³ Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Risâle*,⁹⁴ Ahmed-i Yesevî'nin (öl. 562/1166) *Fakr-nâme*⁹⁵ ve *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserlerinde⁹⁶ sözde sûfilere dâir sistematik şekilde ele aldıkları, İmâm-ı Gazâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâ*,⁹⁷ İzzeddîn-i Kâşânî'nin (öl. 587/1191) *Misbâhu'l-hidâye ve miiftâhu'l-kifâye*,⁹⁸ Sühreverdî'nin (öl. 632/1234) *Avârifü'l-maârif*,⁹⁹ Necmüddîn-i Dâye'nin (öl.

⁸⁹ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 59. Şemseddîn Efendi, şu beyitlerde bu fikrini daha net bir şekilde ifade etmiştir: "Atanın oğlu ataya uyandır / Ata işlediğin edip diyendir Ataya uymaya akvâl ü ahvâl / Anın oğlu diyilmez böyledir hâl." Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 63.

⁹⁰ Sivâsî, *İrşâdü'l-avâm*, 56.

⁹¹ Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fî Târihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, (İslâm Tasavvufu), ter. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altnoluk Yayınları, 1996), 416-439.

⁹² Muhammed b. İshak Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, ter. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 48.

⁹³ Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, ter. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 83.

⁹⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 61-62.

⁹⁵ Kemal Eraslan, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi* (Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016), 38-39.

⁹⁶ Ahmed-i Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler*, nşr. Kemal Eraslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 140; Musa Kaval, "Ahmet Yesevî'nin Hikmetler'inde Ahir Zaman'ın Sahte Şeyhleri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1, (2019), 8-17.

⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâ Ulu'mi'd-din* (Beirut: Dâru Sader, 2000), 3/495; Bedriye Reis, "Gazâlî'ye Göre Sözde Sûfiler ve Yanılgı Noktaları", *Ekev Akademi Dergisi* 17/55, (2013), 137-150.

⁹⁸ İzzeddîn-i Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miiftâhu'l-kifâye* (Tasavvufun Ana Esasları), çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 226.

⁹⁹ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Gerçek Tasavvuf), ter. Dilaver Selvi (Ankara: Semerkand Yayınları, 2001), 102-128.

654/1256) *Mirsâdü'l-ibâd*,¹⁰⁰ Eşrefoğlu Rûmî'nin (öl. 874/1469 [?]) *Müzekki'n-nüfûs*¹⁰¹ ve Yahyâ-yı Şîrvânî'nin *Şifâü'l-esrâr*'da¹⁰² sözde sûflerin itikâdî, amelî ve ahlâkî sapkınlıklarını detaylı olarak gündeme getirdikleri seyrin takipçileri olduklarını göstermektedir.¹⁰³

Recep Efendi'den sonra da eserlerinde bu konuları işleyen Şemsiyye (Sivâsiyye) temsilcileri olmuştur. Bu anlamda dikkat çeken ilk isim, Recep Efendi'nin vefatının ardından Sivas'taki tekkede (âsitâne)de, sonrasında ise İstanbul'da Şemsiyye yolunu temsil eden Abdülmecîd-i Sivâsî'dir.¹⁰⁴ Abdülmecîd Efendi, mürşid-i kâmillerle ilgili kendisine kadar gelen kadîm söylemi, amcası ve üstâdı Şemseddîn-i Sivâsî çizgisinde ele alır ve onunla aynı usûl ve verilerle konuyu değerlendirir. Abdülmecîd Efendi'ye göre de bir mürşid-i kâmil, görüldüğünde Hakk'ı hatırlatan, sözleri işitildiğinde gönülleri etkileyen, güzel ahlâk sahibi, mütevâzı, şefkatli, cömert, heybetli, îsâr ehli, yumuşak huylu, garabet ehli, sürekli derece kat eden, tevekkül ve kanaat sahibi, sabırlı, âlim, âmil, muttakî, az yiyen, istikâmeti koruyan, tasarruf sahibi, vakarlı, sebatlı, müşâhede ehli ve vuslata ermiş kimsedir.¹⁰⁵ Bu konuda sapkın ve bozuk niyetli kimselere karşı dikkatli olunması için Allah dostlarının sahip olmaları gereken özellikleri zikrederek konuyu ele alan Abdülmecîd-i Sivâsî'nin, tıpkı amcazâdesi Receb-i Sivâsî gibi, şeyhi Şemseddîn-i Sivâsî ile aynı minvalde konuyu gündeme taşıdığı görülmektedir.

Şemseddîn-i Sivâsî'den kendisine intikal eden bu mirası, Receb Efendi ve Abdülmecîd-i Sivâsî gibi, onların sahip olmaları gereken özellikleri sıralaya-

¹⁰⁰ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd (Tasavvuf Yolu)*, ter. Halil Baltacı (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 202-205.

¹⁰¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, (İstanbul: Metin Yayın Dağıtım, 1996), 415-436.

¹⁰² Şîrvânî, *Şifâü'l-Esrâr (Sûfi Yolunun Sırları)*, 348-367.

¹⁰³ Receb-i Sivâsî'nin Allah dostları ve sözde sûflerle ilgili görüşlerini, Şemseddîn-i Sivâsî tesiri ile şekillendiği anlaşılmaktadır. Burada vurgulanmak istenen Receb-i Sivâsî'nin Şemseddîn-i Sivâsî kanalıyla bahsi geçen sûfleri ve eserleri üzerinden meseleyi ele aldığı hususdur. Şemseddîn-i Sivâsî'nin görüşlerini ve izlerini takip ettiği sûfler ve eserleriyle ilgili bkz., Yüksel Göztepe - Fatih Çınar, "Şems-i Sivâsî'nin İrşâdü'l-Avâm Adlı Mesnevîsi Bağlamında Müteşeyyih Kimselere Dâir Görüşleri ve Değerlendirilmesi", *Tasavvur* 7/2, (2021), 1109 - 1144.

¹⁰⁴ Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 57-60.

¹⁰⁵ Abdülmecîd-i Sivâsî, *Mi'yâr-ı Tarîk*, 26a-29b; Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı*, 285-288.

rak ele alan ve eserlerinde aktardığı verilerle Halvetiyye tarikatı ve Şemsiyye yolunun görüşlerini nakleden bir diğer isim de Abdülehad Nûrî Efendî'dir. Nûrî Efendî'ye göre de hakîkî mürşid-i kâmil, mürîd üzerinde etkili olan, Hakk'a vâsıl, kâmil, itikaden düzgün, ilâhî tecellilere mazhar, şeriata riayetkâr, ilmiyle âmil, Hakk'ın emir ve yasaklarına hürmetkâr ve takva üzere yaşayan muhlis bir kimsedir.¹⁰⁶ Nûrî Efendî'nin de dayısı ve kayınpederi Abdülmecîd-i Sivâsî gibi Allah dostlarının sahip olmaları gereken özellikleri zikrederek bu konumu istismar etmek isteyenlere karşı muhataplarını uyardığı fark edilmektedir. Bu usûlle Nûrî Efendî, aslında Abdülmecîd-i Sivâsî kanalıyla Recep Efendî ve Şemseddîn-i Sivâsî gibi yolun önde gelen isimlerinin izini sürdürdüğünü ve Halvetiyye tarikatının bu konudaki genel değerlendirmelerini kabul ettiğini gözler önüne sermektedir.

18. yüzyılın son çeyreğinde ve hemen hemen 19. yüzyılın ortalarına kadar faaliyet yürüten ve Şemseddîn-i Sivâsî'nin torunlarından olan Ahmed-i Sûzî (öl. 1246/1830) ise hakîkî mürşid-i kâmil ile ilgili şunları söyler: "Mürşid, kendisi gibi kâmil bir şeyhten terbiye görmüş olmalı. Rûhânî olarak üstadından ne kadar izin aldıysa sâlikleri oraya kadar terbiye ile meşgul olmalı. Şeyh; murâkabe, fikir ve zikir ehli olmalı. Şeyhin zâhiri de bâtını da şeriata uygun olmalı. Nefis ve şeytanın aldatmasından sâliki alıkoyabilecek bir beceriye sahip olmalı. Şeyh, tahammüllü ve sabırlı olmalı. Şeyh, sâliklerin maddî ihtiyaçlarını da karşılamalı. Buna güç yetiremezse en azından geçimlerini sağlayacak maddî gücü kazanmalarında etkin rol oynamalı. Şeyh, mürîdin huzurunda veya gıyabında zikre devam etmesini sağlayacak tedbirleri almalı. Şeyhin her hareketi dinin aslına uygun olmalı ve şeyh sünnete son derece riayet eden bidatlerden kaçınan birisi olmalı."¹⁰⁷ Sûzî'nin konuya ilişkin değerlendirmele-

¹⁰⁶ Nurî, *Dîvân*, 66b; Nazmî, *Hediyetü'l-ihvân*, 233, 251, 271-27; Baz, *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî*, 352-359.

¹⁰⁷ Ahmed-i Sûzî, *Sülûknâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldi, 63), 120a-121b. Sûzî, Allah dostları ve sözde sâfilere bahsi geçen eserinde manzûm olarak şöyle tavsif eder:

"Şeyh öyle gerek-kim ola şer' üzre efâli/ Ankâ gibi münezzel ede ızz-i muâli
Zâhirde ol zühd-i ibâdetle meşgul/ Bâtında Hakkıyla ola hasb-ı hâlî
Hem ola kuvvet-i kudsiyyeye mâlik/ Bir himmetle eyleye kal'-i cinânı
Sâlikleri gaybette ede hıfz-ı harâset/ Ref' ede gönüllerde olan dâ-ı vebâli
Keşf eyleye sâliklere ahvâl-i sülûkü/ Feth eyleye tâliplere ebvâb-ı tevâlî

ri, büyük dedesi Şemseddîn-i Sivâsî ile usûl ve içerik bakımından büyük oranda bir benzerliğe sahiptir. Bu benzeşmenin Recep Efendi, Abdülmecîd-i Sivâsî ve Abdülehad Nûrî-i Sivâsî gibi isimler vâsıtasıyla söz konusu olduğu da görülmektedir.¹⁰⁸

Sonuç

Halvetiyye tarikatının bilgi ve varlık tasavvurunu etkin bir şekilde temsil eden ve bu tarikatın ana şubelerinden biri olan Şemsiyye kolu Sivâsîler şeklinde tanınan birçok isimle tesir alanlarını genişletmiştir. Şemseddîn-i Sivâsî ile büyük bir tesir sahasına ulaşan Şemsiyye kolu, özellikle Yahyâ-yı Şirvânî'den aldıkları düşünce ve aksiyon adımlarını Abdülmecîd-i Sivâsî, Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Abdülbâkî Sivâsî, Mehmed Nazmî Efendi ve Ahmed-i Sûzî gibi isimlerle daha da yaygın ve tesirli bir şekle büründürmüşlerdir. Şemsiyye kolunun gerek Şemseddîn Sivâsî'nin gerekse Halvetiyye büyüklerinin görüş ve kabullerinin yaygınlık kazanması, ilmî ve sûfî çevrelerde gündem olması sürecinde etkili olan isimlerden biri Receb-i Sivâsî'dir. Recep Efendi, Şemseddîn-i Sivâsî'nin doğumu, yetişmesi, ilmî faaliyetleri, tarıkata intisabı, şeyhleri, halifeleri, eserleri ve Eğri Seferî'ne katılması ile ilgili en temel eser niteliğinde olan *Necmü'l-hüdâ* adlı çalışmasının satır aralarında hayatın anlamına ve mânevî seyrin keyfiyetine dair dile getirdiği düşünceleriyle bu tesirini hissettirmiştir. Receb-i Sivâsî'nin Allah dostları ve sözde velîlere dair değerlendirmeleri, bu tesirini net bir şekilde gözler önüne seren iki konu başlığıdır. Recep Efendi'nin *Necmü'l-hüdâ*'da hakîkî Allah dostlarının özelliklerine dair sıraladığı özellikler ve buna mukâbil Allah dostlarının mertebelerini istismar etmek isteyenlerin karakteristik yapılarına dair analizleri amcası ve

*Şeyhlerden olup nispet-i irfâna müselsel/ Esmâ-ı tarîkatta ola fazl-ı kemâlî
Hakk'a ola kurb-ı velâyetle mukarreb/ Halka ola tâc-ı hilâfetle âlî
Me'zân ola ol terbiye rûh-ı nebîden/ Te'bîd ola enbâ-ı kerâmetle bu hâlî
Ger olmasa bu sıfatlar bir şeyhte suçtur/ Elinde olu hükm-i meşihattan o hâlî
Mekr-i ol sâlik-i billâh gayette hulusâdır/ Dâimâ Hakk'a nazarla ala feyz-i kemâlî
Lâk-i müşkil olur bu hâliyle hizmet/ Korkarım dû cihânda hüsranda ola hâlî
Tarîk-i telkîn bir sâlik-i Hak Tealâ'ya/ Sülûk murâd etse ve ehliüllâh yollarına
Girip dû cihânda ber murâd olayım/ Dese lâzımdır ki evvelâ bir şeyh-i kâmil." Sûzî, Sülûknâme, 122a.*

¹⁰⁸ Yüksel Göztepe, "Ahmed Sûzî'nin Sülûknamesi", *Sivaslı Sûffî Şair Ahmed Sûzî ve Dönemi*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Buruciye Yayınları, 2012), 281-282.

şeyhi Şemseddîn-i Sivâsî ve onun kanalıyla birçok sûfinin kabullerini yansıtmaması bakımından önem arz etmektedir. Recep Efendi, Şemseddîn-i Sivâsî'nin gerçek Allah dostları ve sözde sûfilere dair benimsediği fikirleri, aynı usûl ve verileri kullanarak ifade etmiştir. Recep Efendi, Serrâc, Hucvirî, Kuşeyrî, Kelâbâzî, Ahmed-i Yesevî, İmâm-ı Gazzâlî, Necmüddîn-i Dâye, Sühreverdî, Eşrefoğlu Rûmî Yahyâ-yı Şirvânî ve Habîb-i Karamânî gibi birçok sûfinin bahsi geçen konularla ilgili değerlendirmelerinden Şemseddîn-i Sivâsî'ye intikal eden mirasın kendisinden sonraki nesillere aktarılması noktasında kilit rol üstlenmiştir. Receb-i Sivâsî, üstadında olduğu gibi, Allah dostlarının ve sözde velilerin vasıflarını dile getirirken itikâdî, amelî ve ahlâkî vasıfları üzerinden meseleyi ele almış ve kendisinden sonra bu sistematik içerisinde konunun ele alınmasında etkili olmuştur. Ayrıca Recep Efendi, "Allah dostu olma vasfını kimlerin elde edeceği?" sorusuna cevap aramak için kaleme aldığı anlaşılan eserinde hakîkî Hak dostlarını epistemik ve ontolojik boyutları itibarıyla da değerlendirmiştir. Recep Efendi, bu yaklaşımı ile birlikte örneklem, kıyaslama, âyet ve hadîslerle konuları temellendirme, sahabe hayatından ders çıkarma, kendinden sonra meselenin daha detaylı ve uzun süreli tartışılmasına zemin hazırlama, aldanmışlık psikolojisine eleştiriler yönelme, zâhir ve bâtın dengesini gözetmeye dair uyarılarıyla meseleyi bütüncül bir bakış açısı ile ele almıştır. Receb-i Sivâsî'nin, layık olmadıkları halde nesep ve dünya malına sahip olmak gibi özellikleri dolayısıyla Allah dostu vasfını istismar edenlere ve böyle kimselere kanarlara Allah dostunun ilmî ve irfânî yetkinlik ile elde edilecek bir konum olduğunu hatırlatması ve her dönemde insânî bir zaaf olarak ortaya çıkan böyle bir yanlıya dikkat çekmesi, insan psikolojisi üzerindeki derin bir analizin de göstergesi mesabesindedir.

Recep Efendi'nin Allah dostları ve sözde sûfilere dair değerlendirme usûlleri ve kabulleri, Abdülmecîd-i Sivâsî, Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Mehmed Nazmî Efendi ve Ahmed-i Sûzî gibi birçok Şemsiyye (Sivâsiyye) temsilcisi tarafından meselelerin canlı bir şekilde ele alınması ve gündemde tutulmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum Recep Efendi'nin Şemsiyye kolunun görüşlerinin sonraki kuşaklara aktarılması noktasındaki kilit şahsiyetlerden biri olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- Akkaya, Hüseyin. *Şemseddin Sivasî'nin Süleymâniyyesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Akpınar, Muhammet Raşit. *Kadıızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2019.
- Aksoy, Hasan. *Şemseddîn-i Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Mevlidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1983.
- Aşkar, Mustafa. "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1999), 39/536-563.
- Aksoy, Hasan. "Şemseddin Sivasî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydın, Özden. "Sivâsî Şeyhlerine Ait Menakıbnâmelerde Karayazıcı İsyanı". *International Social Sciences Studies Journal* 6/74, (2020), 5467-5469.
- Baz, İbrahim. *Abdülehad Nûrî-i Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Baz, İbrahim. *Kadıızâdeliler Sivâsîler Tartışması*. İstanbul: Otto Yayınları, 2019.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Çınar, Fatih. "İsmail es-Sivasî ve Süfîlerin Raks/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1, (2009), 341-358.
- Çınar, Fatih. "Şems-i Sivasî'nin Marifet ve Aşk Güneşi: Abdülmecid Şirvanî". *Sultan Şehir* 6/14, (2012), 131-135.
- Çınar, Fatih. "Receb-i Sivasî ve 'Risâle fî usûli'l-Halvetiyye' Adlı Eseri". *Sûfî Araştırmaları* 3/6, (2012), 81-100.
- Çınar, Fatih. "Halvetî-Şemsî Şeyhlerinden Receb-i Sivâsî ve "Necmü'l-hüdâ fî menâkibi'ş-Şeyh Şemsüddîn Ebü's-Senâ" Adlı Eseri". *Sûfî Araştırmaları* 9/18, (2018), 77-79.

- Çınar, Fatih. "Habîb-i Karamânî ve Tasavvufî Düşüncesi". *Tokat Gazi Osman Paşa İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1, (2018), 147-174.
- Çınar, Fatih. *Şemseddîn-i Sivâsî ve Tasavvufî Görüşleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Çınar, Fatih. "Şemseddîn-i Sivâsî'nin Sırrı: Receb-i Sivâsî ve Şemseddîn-i Sivâsî İle Münasebeti", *Somuncu Baba* 263, (2022), 48-52.
- Dâye, Necmeddîn. *Mirsâdü'l-İbâd (Tasavvuf Yolu)*. ter. Halil Baltacı. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Emecen, Feridun. "Mehmed III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/407-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Eraslan, Kemal. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Gazâlî. *İhyâu Ulûmi'd-din*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları, ts.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. "Şemsiyye". *İslâm Ansiklopedisi*. 11/422-423. İstanbul: MEB Yayınları, 1970.
- Göztepe, Yüksel. "Ahmed Sûzî'nin Sülûknamesi". *Sivaslı Sûfî Şair Ahmed Sûzî ve Dönemi*. 281-295. ed. Alim Yıldız. Sivas: Buruciye Yayınları, 2012.
- Göztepe, Yüksel -Çınar, Fatih. "Şems-i Sivâsî'nin İrşâdü'l-Avâm Adlı Mesnevîsi Bağlamında Müteşeyyih Kimselere Dâir Görüşleri ve Değerlendirilmesi". *Tasavvur* 7/2, (2021), 1109-1144.
- Gündoğdu, Cengiz. *Bir Türk Mutasavvıfı: Abdülmecid Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Gündoğdu, Cengiz. "Halvetiyye Tarikatı Şemsiyye Kolu Meşâyîhi ve Şemsî Dergâhı Son Post-nişini: Hüseyin Şemsi Güneren". *Ekev Akademi Dergisi* (2002), 53-70.
- Hilmi, Ahmed. *Ziyaret-i Eoliya*. haz. Selami Şimşek. İstanbul: Buhara Yayınları, ts.

- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. ter. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
- Hulvî, Mahmûd Cemâleddîn. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*. haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Karamânî, Habîb. *Vuslat-nâme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Kütüphanesi, A/372.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Kaval, Musa. "Ahmet Yesevî'nin Hikmetler'inde Ahir Zaman'ın Sahte Şeyhleri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1, (2019), 8-17.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. ter. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Mutlu, Fikret. *Şemseddin Sivasi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Düşüncesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Nazmî, Mehmed. *Mi'yâr-ı Tarîkat-ı İlâhî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 693.
- Nazmi, Mehmed. *Hediyyetü'l-İhvân*. haz. Osman Türer. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.
- Nazmi, Mehmed. *Hediyyetü'l-İhvân (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat)*. haz. Osman Türer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Özağaç, Mustafa. "Habîb-i Karamânî'nin Bilinmeyen Bir Mesnevîsi: Vuslat-nâme". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 1/667-676.ed. M. Fatih Köksal vd. Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Özköse, Kadir. "Osmanlı Devleti Döneminde Sivas'ın Tasavvufî Kültür Yapısı". *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*. 2/44-67. ed. Şeref Boyraz. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Özköse, Kadir. *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. Konya: Ensar Yayınları, 2008.
- Reis, Bedriye. "Gazâlî'ye Göre Sözde Sûfiler ve Yanılgı Noktaları". *Ekev Akademi Dergisi* 17/55, (2013), 137-150.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Müzekki'n-nüfûs*. İstanbul: Metin Yayın Dağıtım, 1996.
- Sadeddîn, Müstakim-zâde Süleyman. *Hülâsatü'l-Hediyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, Şer'iyye, 1082.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc. *el-Lüma' fî Târihi't-tasavvufi'l-İslâmî (İslâm Tasavvufu)*. ter. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sivâsî, Abdülehad Nûrî. *Kasmu'l-Mübtediîn bi-Sinâni's-Sünne*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddîn Efendi, 1827/2.
- Sivâsî, Abdülehad Nûrî. *Dîvân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah, 159.
- Sivasî, Abdülmecid. *Letâifü'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 255.
- Sivasî, Abdülmecid. *Dürer-i Akâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 300/1.
- Sivasî, Abdülmecid. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtiha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 300/2.
- Sivâsî, İbrahim. *Şerhu risâle fî ilmi âdâbi'l-bahs*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, 6175.
- Sivâsî, İbrahim. *Mecmûatü kasâid fî medhi şeyhu'l-İslâm Feyzullah Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2843.
- Sivâsî, İbrahim. *Şerhu adâbu'l-Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, 281.

- Sivâsî, İbrahim. *Hâşiye alâ şerhi Taşköprü-zâde alâ âdâbi'l-münâzara*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3031.
- Sivâsî, İbrahim. *Risâle fî mebâhîsu't-ta'rîf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 658.
- Sivâsî, Recep. *Necmü'l-hüdâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Kitaplığı, 694/2.
- Sivâsî, Recep. *Risâle fî usûli'l-Halvetiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi Veli-yüddin Efendi Bölümü, 1836.
- Sivâsî, Recep. *Hidayet Yıldızı Şemseddin Sivâsî'nin Menkıbeleri*. ter. H. Şemsi Güneren. İstanbul: Seçil Ofset, ts.
- Sivâsî, Recep. *Necmü'l-hüdâ fî Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddîn Ebi's-senâ (Şems-i Sivâsî Menâkıbnâmesi)*. ter. Fatih Çınar. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Sivâsî, Şemseddîn. *Mir'âtü'l-ahlâk*. haz. Birgül Toker. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2015.
- Sûzî, Ahmed. *Sülûknâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Osman Huldi, 63.
- Süer, Fatih Ramazan. *Şemseddîn-i Sivâsî Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Avârifü'l-maârif (Gerçek Tasavvuf)*. ter. Dilaver Selvi. Ankara: Semerkand Yayınları, 2001.
- Şirvânî, Yahyâ. *Şifâü'l-Esrâr (Sufi Yolunun Sırları)*. haz. Mehmet Rıhtım. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
- Tahir, Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. 4 Cilt. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Tahir, Mehmet. *Ahlak Kitaplarımız*. İstanbul: Necmi İstikbâl Matbaası, 1325.
- Toparlı, Recep. *Şemseddin Sivâsî Divanı*. Sivas: Gurbet Yayınları, 1983.
- Tuman M. Nâil. *Tuhfe-i Na'îlî Divân Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*. 2 Cilt. haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı. Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2001.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Üçer, Müjgân. "Şemseddin Sivâsî Hazretleri (1520-1597) ve Son Sivâsîlerden Hatıralar". *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler, Ulusal Sempozyum Tebliğleri*. 56-63. ed. Osman Kavaklıoğlu vd. Sivas: Kemaleddin İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, ts.

Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. 5 Cilt. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Vicdani, Sadık. *Tarikatlar ve Silsileleri*. haz. İrfan Gündüz. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.

Yasak, İbrahim. *Sivas Yatırları ve Abdülvehhab Gazi Hazretleri*. Sivas: Seyran Yayınları, 2004.

Yesevî, Ahmed. *Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler*. nşr. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Yörükân, Y. Ziya. *Müslümanlık ve Kur'ân-ı Kerim'den Âyetlerle İslam Esasları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 277-308

Ahmed el-Çâpderdî'nin Usûl Düşüncesinde İhtilaflı Deliller Controversial Evidences in The Usûl Thought Of Aḥmad Al-Chârpardi

Davut EŞİT

Doç. Dr, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD,
Assoc. Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University,
Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
davutesit@yyu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1366-4650

DOI: 10.47424/tasavvur.1448672

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Nisan / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Eşit, Davut. "Ahmed el-Çâpderdî'nin Usûl Düşüncesinde İhtilaflı Deliller". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 277-308.
<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1448672>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Ahmed el-Çârperdî (ö. 746/1346), müteahhirîn dönemi Şâfi'î fakihlerinden biridir. Sonradan yerleştiği ve hiç ayrılmadığı Tebriz'de hayatını öğrenci yetiştirme ve eser telif etmeye adanmıştır. el-Kâdî Beydâvî'nin (öl. 685/1286) en seçkin öğrencisi olarak kabul edilen Çârperdî, Beydâvî'nin fıkıh usûlünde kaleme aldığı ve son derece muhtasar olan *Minhâcu'l-vuşûl* adlı eserine *es-Sirâcu'l-vehhâc* adında bir şerh kaleme almıştır. Muteahhirîn dönemi fıkıh usûlünün temel özelliklerinden bir tanesi, meselelerin ve delillerin kelâm, mantık, cedel ve münazara terminolojisi ile kurgulanmasıdır. Çârperdî de Beydâvî'nin muhtasar olarak ele aldığı meseleleri ve delilleri, dönemin fıkıh usûlü anlayışı temelinde tartışmaktadır. Araştırmanın amacı ittifak edilen deliller olarak adlandırılan Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyâsın dışında kalan ve hücciyeti konusunda ihtilaf edilen delilleri merkeze alarak Çârperdî'nin usûl düşüncesini, etkilendiği usûlcüleri ve usûl tartışmalarında kullandığı yöntemi tespit etmektedir. Türkiye'de Çârperdî ile ilgili TDV *İslâm Ansiklopedisi* ve *İslam Düşünce Atlası* başta olmak üzere sınırlı sayıda birkaç araştırmanın olması, çalışmanın Çârperdî'ye dair usûl merkezli araştırmaların artmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler Fıkıh Usûlü, Beydâvî, Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, İhtilaf Edilen Deliller

Abstract

Ahmad al-Chârpardî (d. 746/1346), Shâfi'î jurist, was one of the scholars of the period of *mutakhhkirîn*. He dedicated his life to teaching students and composing works, settling in Tabriz where he remained for the rest of his life. Recognised as one of the most distinguished students of al-Qâdî Batdawî (d. 685/1286), al-Chârpardî wrote a commentary on al-Baydawî's concise work on *uşûl al-fiqh* entitled *Minhâj al-wuşûl*, which he called *al-Sirâj al-wahhâj*. One of the fundamental characteristics of *uşûl al-fiqh* of the *mutaakhhkirîn* period is the structuring of issues and evidence using the terminology of theology, logic, dialectics and disputation. Based on the systematic approach of al-Baydawî's work and the understanding of *uşûl al-fiqh* of his time, al-Chârpardî discusses the issues and evidence that al-Baydawî succinctly addressed. The aim of the study is to determine Chârpardî's methodology in jurisprudential

thought, the scholars who influenced him, and the method he employed in jurisprudential debates by focusing on the evidence that falls outside the unanimously agreed upon evidence, which includes the *Qur'ân*, *Sunna*, *ijmâ'*, *qiyâs* and is subject to debate as to its validity. The limited number of studies on al-Chârpardî in Türkiye, such as those found in the *TDV İslam Ansiklopedisi* and the *İslam Düşünce Atlası*, this study is seen as contributing to an increase in research focusing on Chârpardî's jurisprudential thought.

Keywords: Uşûl al-Fiqh, al-Baydâwî, al-Chârpardî, *al-Sirâj al-wahhâj*, Controversial Evidences

Giriş

Günümüzde Ahmed el-Çârperdî'nin biyografisine ilişkin yapılan yeterli düzeydeki araştırmalardan dolayı onun hayatına ve eserlerine kısaca temas edilecektir. Adı, Faḥruddîn Aḥmed b. el-Ḥasen b. Yûsuf ('Alî) el-Çârperdî olarak kaydedilmektedir.¹ 664/1265 yılında günümüzde Karabağ sınırlarına denk gelen bir bölgede yer alan Arran/Errân yöresindeki Çarperd kalesinde doğmuştur.² Daha sonra Tebriz'e yerleşmiş orada 746/1346 yılında vefat etmiştir.³ Vefat edene kadar, Tebriz'den hiç ayrılmamıştır.⁴

¹ Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi Subkî, *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, ed. Maḥmûd Muḥammed Tanâhî - 'Abdulfettâh Muḥammed el-Ḥulv (Kâhira: Maṭba'âtu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 9/8; Ebu's-Şıdk Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ömer İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyye* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987), 3/11; İsnevî, onun babasının adını el-Huseyn olarak kaydetmektedir. Ebû Muḥammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥasen el-İsnevî, *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1987), 1/189; Onun dedesinin adının Yûsuf değil, Ali olduğunu ilişkin değerlendirmeler için Bk Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 45.

² Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 45/52; Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/230-231.

³ İsnevî, *Ṭabakât*, 1/189; Ebû Haḫs Sirâcuddîn Ömer b. 'Alî b. Aḥmed İbnu'l-Mulakḫın, *el-'Aḫdu'l-muzḫeb fî ṭabakâti ḫameleti'l-mezḫeb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî - Seyyid Mehennâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 406.

⁴ Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 57.

Çârperdi'nin ilmi kariyeri hakkında yeterince bilgi yoktur. Ancak ilim ehli bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kâdi Şuhbe (d. 874/1470), Çârperdi'nin dedesi Yûsuf'un ('Alî'nin)⁵ Tebriz bölgesinin önemli âlimlerinden olduğunu ve ömrünü öğrenci yetiştirme ve eserler yazmakla geçirdiğini belirtmektedir.⁶ Çârperdi'nin oğlu İbrâhîm el-Çârperdi de bu ailede yetişen önemli âlimlerden biridir.⁷ Kaynaklarda Beydâvî ve Nizâmuddîn et-Tûsî (öl.?) hocaları olarak ön plana çıkmaktadır.⁸

Subkî (öl. 774/1370), Çârperdi'yi erdemli, dindar, mütefennin (üstad, birçok alanda mahir), devamlı bir şekilde ilimle ve talebe yetiştirmekle meşgul olan biri olarak tanıtmaktadır. Onun için kullandığı "Şeyhu'l-İmâm" lakabı, Çârperdi'nin birçok otorite öğrenci yetiştirdiğini göstermektedir.⁹ Nuruddîn el-Erdebilî (öl. 749/1348)¹⁰ ve Bedruddîn Muhammed b. 'Abdirrahim el-Ömerî (öl. 881/1408)¹¹ dışında birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹²

Tarihi kaynaklarda, Çârperdi'nin eserleri arasında özellikle birkaç tanesi ön plana çıkmaktadır.¹³ Bunlar Beydâvî'nin fıkıh usûlünde yazdığı *Minhâc'ın şerhî*, Kazvinî'nin (öl. 665/1266) Şâfi'î fıkıhında yazdığı *el-Hâvi's-sağîr'*in şer-

⁵ Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 45.

⁶ Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 53.

⁷ İbrâhîm el-Çârperdi hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 39-45.

⁸ İbnu'l-Mulâkkin, *el-'Akdü'l-muzheb*, 400; Şener, "Çârperdi", 8/230-231; Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 54-56.

⁹ Subkî, *Tabakât*, 9/8.

¹⁰ İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakât*, 3/11; Nuruddîn Ebû Muhammed Ferac b. Muhammed b. Ahmed b. Ebi'l-Ferac el-Erdebilî, tebrizde akli ilimleir okudu ve Çârperdi'nin yanında yetişti. Beydâvî'nin *Minhâc'*ına nefis bir şerh yazmıştır. Şam bölgesindeki medreselerde dersler vermiştir. hicri 749 yılında şehit olarak vefat etmiştir. Bk. İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakât*, 3/46-47.

¹¹ Çârperdi'nin öğrencisidir. Ona ait *el-Muğni'*yi şerh etmiştir. Metinle memzuc olan bir şerh olup, "Muğni'l-Ekrâd" olarak bilinmektedir. Bk. Hayruddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fârs Ziriklî, *el-A'lâm kâ'm'usu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikin* (y.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/201.

¹² Öğrencileri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 59-65.

¹³ Osman Said Evdüzen, "Çârperdi", *İslam Düşünce Atlası* (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 3/1040-1143.

hi¹⁴, İbnu'l-Hâcib'in sarf ilmine dair yazdığı *eş-Şâfiye'*sinin şerhi ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsir ilminde kaleme aldığı *el-Keşşâf*'ına dair yazdığı haşiyedir.¹⁵ Subkî meşhur olan *el-Keşşâf* haşiyesini defalarca okuduğunu belirtmektedir.¹⁶ Ayrıca o, Çârperdî ile 'Âdududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) arasındaki ilmi tartışmalarını içeren yazışmalarını aktarmaktadır.¹⁷

“Şârihu Beydâvî” olarak bilinen¹⁸ Çârperdî, Beydâvî'nin en meşhur ve en gözde öğrencisi olup, Tebriz'de ondan yaklaşık olarak on yıl ders almıştır.¹⁹ Çârperdî, Beydâvî'nin *Minhâc'*ını şerh ederken *Minhâc'*ın tertibine göre Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyâs delillerinden sonra hücciyeti ihtilafı delilleri ele almaktadır.²⁰ Beydâvî'nin delil sistematiğinde hücciyeti konusunda ittifak edilen deliller ve ihtilaf edilen deliller olmak üzere ikili bir sınıflama vardır. Bu sistemde ihtilafı delilleri ise makbul deliller ve merdûd deliller olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.²¹ Beydâvî'nin ihtilafı deliller sınıflaması büyük ölçüde Faḥruddîn er-Râzî'ye (öl. 606/1210) dayanmaktadır. Râzî, müctehidlerin şer'î deliller arasında hücciyeti konusunda ihtilaf ettikleri delilleri ele aldığı *Maḥşûl'*un son bölümde Beydâvî'nin makbul ve merdûd olarak sistemleştirdi-

¹⁴ Bu şerh Çârperdî tarafından tamamlanmamıştır. Bk. İbnu'l-Mulaḥḥîn, *el-'Akdu'l-muzheb*, 46.

¹⁵ Subkî, *Ṭabakât*, 9/9; İbnu'l-Mulaḥḥîn, *el-'Akdu'l-muzheb*, 496; İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabakât*, 3/310.

¹⁶ Subkî, *Ṭabakât*, 9/9.

¹⁷ Subkî, *Ṭabakât*, 10/47-52; Çârperdî'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası* (Ankara: İksad Publishing House, 2020); Mahmut Tekin, “el-Muḡnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstihâd Ettiği Şiirler”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 662-663; Ahmet Tekin, “Çârperdî'nin el-Muḡnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri”, II. *Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. Gökhan Ofluoğlu vd. (Mardin: İksad Yayınevi, 2019), 285-286; Çârperdî ve İcî arasındaki tartışma için bk. Abdullah Bilin, “İcî İle Çârperdî Arasındaki Tartışma ve Arka Planı”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/2 (Aralık 2019), 1-16.

¹⁸ Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 55.

¹⁹ Mustakim Arıcı, “Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 68; Abdullah Bilin, *İbrahim el-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*, 55.

²⁰ Faḥruddîn Ahmed b. Tâcuddîn es-Sa'id el-Hasen b. 'Alî Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Riyâd: Dâru'l-Mi'râcu'd-Duveliyeye, 1998), 2/983-984.

²¹ Ebû Sa'id (Ebû Muhammed) Nâşiruddîn 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Minhâcu'l-voşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 171-175.

ği delillerin her birini birer mesele şeklinde ele almaktadır.²² Çârperdi de Beydâvî'nin sistemini takip etmektedir.²³

1. Makbul Deliller

Çârperdi'ye göre makbul deliller asıl delili, istishâb, istikrâ', görüşler arasında en aza tutunma, el-munâsibu'l-mursel ve delilin yokluğu olmak üzere altı kısımdır.²⁴

1.1. Asıl Delili

Çârperdi, asıl delilindeki (*el-kavlu bi muқтаda'l-asl*)²⁵ "aslı", zarurî durumlar hariç değişiklik göstermeden devam eden delâlet olarak tanımlamaktadır. Onun aktarımına göre, faydalı olan şeylerde asıl olanın mubâhlık, zararlı olan şeylerde ise asıl olanın haramlıktır.²⁶ Râzî'nin bu delil kapsamında ifade ettiği üzere, önemli olanın şeriat geldikten sonra fiillerin hükmünde asıl olanın ne olduğu ile ilgilidir.²⁷

a. Faydalı Olan Şeylerde Asıl Olan İbâhadır

Çârperdi'nin, faydalı olan şeylerde asıl olanın ibâhâ olduğuna ilişkin yer verdiği deliller, Beydâvî'nin *Minhâc'* da kısaca zikrettiği delillerdir. Beydâvî'nin bu delilleri ise Râzî tarafından delâlet yönü uzun bir şekilde tartışılmaktadır.²⁸ Bu deliller ise şunlardır:

• “ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ”-De ki: “Allah'ın kulları için yarattığı süsü, temiz ve iyi rızıkları kim haram kıldı?”...²⁹

²² Faḥruddîn Muḥammed b. Ömer b. el-Huseyn Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uşûl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999), 2/468-512.

²³ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/983-1010.

²⁴ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/983-1014.

²⁵ Bu yöntemin “asıl delili” olarak adlandırılması için bk. Hasan Hacak-İmam Rabbani Çelik, “Kâdî Beydâvî'nin Usûl Düşüncesi”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 327.

²⁶ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/983.

²⁷ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/469; Hasan Hacak - İmam Rabbani Çelik, “Kâdî Beydâvî'nin Usûl Düşüncesi”, 327.

²⁸ Karşılaştırma için bk. Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uşûl*, 2/468-473; Beydâvî, *Minhâc*, 171; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/983-987.

²⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Mart 2024), el-A'râf 7/32.

Çârperdî, bu ayetin, Allâh'ın kulları için yarattığı ziynetleri haram kılanları inkâr etme maksadı taşıdığını belirtmektedir. Ona göre ilgili ayet, Allâh'ın yarattığı ziynetleri haram kılanlara inkar etme maksadını taşıyorsa, o halde Allâh'ın yarattığı ziynetlerin kullar için mubâh olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁰

- “أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتِ-İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır...”³¹

Çârperdî bu ayeti zikretmekle yetinerek delâlet yönü ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Ancak Râzî, ayette “tayyib” olandan kast edilenin helâl kavramının kendisi olmadığını belirterek istidlâlde bulunmaktadır. Ona göre ayetin başında “helâl kılındı” ifadesi yer aldığı için eğer buradaki “tayyib” kelimesi helâl kavramı ile ifade edilirse, “helal olanlar size helâl kılındı” şeklinde bir tekrarın olması icap edecektir. Râzî, “tayyib” kavramının “[insan] tabiatına/fıtratına hoş/uygun olan” şeklinde anlaşılması gerektiğini tespit etmektedir. Buna göre “[insan] tabiatına/fıtratına hoş/uygun olan şeyler size helâl kılındı” manası ortaya çıkmaktadır ki bu da faydalı olan şeylerin hepsinin helâl olmasını gerektirmektedir.³²

- “يَخْلُقُ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً-O'dur...”³³

Çârperdîye göre, bu ayetin maksadı açıktır, çünkü “لَكُمْ” deki “lâm” harfi faydayı bildirmeye özgü (ihtisâs) olarak kullanılmaktadır. Çârperdî, bu istidlâlâle yönelik muhtemelen iki itiraza yer vermektedir.³⁴ Çârperdî'nin zikrettiği bu iki itiraz Râzî'nin *el-Maḥşûl'* de zikredip, kritik ettiği itirazlardan bazılarıdır.³⁵

Birinci itiraza göre söz konusu ayet, faydalı şeylerden istifade etmenin mubâh olmasına delâlet etmemektedir. Çünkü “lâm” harfi bazen fayda manasının dışında da kullanılmaktadır. “وَأَنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا” ...kötülük ederseniz yine ken-

³⁰ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/472; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/984.

³¹ el-Mâide 5/4.

³² Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/472.

³³ el-Bakara 2/29.

³⁴ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/984.

³⁵ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/469.

dinize edersiniz..." ayetinde³⁶ olduğu gibi buradaki "lam" faydalanma manasında olmadığı açıktır. Keza "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ" ayetinde olduğu gibi, faydalanmanın Allâh için söz konusu olması imkansızdır, aksi takdirde yaratılanların Allâh için olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁷

Çârperdi, "lâm" harfinin faydayı bildirmeye özgü (ihtisâs) olarak kullanıldığı hususunda lügat ehlinin icmâ' ettiklerini belirterek bu itiraza cevap vermektedir. Ona göre "lâm" harfinin faydayı bildirme dışında kullanılması ise mecâzdır.³⁸

Çârperdi'nin aktardığı muhtemel ikinci itiraz ise şu şekildedir: Âyetteki "lâm" harfi faydayı bildirmeye özgüdür. Ancak âyet, faydalanmanın mubâh olduğuna delâlet etmemektedir. Ayetin muradının "yaratıcının varlığına dair istidlalde bulunma" olduğu da söylenebilir ki bu da bir faydadır.³⁹ Çârperdi'nin bu itiraza verdiği ve Râzî'nin *el-Mahşûl*'ündeki cevabı şu şekildedir: Âyetin manasının yaratıcının varlığına delâlet etme türünden faydalara hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü bu fayda mükelleflerin bizatihi kendi nefsinde gerçekleşmektedir. Çünkü mükellefler kendi nefsinden hareketle yaratıcının varlığı ile ilgili istidlâlde bulunabilirler. Eğer yaratıcının varlığı konusunda istidlâlde bulunma mükelleflerin kendi varlıklarından hareketle gerçekleşiyorsa, bu faydanın başka bir şey ile gerçekleşmesi imkansızdır. Çünkü kişinin kendi nefsiyle gerçekleşen bir faydanın başka bir şeyle gerçekleşmesi, zaten var olan bir şeyin tekrarlanmasıdır. Bu da *taḥşilu'l-hâşıl* anlamına gelir ki, *taḥşilu'l-hâşıl* da imkansızdır.⁴⁰ Âyetin yaratıcının varlığına ilişkin istidlâlde bulunma faydasına hamledilmesi imkânsız ise o halde faydalı şeylerin ibâhasına hamledilmesi gerekir.⁴¹ Şihâbuddîn el-Çarâfî'nin (ö. 684/1285), ifade ettiği üzere, kişinin kendi nefsinden hareketle Allah'ın varlığına ilişkin bir fayda gerçekleştikten sonra, bu faydanın başka şeylerden gerçekleşmesi imkânsız değildir. Ona göre Allah'ın varlığına delâlet eden birçok delil bu-

³⁶ el-İsrâ' 17/7.

³⁷ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/985.

³⁸ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/985.

³⁹ Bu itiraz ve itirazın cevabı Râzî tarafından aktarılmaktadır. Bk. Râzî, *el-Mahşûl*, 2/471.

⁴⁰ Râzî, *el-Mahşûl*, 2/471; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/965-966.

⁴¹ Râzî, *el-Mahşûl*, 2/471; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/965-966.

lunmaktadır ve bu delillerin kişinin kendi nefsinden veya başka bir şeyden gerçekleşip bir arada bulunması mümkündür. Karâfî, burada *taḥşilu'l-hâşıl* olmadığını söyleyerek bu argümana itiraz etmektedir.⁴²

b. Zararlı Olan Şeylerde Asıl Olan Tahrîmdir

Asıl delilinin ikinci kısmı olarak zararlı olan şeylerde haramlığın esas alınmasıdır. Bunun delili olarak Râzî ve Beydâvî'nin de bu kısımda zikrettiği Hz. Peygamber'den nakledilen "İslam'da zarar vermek ve zarar görmek yoktur." hadisini Çârperdî de ele almakta ancak meseleyi detaylandırmamaktadır.⁴³

Malum olduğu üzere Eş'arî ve Şâfi'î gelenekte iyilik ve kötülük eşyanın zatında değildir. Ancak onların eşyanın zatında olmasa dahi aksine bir delil olmadığı müddetçe faydalı olan şeyin aslen mubâh ve zararlı olan şeyin ise aslen harâm olmasına dair genel bir yöntem ortaya koymaları, fakîhin hakkında nass olmayan konularda şer'î hükme ulaşırken genel kuraldan hareket etme kolaylığı ve esnekliği sağlamaktadır.⁴⁴

1.2. İstishâb

Çârperdî'nin, ihtilafı delillerden makbul olarak kabul ettiği ikinci delil istishâbtır. Çârperdî, "istishâbu'l-hâli", bir şeyin var olduğu hal üzere kalması, yani devam etmesi olarak tanımlamaktadır. O, Şâfi'î'nin (ö. 204/820) istishâbı hüccet olarak kabul ettiğini ve tercihe şayan olan görüşün de bu olduğunu belirtmektedir. Onun aktardığına göre Hanefiler ve mütekellimler⁴⁵ istishâbın hüccet olmadığı görüşündedirler. Çârperdî, istishâba örnek olarak Şâfi'î'nin şu görüşünü zikretmektedir:⁴⁶

⁴² Ebû 'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b İdrîs el-Karâfî, *Nefâisu'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd 'Alî-Muḥammed Mu'avvaḍ (b.y.: Mektebetu Nizâr Muştafâ@, 1995), 9/3987.

⁴³ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/475; Beydâvî, *Minhâc*, 171-17; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/984.

⁴⁴ Bu tespit ve değerlendirmeler için bk. Hasan Hacak-İmam Rabbani Çelik, "Kâdî Beydâvî'nin Usûl Düşüncesi", 327.

⁴⁵ Râzî, istishâbın hüccet olmadığı görüşünü Hânefilere ile beraber mütekellimlerin çoğunluğuna nispet etmektedir. Bk. Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/375.

⁴⁶ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/967-968.

- Ön ve arka avret mahalleri dışında vücuttan çıkan her hangi bir şey abdesti bozmez. Çünkü kişi, bundan önce yani avret mahalli dışında vücuttan bir şey çıkmadan abdestliydi. Şimdi de yani avret mahalli dışında bir şey çıktıktan sonra da abdestli olması gerekir. Diğer bir deyişle asılolan durumun yani abdestli olmanın devam etmesidir.

Çârperdi, Beydâvî'nin istishâbın hücciyeti için birkaç delil zikrettiğini söyleyerek bunları açıklamaktadır. Şöyşe ki;

a) İstishâb, zann ifade eder, zann ile de amel edilmesi vâcibtir. Çârperdi, bunu önermeler şeklinde formüle etmektedir:

- Birinci mukaddime: Birinci zamanda bir şeyin varlığının zannedilmesi, o şeyin varlığına ilişkin zannın ikinci zamanda da devam ettiğini gerektirir.
- İkinci mukaddime: Zanna tâbi olunur.

Çârperdi'nin Beydâvî'ye ait yorumladığı bu argüman esasında Râzî'nin istishâbın hücciyeti için ortaya koyduğu ilk argümandır.⁴⁷

b) Beydâvî, kısaca Peygamberliğin varlığını istishâba delil olarak ileri sürmekte, Çârperdi ise bu argümanı açıklamaktadır. Beydâvî ve Çârperdi'nin yer verdiği bu argüman, Râzî'nin istishâbın temeline ilişkin ileri sürdüğü argümandır. Buna göre;

- Dinin tamamlanması ancak nübüvvetin kabul edilmesi ile gerçekleşir.
- Nübüvvetin kabulü ise ancak mucize ile gerçekleşir.
- Mucize kendisinde meydan (tahaddî) okumanın bulunduğu devam edip süregelen adete aykırı olarak gerçekleşen harikulade fiiller olduğu için istishâb hüccetir.⁴⁸

Buradaki delil özetle bir şeyin varlığının yerleşik olarak devam edip adet olması üzerine kurgulanmıştır. Bir şeyin olduğu hal üzere devam etmesi ise istishâbtır. İstishâb kabul edilmediği takdirde bir şeyin adet olduğu üzere devam etmesi de kabul edilmemiş olunur. Bu kabul edilmediği takdirde buna

⁴⁷ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/475-483; Beydâvî, *Minhâc*, 172; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/988.

⁴⁸ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/2/83; Beydâvî, *Minhâc*, 172; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/988-989.

aykırı olarak gerçekleşen mucize de kabul edilmemiş olur. Mucize kabul edilmez ise, nübüvvette kabul edilmemiş olur. O halde nübüvvettin ispatı, istishâbın hüccet olduğunu göstermektedir.

c) Râzî ve Beydâvî'ye göre Hz. Peygamber zamanında sabit olan şer'î hükümler, onun zamanında nesih edilmediği müddetçe Hz. Peygamber'den sonrakiler için de hüccet olabilmesi ve bu şer'î hükümlerin geçerliliğinin devam etmesine bağlıdır. Bu da bir anlamda istishâbı kabul etmeyi gerektirmektedir.⁴⁹ Çârperdî, bu argümanı münazara diline uyarlayarak mulâzemet yöntemiyle ele almaktadır. Münazara ilminde mulâzemet (istilzâm-telâzum) "iki önermeden birinin diğerini gerektirmesi" anlamına gelmektedir. İki şeyin birbirini zorunlu olarak gerektirmesinde, gerektiren şeye melzûm, gerekli olan şeye ise lâzım denilmektedir.⁵⁰ Çârperdî, nübüvvet ile istishâb arasındaki mulâzemet ilişkisini şu şekilde kurgulamaktadır:

- Melzûm: İstishâb hüccet değildir.
- Lâzım: Hz. Peygamber zamanında sabit olan hükümlere kesin olarak uymak gerekli değildir.
- Mulâzemet: Hz. Peygamber zamanında sabit olan şer'î hükümlerin kendisinden sonrakiler için de geçerli olması ancak bu şer'î hükümlerin devam ettiğini ve onları nesh eden bir nâsihin olmadığını kabulü ile mümkündür. Bu da istishâbı kabul etmekle mümkündür. Çünkü asıl olan şer'î hükümlerin devam etmesi ve onları nesh eden bir nâsihin bulunmamasıdır. Buradaki mulâzemet ilişkisine göre melzûmun (istishâbın hüccet olmaması) geçersizliği, lâzımın (Hz. Peygamber zamanındaki hükümlerin kendisinden sonra geçerli olmaması) geçersizliğini de gerektirmektedir. Bu durumda istishâb hüccettir.⁵¹

Beydâvî, istishâbın hüccet olmaması durumunda talâk konusundaki şüphenin nikâh konusundaki şüphe gibi olacağını belirtmektedir.⁵² Çârperdî ise,

⁴⁹ Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/2/83; Beydâvî, *Minhâc*, 172.

⁵⁰ Ömer Türker, "Telâzüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/394.

⁵¹ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/989.

⁵² Beydâvî, *Minhâc*, 172.

istishâbın hüccet olmasına ilişkin bu argümanı açıklamaktadır. Buna göre istishâb hüccet olmamış olsaydı, o zaman talâkın gerçekleşmesi konusunda oluşan şüphe, nikâhın gerçekleşmesi konusundaki şüphe gibi olurdu. Bu durumda kadının erkeğe hem talâk hem de nikâh konusunda gerçekleşen şüpheden dolayı helâl veya haram olması mümkündür. Ancak âlimler talâk konusundaki şüphe ile nikâh konusundaki şüphelyi birbirinden ayırmışlardır. Birinci surette (talâk şüphesinde) kadının erkeğe helâl, ikinci surette (nikâh şüphesinde) ise haramdır.⁵³ Beydâvî ve Çârperdi'nin bu konudaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla nikahlı bir erkek, eşini başayıp-boşamadığı konusunda şüphe ederse, istishâb delili kabul edilmediği takdirde bu şüphe dikkate alınır ve kadın erkeğe haram, eğer şüphe dikkate alınmaz ise o zaman helâl olur. Ama istishâb ile amel edildiğinde şer'î olarak nikâh sabit olduktan sonra bunu ortadan kaldıran kat'î bir delil olmadığı müddetçe nikâh akdi ortadan kalkmaz. Yani kadın erkeğe helâldir. Keza istishâb delil olarak kabul edildiğinde, nikahın gerçekleşip-gerçekleşmediği hususunda bir şüphe oluşursa asıl olan kişinin bekar olmasıdır. Bu şüphe aslı ortadan kaldırmaz ve kadın erkeğe haram olmuş olur.

Râzî, her ne kadar talâk ve nikâh örneğini vermese de esasında yakîn ve şek konusundaki düşüncesi, Çârperdi ve Beydâvî'nin bu argümanda Râzî'den etkilendikleri izlenimi vermektedir. Zira, Râzî'nin istishâbın hücciyeti için ileri sürdüğü şer'î gerekçelendirme türlerinden bir tanesi şek ve yakîne dayanmaktadır. Râzî'ye göre, fakihler kendi aralarında birçok ihtilafa düşmelerine rağmen, bir şeyin varlığı konusunda kesinlik oluştuğunda, onu ortadan kaldıran bir şüphenin ortaya çıkması ile kesinliğin ortadan kalkmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Râzî, şüphe ile yakîn'in izale olamayacağına ilişkin fakihlerin ittifakını, istishâb olarak değerlendirmektedir.⁵⁴

d) Çârperdi, istishâbın hücciyeti konusunda tartıştığı diğer bir husus bekânın varlık için sebep ve şarta ihtiyaç duyup duymamasıdır. Ona göre bâkî (devam eden) olan yeniden ortaya çıkacak bir sebep ve şarttan müstağnidir. Ancak hâdis (yeni ortaya çıkan) ise bundan müstağni değildir. Bu durumda bâkî olanın bekâsı, hâdis olanın hudûsuna tercih edilir. Bâkî olanın yeni orta-

⁵³ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/989.

⁵⁴ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/476.

ya çıkacak sebep ve şartta ihtiyaç duyması ya kendi varlığı veya kendi varlığının devamı için gereklidir. Ancak bâkî olan zaten var olduğundan kendi varlığının ispatı için yeni bir şarta ve sebebe ihtiyacı yoktur. Bâkî olanın devamlılığı için de yeni ortaya çıkacak bir şarta ve sebebe ihtiyacı yoktur. Çünkü bâkî olanın devam ediyor olması onun varlığının sebebi ve şartı olarak yeterlidir. Hâdis olanın ise kendi varlığı için yeni bir sebebe ve şarta ihtiyacı ise apaçıktır (bedihîdir); çünkü hâdis, hudûs için yeni bir sebebe ve şarta muhtaçtır. Bu durumda da bâkî olan yeni bir sebep ve şarttan müstağni olduğu için, hâdis tercih edilmelidir. Çünkü müstağni olan ancak onun varlığına engel olabilecek bir mâni sebebi ile yok olabilir. Ancak muhtaç olan ise onun varlığını gerektirenin yokluğu ve bir mâninin varlığı ile yok olur. Bu gerekçeden dolayı müstağni olanın varlık olarak zarurî bir şekilde, muhtaç olana tercih edilir ve tercih edilen ile amel edilmesi gerekir.⁵⁵ Bir anlamda istishâbda da asıl olan var olanın devamı yani bekâsı olduğu için istishâb ile amel edilmesi gerekir. Esasında Çârperdî'nin bu delili Râzî'nin, istishâbın hücciyeti için uzun uzadıya tartıştığı müessirin varlığı argümanına dayanmaktadır. Çünkü Râzî, bâkî olanın müessirden müstağni olduğunu, hâdisin ise müessire ihtiyaç duyduğunu, müessirden müstağni olanın var olma bakımından müessire ihtiyaç duyana tercih edildiğini belirtmektedir.⁵⁶ Onun tespiti ile fakihler, bâkî olanın bekâsını hâdis olanın hudûsuna, diğer bir deyişle istishâbı tercih etmişlerdir.⁵⁷

e) Çârperdî'nin istishâbın hücciyeti için tartıştığı son argüman ise bâkî olanın hâdis olandan daha çok olmasına ilişkindir. Buna göre bâkî olanın yokluğu, hâdis olanın yokluğundan daha azdır. Çünkü, hâdis varlık dünyasına girmediği takdirde yokluğu sonsuzluğu içermektedir. Yani hâdis varlık dünyasına girmez ise onun yokluğu sonsuz bir şekilde devam edebilir. Ancak bâkî olan ise sonsuzluğu içermez. Çünkü bâkî olanın sonsuzluğu içermesi, varlık açısından gayr-i mutenâhî (sonsuz olmayan) olan bir şeyin onun varlığına ilişmesiyle gerçekleşir. Bu şekilde bâkî olanın yokluğu daha az, hâdis olanın yokluğu ise daha çoktur. Bu durumda bâkî olan tartışmasız bir şekilde hâdis olandan daha çoktur. Çokluk ise zannı gerektirir. Çârperdî, zanna tabi

⁵⁵ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/889-890.

⁵⁶ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/476.

⁵⁷ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/476.

olunması gerektiğini belirterek, istishâbın hücciyetini farklı bir açıdan temellendirmeye çalışmaktadır.⁵⁸ Onun bu temellendirmesi de Râzî'ye dayanmaktadır.⁵⁹

Esasında Çârperdi'nin istishâbın hücciyeti için tartıştıkları meselelerin büyük çoğunluğu Râzî'nin düşüncesine dayanmaktadır. Râzî ve onun usûl yöntemini takip edenler; kelâm, mantık ve münazara gibi aklî ilimleri önemserler ve ortaya koydukları eserlerde bu ilimleri sıklıkla kullanırlar. Onların takip ettikleri "tahkik metodu" fıkıh usûlü konularının meseleler halinde işlenmesi ve ilgili meselenin ana çerçevesinin çizilmesi, o mesele ile ilgili var olan deliller dışında birçok yeni delilin ortaya konması, muhalif görüşler delilleriyle zikredilerek konu mantık ve münazara uslubunca detaylı bir şekilde tartışılmasını ifade etmektedir.⁶⁰ Burada da istishâbın temellendirilmesi için kullanılan mantık ve münazara dili, nübüvvetin ispatı, bekâ ve hudûs gibi kelâmî-felsefî argümanlar, şer'î bir yöntemin ispatında kullanılması "tahkik metodu" nun uygulanışı bakımından güzel bir örnek teşkil etmektedir.

1.3. İstikrâ'

Çârperdi, Beydâvî'ye uyararak ihtilafî olan makbul deliller arasında istikrâ'ı üçüncü sırada ele almaktadır.⁶¹ Mantık ilminde istikrâ', tümevarım veya endüksiyon şeklinde ifade edilmektedir.⁶² Çârperdi, istikrâ'ı "[Küllî'nin bir parçası olan] cüz'ide hükmün var olmasından dolayı küllînin kendisinde de hükmün var olması" şeklinde tanımlamaktadır.⁶³ Râzî ise istikrâ'ı tanımlarken "cüz'ünün bazılarında hüküm var olduğu..." ifadesini kullanmakta, Çârperdi ise tanımda "bazı" kelimesine yer vermektedir.⁶⁴ Muhtemelen Râzî, mantık terminolojisine uygun bir tanım yapmak için "cüz'ünün bazıları" nı tanıma ek-

⁵⁸ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/990-991.

⁵⁹ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/481-482.

⁶⁰ Bu tespit ve değerlendirmeler için bk. Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker- Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 245; 247.

⁶¹ Beydâvî, *Minhâc*, 173.

⁶² Mehmet Selim Aslan, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 63.

⁶³ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/991.

⁶⁴ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/499; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/991.

lemiştir. Çünkü mantıkçılar, istikrâ'ı tam ve eksik (nâkıs) olmak üzere iki kısma ayırırlar. Tam istikrâ' küllînin bütün cüz'lerini araştırmak suretiyle elde edilen genel bir hüküm olup, kesinlik taşımaktadır. Eksik istikrâ' ise bir küllînin bazı cüz'leri araştırmak suretiyle elde edilen genel hüküm olup, zannîdir. Yaygın olarak kullanılan istikrâ' türü budur.⁶⁵ Zaten Râzî, kavram olarak istikrâ'ı "el-istikrâ'u'l-maznûn" terkibi ile kullanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere Râzî, istikrâ'ın yakîn değil destekleyici bir delil ile zann ifade ettiğini belirtmektedir.⁶⁶ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Râzî'nin istikrâ' ile kast ettiği mantıktaki nâkıs istikrâ'dır.⁶⁷ Çârperdî'nin istikrâ'a verdiği örnek Gâzzâlî, Râzî ve Beydâvî tarafından verilen şu örneklerdir:⁶⁸

"Binek üzerinde edâ edilebilebileceğinden dolayı vitir, vâcib (farz) değildir. Çünkü vâcib olan hiçbir şey binek üzerinde eda edilmez. Bu durumda vitir vâcib olamaz."⁶⁹

Çârperdî, bunu ikinci tür kıyâs olarak şu şekilde ifade etmektedir.

- Vitir binek üzerinde edâ edilebilir.
- Hiçbir bir vâcib binek üzerinde edâ edilmez.
- O halde vitir vâcib değildir.

Çârperdî bu kıyastaki küçük önermenin (vitir binek üzerinde eda edilebilir) açık olduğunu belirtmektedir. Râzî'nin ifadesi ile birinci mukaddimenin varlığı, icmâ' ile sabittir. Çârperdî'nin açık dediği vitrin binek üzerinde kılınabileceğinin icmâ' ile sabit olmasıdır. Büyük önerme (hiçbir bir vâcib binek üzerinde eda edilmez) istikrâ' yoluyla vâciblerin cüz'lerini araştırmak suretiyle ulaşılmaktadır.⁷⁰ Râzî'nin ifadesi ile ikinci önerme istikrâ' ile sabittir, çünkü vâcib türlerine bakıldığında hiçbirinin binek üzerinde eda edilmeyece-

⁶⁵ Abdulkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 23/358-359.

⁶⁶ Aslan, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi", 68-74.

⁶⁷ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/499.

⁶⁸ Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed Gâzzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/67; Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûl*, 2/499; Beydâvî, *Minhâc*, 173; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/991.

⁶⁹ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/49

⁷⁰ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/992

ği görülmekte ve bütün vâciblerin binek üzerinde eda edilemeyeceği hükmüne ulaşılmaktadır.⁷¹

Ğazzâlî (ö. 505/1111) ve Beydâvî istikrâ'ın zann ifade ettiğini belirtmektedir.⁷² Râzî ise istikrâ'ın tek başına değil onu destekleyen bir delil ile zann ifade edeceğini, bu şekilde zann ifade ettikten sonra da ona uymanın vâcib olduğunu belirtmektedir.⁷³ Çârperdî de, istikrâ'ın zann ifade ettiğini ve Hz. Peygamber'in "biz zahire göre hüküm veririz" hadisi gereği zann ile amel etmenin vâcib olduğunu belirtmektedir. Çârperdî bu hadisin haber kipi ile varit olmasına rağmen emir manası taşıdığını vurgulamaktadır. Çârperdî, istikrâ'ın hükmünün kat'î değil zannî olmasının nedenini, araştırılanların hükmünün araştırılmayanların hükmünden farklı olmasının mümkün olmasına dayandırmaktadır. Ona göre araştırılmayan hiçbir cüz'î kalmaz, tamamı araştırılmış ise, o zaman istikrâ' tam olur ve katiyet ifade eder.⁷⁴ Bu durumda da bu istikrâ' nâkıs değil, tam istikrâ' olur.

1.4. Farklı Görüşler Arasında En Aza Tutunmak

Çârperdî'nin *el-aḥzu bi'l-aḳal* olarak adlandırdığı delil ihtilaflı görüşlerin ortak noktasını esas⁷⁵ almaktadır.⁷⁶ Ğazzâlî, Râzî ve Beydâvî fakihlerin [miktarı konusunda] ihtilaf ettikleri bir konuda Şâfi'î'nin bu görüşler arasında prensip olarak en az olanı tercih ettiğini belirtmektedir.⁷⁷ Beydâvî ve Çârperdî, en azı olanın benimsenmesini olumsuzlayan bir delil olmadığı taktirde Şâfi'î'nin en az olan görüşü benimsediği kaydını koymaktadır.⁷⁸ Burada "en aza tutunmaya ilişkin delilin yokluğu" kaydının özellikle zikredilmesi, en azın tercih edilmesine muhalif bir delilin olması durumunda, en az ile amel edilmeyeceğine vurgu yapmak içindir. Çârperdî'nin bu konuda zikrettiği örneklerden

⁷¹ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/49; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/991-992.

⁷² Ğazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/68; Beydâvî, *Minhâc*, 173.

⁷³ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/499; Aslan, "İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi", 69.

⁷⁴ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/993.

⁷⁵ Hacak - Çelik, "Kâdî Beydâvî'nin Usûl Düşüncesi", 330.

⁷⁶ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/992;

⁷⁷ Ğazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/300; Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/492; Beydâvî, *Minhâc*, 173.

⁷⁸ Beydâvî, *Minhâc*, 173; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/993.

ilki Yahudilerin diyetinin miktarına ilişkin usûl eserlerinde sıklıkla zikredilen meseledir. Yahudilerin diyeti konusunda fakihler üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bazıları Yahudilerin diyetinin miktarının Müslümanların diyet miktarına eşit olduğunu, bazıları Müslümanların diyetinin yarısı olduğunu, bazıları ise Müslümanların diyetinin üçte biri kadar olduğunu belirtmişlerdir. Şâfi'î bu üç farklı miktar konusunda en az olanı tercih etmiş ve Yahudilerin diyetinin Müslümanların diyetinin üçte biri kadar olduğunu benimsemiştir.⁷⁹

Çârperdî farklı görüşler konusunda en azın tercih edilmesini gerektiren aykırı bir delilin varlığına verdiği örnek ise köpeğin yalamasından dolayı necis olan şeyi yıkama sayısındır. Bu konuda bazı fakihler üç kez, bazıları ise yedi kez yıkanması görüşünü benimsemişlerdir. Çârperdî'nin naklettiğine göre Şâfi'î, bu konuda ez az olan görüşü tercih etmemiştir. Aksine yedi kez yıkanma görüşünü benimsemiştir. Çünkü bu konuda en azın yani üç kez yıkama görüşünü benimsemenin caiz olmadığını gösteren delil yani nass vardır.⁸⁰

Râzî ve onu takip eden Beydâvî, en aza tutunmanın hüccet oluşunu icmâ' ve berâet-i asliyyeye dayandırmaktadırlar.⁸¹ Çârperdî de bu görüşü benimseyerek en aza tutunmanın delilini icmâ'a ve berâet-i asliyyeye dayandırmaktadır. Çünkü Yahudînin diyetindeki örnekte olduğu gibi "üçte bir" konusunda icmâ' vardır. İcmâ' edilen "üçte birinden" fazlası ile sorumlu olmama ise, berâet-i zimmete göredir. Çünkü asıl olan zimmetin sorumluktan beri olmasıdır.⁸² Gazzâlî, ise farklı görüşler arasında en aza tutunmayı icmâ' çerçevesinde değerlendiren bazı fakihlerin olduğunu ancak bunun icmâ'a tutunmak anlamına gelmeyeceğini belirterek, görüşler arasında en aza tutunmanın berâet-i asliyyedeki istishâbu'l-hâle dayandığını belirtmektedir. Gazzâlî, Yahudilerin diyetinde üçte berinden fazlasının gerekliliği konusunda ihtilaf olduğu için üçte bir konusunda icmâ' olmadığı tespitini yapmaktadır. Aksi durumda üçte birinden fazlasını kabul edenler icmâ'a aykırı davranmış kabul edilir ve görüşleri batıl olurdu. Ona göre Şâfi'î, üçte bir görüşünü benimserken icmâ'a değil, üzerinde icmâ' edilen miktarın vucûbiyetini esas almıştır. İcmâ' edilen

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/300; Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/499; Beydâvî, *Minhâc*, 173; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/993.

⁸⁰ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/497; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/994.

⁸¹ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/496-497; Beydâvî, *Minhâc*, 173.

⁸² Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/993-994.

miktârın vucûbiyeti dışında kalan miktârın gerekliliği konusunda ise Şâfi'î'ye göre ziyadeyi artıracak bir delil olmadığı için, berâet-i asliyyeye başvurmuştur. Gazzâlî, sonuçta ittifak edilen hususun dışında miktârın artırılıp artırılmayacağı konusunda ihtilaf olduğunu, bunun icmâ' olmadığını savunmaktadır.⁸³ Esasında en aza tutunma konusunda Gazzâlî ile Râzî ve onun takip edenler arasındaki ihtilaf lafzî düzeydedir. Çünkü Gazzâlî, en aza tutunmayı icmâ' bahsinde ele alıp, bunun bir icmâ' olmadığını savunmaktadır. Râzî ve onun takipçileri ise en aza tutunma delilini zaten üzerinde ittifak edilen deliller arasındaki icmâ' bahsinde değil, hücciyeti konusunda ihtilaf edilen deliller konusunda ele almaktadırlar. Bu da onların en aza tutunma delilini icmâ' olarak görmediklerini, sadece en aza tutunma delilinin hüccet olduğunu ispatlama konusunda icmâ'ı delil olarak kullandıklarını göstermektedir. Bu durum da onların en aza tutunmayı bir icmâ' olarak görmediklerini, sadece hücciyeti konusunda ihtilaf edilen bir delili icmâ' ile temellendirme gayreti içinde olduklarını göstermektedir.

Çârperdi, en aza tutunmanın hüccet oluşuna ilişkin Beydâvî'nin kısaca zikrettiği muhtemel bir itirazı tartışmaktadır.⁸⁴ Buna göre ihtiyat prensibine uygun olarak farklı miktârlar konusunda en çok olanın dikkate alınması gerekir. Çünkü bu miktârlar konusunda en çok olan tercih edildiğinde kesin olarak sorumluluktan kurtulmak mümkün olur. En çok olan dışındaki görüşler benimsendiğinde sorumluluğun ortadan kalkmama ihtimalinden dolayı en aza tutunmak caiz değildir. Çârperdi bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir: Farklı görüşler arasında daha çok olanın benimsenmesi gerektiğini kabul etmiyoruz. Çünkü zimmetin daha çok olanla sorumlu olduğu kesin olarak bilindiği takdirde geçerlidir. En azın dışında daha fazlasının alınması konusunda kesinlik varsa zaten ona uyulur. Çârperdi ihtiyatın ise vâcib olan veya aslı vâcib olan hususlarda geçerli olduğunu belirtmektedir. O, vâcib olana unutulmuş namaz örneğini vermektedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla unutulmuş kılınmayan namazlar kaza edildiğinde kaç tane namaz bulunduğu hatırlanmaz ise bu durumda ihtiyat gereği en fazla sayı dikkate alınır. Aslı vâcib olan ise Ramazan'ın otuzuncu gününde havanın kapalı olmasından dolayı hilâlin görünmesinin müşkil olmasıdır. Çârperdi'ye göre hilâlin görünmesi müşkil ol-

⁸³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/300.

⁸⁴ Beydâvî, *Minhâc*, 173.

duğu için Ramazan'ın otuzuncu gününde oruç tutmak vâcibtir. Çünkü zaten asıl olan otuz gün oruç tutmaktır. Ramazan'ın otuzuncu gecesinde Ramazan'ın bitip Şevvâl ayının girdiğini gösteren hilalin görünmesini engelleyen hava koşullarından dolayı, ihtiyat gereği orucu otuz güne tamamlayıp en çok olanı esas almak gerekir.⁸⁵

1.5. el-Munâsibu'l-Mursel

Çârperdî, Beydâvî'nin sistemine uyararak hücciyeti konusunda ihtilaf edilen beşinci delil olarak el-munâsibu'l-murseli zikretmektedir.⁸⁶ Subkî'nin ifadesi ile el-munâsibu'l-mursel, el-mesâlihu'l-mursele ve istislâh olarak da adlandırılmaktadır.⁸⁷ Çârperdî bu kısımda konuyu işlerken özellikle kıyâs bahsinde 'illeti tespit etme metotlarında munâsebeyle sıklıkla vurgu yapmaktadır. Çârperdî, munâsebe yönteminde munâsibin Şâri'în onu dikkate alıp almaması bakımından üç kısma ayrıldığını belirtmektedir:

- a. Muteber olduğu bilinen münâsib
- b. İlğa edildiği bilenen münâsib
- c. Muteber ve ilğa edildiği bilinmeyen münâsib

Çârperdî, üçüncüsünün *el-munâsibu'l-mursel* olarak adlandırıldığını ve konunun detaylarının daha sonra geleceğini belirtmektedir. Çârperdî, 'illeti tespit etme metotlarında kısaca değindiği el-munâsibu'l-murseli ihtilafli delillerde detaylı bir şekilde ele alınacağına vurgu yapmaktadır.⁸⁸ Çârperdî, burada da Şâri' tarafından muteber olup olması bakımından münâsibi ele almakta ve el-munâsibu'l-mürselin hücciyeti ile ilgili tartışmalara değinmektedir.⁸⁹ Çârperdî muteber olduğu ve ilğa edildiği bilinmeyen kısmı, munâsibin uzak cinsinin hükmün cinsinde muteber olarak tanımlamakta ve bu kısmı el-murselu'l-mulâim olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Onun tanımlamasına göre el-murselu'l-mulâim nass veya icmâ' ile muteber olmayan, hükmün

⁸⁵ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/993.

⁸⁶ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/996.

⁸⁷ Ebu'l-Hasan 'Alî b 'Abdulkâfi Takıyuddîn es-Subkî- Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 3/178.

⁸⁸ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/910-911.

⁸⁹ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/996-1000.

[Şâri'in maksatlarının] uygunluğuna bina edilmediği ve ilga edildiği de ortaya çıkmayan ancak uzak cinsinin hükmün cinsinde muteber olduğu munâsibtir. Çârperdi, buna az miktarda içilip sarhoş etmeyen nebizi örnek vermektedir. Buna göre nebizin az olanı ile içmekle her ne kadar da sarhoş olunmaz ise de az miktarda içilen hamra kıyâs ile haram kabul edilir. Az miktarda içilen hamrın haram olmasının 'illeti, çok içilmesine de sebebiyet vermesidir. Çârperdi'ye göre bu, Şâri'in itibara almadığı bir munâsibtir. Fakat onun uzak cinsi muteberdir. Çünkü halvet, zinaya sebep olabileceği için Şâri zinayı haram kıldığı gibi halveti de haram kılmıştır.⁹⁰ Çârperdi'nin buradaki verdiği örnek Gazzâlî'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî, illeti tespit etme yöntemlerinde munâsebeyi ele alırken munâsibi muessir, mulâim ve ğarib olarak üç kısma ayırmaktadır. Gazzâlî, kendi cinsinin hükmün cinsinde mueesir olduğu şeklinde nitelendiği mulâime, sarhoş etmese bile az miktarda içilen nebizin az miktarda içilen hamra kıyâsla haram olmasını örnek vermektedir. O bunu şu ifadelerle gerekçelendirmektedir: "Şarabın azını 'azı çoğuna davet eder' şeklindeki talil [ta'lîl] edişimiz, kendisinin etkisi ortaya çıkmamış fakat cinsinin etkisi ortaya çıkmış bir munâsibtir. Zira halvet zinaya çağırıcı olduğundan Şer' zinayı haram kıldığı gibi halveti de haram kılmıştır. Bu vasıf, her ne kadar hükümde kendisinin tesiri ortaya çıkmamışsa da Şer'in aynı cinsten bir tasarrufuna mülâimdir."⁹¹

Çârperdi el-munâsibu'l-murselin hücciyeti konusunda ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Onun aktardığına göre Gazzâlî bunu üç şartla muteber kabul etmektedir. Bu şartlar munâsibin; zarurî⁹², kat'î ve küllî olmasıdır. Çârperdi'nin aktardığına göre Gazzâlî burada kâfirlerin Müslümanlarla yaptıkları savaşta Müslüman esirleri kalkan/siper olarak kullanılması örneğini vermektedir. Gazzâlî'ye göre böyle mesele şer'de hiç gündeme gelmemiştir. Müslümanlar kâfirlerle savaşırken, kalkan olarak kullanılan Müslümanlar dikkate alınmaz ise bu durumda hiçbir suçu olmayan Müslümanlar öldürülebilirler. Ancak kalkan olarak kullanılan Müslüman esirler vurulmaz ise bu durumda kâfirler İslam ülkesini ele geçirebilir ve ellerindeki eserler dahil Müslümanların hepsini öldürebilirler. Bu durumda da kâfirlerin Müslüman ülkesi-

⁹⁰ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/997-998.

⁹¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 2/255-256.

⁹² Subkî, *el-İbhâc*, 3/178.

ni ele geçirecekleri kat'î olarak bilinmektedir. Ancak kâfirlerle savaşıp onlarla beraber kalkan olarak kullanılan Müslüman esirler vurulursa o zaman Müslümanlar galip gelecektir. Bu durumda kalkan olarak kullanılanların bazıları Müslüman olsa bile kâfirlerle savaşılması gerekir. Çünkü kâfirlerin elinde kalkan olarak kullanılan Müslümanlar savaş esnasında olmazsa da kâfirler tarafından öldürülecektir. Savaş esnasında kalkan olarak kullanıldıkları için Müslümanlar ile savaşta öleceklerdir. Yani her halükârda kalkan olarak kullanılan Müslümanlar öldürüleceklerdir. Bu durumda kalkan olarak kullanılmayan İslam ülkesinde bulunan geride kalan Müslümanların korunması önceliklidir. Gazzâlî, bunun belirli bir asla kıyâs yapılmadan ulaşılan bir maslahat olduğunu belirtmektedir. Ona göre üç şart varsa (zarurî, kat'î ve küllî) maslahata itibar edilir.⁹³ Munâsib, zarurî olmaz ise buna itibar edilmez. Kâfirlerin Müslümanları bir kalede kalkan olarak kullanması halinde burada kâfirlerle savaşmada zarûrîlik şartı yoktur. Çünkü eğer o kaleye ihtiyaç yoksa onu ele geçirmekten vaz geçilir. Keza Müslümanlar kaledeki kâfirlerle savaşmaz ise kafirler Müslüman ülkeyi ele geçirmesi söz konusu değildir. İkincisi, eğer munâsib kat'î değilse buna itibar edilmez. Nitekim “kalkan olarak kullanılan Müslümanlar vurulmadığı takdirde kâfirlerin Müslümanlara galip geleceği” kat'î olarak bilinmez ise bu durumda bu munâsibe itibar edilmez. Üçüncü ise munâsibin küllî olmamasıdır. Gazzâlî'nin buna verdiği örnek ise batmak üzere olan bir gemide bulunan bir grup Müslümanın kurtuluşu için bir Müslümanı gemiden atmasıdır. Eğer bir Müslüman gemiden atılmaz ise, diğerleri helak olacaktır. Bu durumda bu munâsibe uyulmaz, çünkü bu munâsib herkesin maslahatını içermemektedir. Çünkü ölecek olanlar Müslümanların geneli olmayıp, sınırlı sayıdaki kişidir. Denize kimin atılacağını belirlemek için kura çekmek dışında bir seçenek yoktur ki, kuranın da aslı yoktur.⁹⁴ Çârperdî yukarıda zikredilen örneklerde munâsibin muteber olmadığını, ilk iki durumda kalkan olarak kullanılan Müslümanları vurmanın ve son durumda bir Müslümanı gemiden atmanın caiz olmadığını belirtmektedir.⁹⁵

⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/335-336; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/998.

⁹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/335-336; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/998-999.

⁹⁵ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/999-1000.

1.6. Delilin yokluğu

Fakdu'd-delîl, intifâ'u'd-delîl veya *'ademu'd-delîl* gibi farklı kavramlarla ifade edilen delilin yokluğu, herhangi bir konuda tam olarak araştırma yapıldıktan sonra araştırma yapılan meseleye ilişkin herhangi bir delilin olmamasının ortaya çıkmasıdır.⁹⁶ Gazzâlî, istishâba bağlı olarak ele aldığı delilin yokluğunu, istishâbın birinci türü olarak ele almaktadır. Ona göre, müctehid bir konuda tüm çabasını harcadıktan sonra herhangi bir konuda delil bulamazsa o zaman, zann-ı galib ile delilin yokluğu ortaya çıkar.⁹⁷ Bir anlamda delilin yokluğu devam eder. Çârperdi de benzer şekilde, tam bir araştırma yapıldıktan sonra herhangi bir delil bulunmadığı taktirde delilin yokluğuna ilişkin zann oluştuğunu, bu durumda delilin yokluğunun hükmün yokluğunu gerektirdiğini belirtmektedir. Çârperdi, delil olmadığı halde hüküm vermenin, delilsiz bir şekilde hükümde bulunma anlamına geldiğini ve bunun da geçersiz olduğunu belirtmektedir. Beydâvî, delil olmadığı halde hükmün varlığını kabul etmek, gafil olan kişinin tekliften sorumlu olmayı gerektirdiğini belirtmektedir. Çârperdi de gafil olan kişinin tekliften sorumlu olmasının imkansız olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁸ Beydâvî ve Çârperdi'nin bunu temellendirmesi, Gazzâlî ve Râzî'nin yaklaşımına dayanmaktadır. Gazzâlî, herhangi bir delil olmaksızın bir şeyin vâcib kılınmasının muhal olduğunu ve bunun "teklif-i mâ lâ yutak" olduğunu belirtmektedir.⁹⁹ Râzî de, bazı fakihlerin benimsediği, hükme delâlet eden delilin yokluğu üzerinden hükmün yokluğuna ilişkin istidlâlde bulunmak olarak açıkladığı bu yöntemi, şer'î bir hükmün delilinin olmaması üzerinden tartışmaktadır. Eğer delil yoksa hükmün olmaması gerekir. Zira Allah bir hüküm koyduğunda ve bunu gösteren bir delil ortaya koymadığı taktirde, o halde "teklif-i mâ lâ yutak" olur ki bu da câiz değildir.¹⁰⁰ Gazzâlî, delinin yokluğunu istishâbın bir türü olarak ele alırken, Râzî, Beydâvî ve Çârperdi ise istishâbın dışında ayrı bir delil olarak ele almaktadırlar. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki delilin yokluğunun hükmün yokluğunu gerek-

⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl* (Kâhira: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/492; Beydâvî, *Minhâc*, 174.

⁹⁷ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1/491-492.

⁹⁸ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1000-1001.

⁹⁹ Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, 1/492.

¹⁰⁰ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/502.

tirmesi Gazzâlî'nin yaklaşımında olduğu gibi berâet-i zimmet olan istishâba dayanmaktadır. Nitekim Râzî, delilin yokluğuna ilişkin düşüncelerini açıklarken sıklıkla isitshâba vurgu yapmaktadır.¹⁰¹

2. Merdûd Deliller

Çârperdî'ye göre merdûd olan delilleri ise istihsân ve sâhâbî kavli olmak üzere iki kısımdır.¹⁰²

2.1. İstihsân

Çârperdî, istihsânı sadece Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve ashâbının benimseyişini ve Hanefîlerin istihsânı açıklamak için yaptıkları tanımların hepsinin geçersiz olduğunu belirtmektedir. Onun aktardığına göre bazı Hanefîler istihsânı "müçtehidin nefsinde beliren/ortaya çıkan ancak onu ifa edemediği" delil olarak tanımlamaktadır. Gazzâlî, istihsân için yapılan ikinci tanım olarak bunu zikretmekte ve ifade edilmeyen bir şeyin hakikatinin bilinemeyeceği değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹⁰³ Çârperdî de Gazzâlî gibi bu tanımın geçersizliğini, delilin ortaya çıkmasına dayandırmaktadır. Ona göre bir delilin sahih veya fâsid olduğunu belirlemek için öncelikle o delilin açıklanması gerekir. Çünkü bir şey üzerine konuşmak ancak onu tasavvur etmekle mümkündür.¹⁰⁴

Çârperdî, Kerhî'ye (ö. 340/952) nispet ettiği istihsân tanımına da yer vermektedir. Buna göre istihsân, bir meselede benzerlerinden ayrılmayı gerektiren daha güçlü olan bir delilin varlığı nedeniyle o meseleyi benzerlerinden ayırmaktır.¹⁰⁵ Gazzâlî, Kerhî başta olmak üzere istihsânı destekleme konusunda zorlanan bazı Hanefîlerin, istihsânın delile dayalı olarak gerçekleştiğini temellendirmek için onu bu şekilde tanımladıklarını ifade etmektedir. Gazzâlî, Kur'ân ve sünnet nasslarıyla ile benzerlerinden ayrıлып başka bir hüküme tabi tutulduğunu belirterek, buna ilişkin bir kaç örnek vermektedir. Gazzâlî'nin Kur'ân'dan bir delil sebebi ile benzeri hükümden ayrılmaya ver-

¹⁰¹ Râzî, *el-Maḥṣûl*, 2/502-502.

¹⁰² Beydâvî, *Minhâc*, 171-175.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/329-330.

¹⁰⁴ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1005.

¹⁰⁵ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 1006.

diği örnek Çârperdi'nin de Ebû Hanîfe'ye nispet ettiği zekât konusundaki görüşüdür.¹⁰⁶ Ebû Hanîfe'ye göre, "eğer bir şahıs malım sadakadır" derse bununla muradı zekâta tabi olan mallardır. Zira zekâta tabi olan mallar ile diğer zekâta tabi olmayan mallar birbirinden ayrıdır. Zekâta tabi olan malların kendisine benzediği diğer zekâta tabi olmayan mallardan ayrılmasını gerektiren daha güçlü delil "...mallarından sadaka al!" ayetidir.¹⁰⁷ Çünkü bu ayette zikredilen mallar, zekâta tabi olan mallardır.¹⁰⁸ Gazzâlî bu örneği zikrettikten sonra Kerhî'nin istihsân yorumuna karşı gelmediklerini, ancak bu yorum ve delil türünün istihsân olarak adlandırılmasına karşı geldiklerine dair değerlendirmede bulunmaktadır.¹⁰⁹ Çârperdi de Kerhî'ye ait istihsân tanımını ve örneğini zikrettikten sonra bunun esasında bir tahsîs olduğunu belirtmektedir. Çünkü "mal" lafzı zekâta tabi olan ve tabi olmayanlara şamildir. Ancak zikredildiği üzere, zekâta tabi olan mallar ile tahsîs edilmiştir. Çârperdi, Kerhî'ye ait istihsân yorumunun kendileri açısından bir tartışma içermediğini, bunun tahsîs olduğunu ancak Hanefiler gibi buna istihsân demediklerini vurgulamak istemektedir.¹¹⁰

Çârperdi, Ebu'l-Huseyn el-Başrî'nin (ö. 436/1044) istihsâna yönelik tanımını aktarmakta ve bunu açıklamaktadır. Şöyle ki; Başrî'ye göre istihsân lafızların şümulü söz konusu olmaksızın sonradan ortaya çıkan daha güçlü bir delilden dolayı, ictihâdın farklı yönlerinden (vecih) birini terk etmektir. Çârperdi, bu tanımda "lafızların şümulü" kaydının istihsânın tahsîsten ayrılması için yer aldığını belirtmektedir.¹¹¹ Müctehidler farklı ictihâdî yönleri bulunan bir meselede ictihâd etmişlerdir. Daha sonra bir müctehid, daha güçlü bir delil sebebiyle, ictihâdın bir yönünü terk etmiştir. Daha güçlü olan, terk edilene göre yeni ortaya çıkmıştır. İctihâdın terk edilen yönü, lafızların kapsamına da dahil değildir. Çârperdi bu tanımı ribevî mallar üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ribânın 'illetinin "tu'm/gıda maddesi" olması buna örnektir. Çünkü bu, farklı ictihâdların vecihlerinden biridir. Müctehid bunu 'arâyâ satı-

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller veYorum Metodolojisi*, 1/330.

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/103.

¹⁰⁸ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1006.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller veYorum Metodolojisi*, 1/330-331.

¹¹⁰ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1006.

¹¹¹ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1008-1009.

şında daha sonradan ortaya çıkan güçlü durumdan yani ihtiyaçtan dolayı terk etmiştir. Çârperdî, bu istihsân yorumuna itiraz etmektedir. Çünkü bu yorum esasında ‘illetin tahsîs edilmesidir.¹¹² ‘İlletin tahsîsi kısaca ‘illet olmasına rağmen herhangi bir gerekçe/engel sebebiyle hükmün bulunmamasıdır.¹¹³ Bu örnekte de ‘illet olan tu‘m, hükmün varlığını gerektirmektedir. Ancak normal şartlarda ribevî malların tümünde fazlalığın haram olması gerekirken ‘arâya satışında ihtiyaçtan dolayı ‘illet (tu‘m) var olmasına rağmen ribâ hükmü yoktur. Çârperdî’ye göre bu ‘illetin tahsîs edilmesidir ve ‘illetin tahsîsini sadece Hanefîler değil, birçok kişi benimsemektedir.¹¹⁴ Râzî ise, Ebu’l-Ḥuseyn el-Başrî’nin istihsân tanımına yer verip, Hanefîlerin istihsân ile esasında kast ettikleri mananın ‘illetin tahsîsi olduğunu ve ‘illetin tahsîsinin de Şâfi’î başta olmak üzere bir çok “muhakkik” alime göre geçersiz olduğunu belirterek, istihsânın delil olmadığını savunmaktadır.¹¹⁵

2.2. Sahâbî Kavli

Çârperdî ilk önce sahâbî kavlinin hücciyetine dair ihtilaflara değinmektedir. O görüş sahiplerinin kimler olduğunu belirtmeksizin bazı kimselerin sahâbî kavlini mutlak kabul ettiğini,¹¹⁶ bazı kimselerin ise sahâbî kavlinin kıyâsa aykırı olduğu durumlarda hüccet olarak kabul ettiğini, kıyâsa aykırı olmadığı durumlarda hüccet olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır.¹¹⁷ Çârperdî, Şâfi’î’nin kavli-i kadîminde yaygınlaşan ve muhalefeti bilinmeyen sahâbî kavlinin hüccet olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸ Gazzâlî’ye göre ise sahâbî kavli konusunda Şâfi’î’nin kavli-i kadîminde kendisinden farklı görüşler nakledilmiştir. Birincisi yaygınlaşan sahâbî kavlinin hüccet olduğu; ikincisi ise yaygınlaşan sahâbî kavli dışında yaygınlaşmamış sahâbî kavlinin taklîd

¹¹² Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1006.

¹¹³ İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/117-120.

¹¹⁴ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1008.

¹¹⁵ Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/475-476.

¹¹⁶ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1008.

¹¹⁷ Râzî, sahâbe kavlinin hüccet olarak kabul edenler arasında sadece Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer’in görüşünün hüccet olduğunu kabul edenler ve dört halifenin bir konuda birleştiklerinde bu görüşün hüccet olduğunu savunan iki farklı gruptan bahsetmektedir. Bk. Râzî, *el-Maḥşûl*, 2/486.

¹¹⁸ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1009.

edilebileceği görüşüdür. Gazzâlî, Şâfi'î'nin kavli-i cedidinde ise sahâbî kavlinin taklid edilemeyeceği görüşünde olduğunu ve tercihe şayan görüşün¹¹⁹ bu olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) de Şâfi'î'nin bu konuda iki görüşünün olduğunu; Eş'ârilere ve Mu'tezileye göre sahâbî kavlinin hüccet olmadığını belirtmekte, kendisi de sahâbî kavlinin mutlak olarak hüccet olmadığı görüşünü benimsemektedir.¹²¹ Çârperdi, Beydâvî'nin sahâbî kavlinin mutlak olarak hüccet olmadığı görüşünü benimsediğini; nass, icmâ' ve kıyâs ile bu görüşünü temellendirdiğini belirtmektedir. Beydâvî'nin ileri sürdüğü deliller aynı şekilde Râzî'nin *el-Mahşûl*'ünde zikrettiği delillerdir.¹²² Onun Beydâvî'ye herhangi bir itirazda bulunmadan konuyu ele alması, kendisinin de Beydâvî ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Buna göre sahâbî kavlinin hüccet olmadığını gösteren deliller şu şekildedir:

- Nass: "...ibret alın, ey akıl sahipleri!"¹²³ Çârperdi'ye göre bu ayet kıyâs yapmayı vacip kılmakta ve taklidi yasaklamaktadır.¹²⁴

- İcmâ': Sahâbenin birbirlerine muhalefet edebilecekleri konusunda icmâ' etmeleri, sahâbî kavlinin hüccet olmadığını göstermektedir. Zira sahâbî

¹¹⁹ Bu görüş, İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, Ebû İshâk eş-Şirâzî, Gazzâlî, Râzî ve Subkî Şâfi'î çoğunluğun tercih ettiği görüştür. Bu görüşler için bk. Mehmet Aziz Yaşar, "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedid Ayırımının İmam Şâfi'î'nin Usûl Anlayışına Yansımaları", *Turkish Studies* 13/7 (2018), 361-363.

¹²⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/323; Şâfi'î'nin kavli-i cedidinde de sahâbî kavlini hüccet olarak kabul ettiğine ilişkin değerlendirmeler için bk. Necmettin Kızılkaya, "Fıkıh Usulünde Sahabe Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili", *İLEM Yıllık* 4/4 (2009), 39-40; Taha Nas, *İmam Şâfi'î'ye Göre Sahabe Kavlinin Kaynak Değeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); 43-45; Nail Okuyucu, *Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 286-294; Mehmet Aziz Yaşar, "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedid Ayırımının İmam Şâfi'î'nin Usûl Anlayışına Yansımaları", 360-364; Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 358-360; Maḥmūd Sened Meşâtil el-Mesellem, "el-Edilletu'l-Muhtelefu fihâ 'inde'l-İmâmi's-Şâfi'î", *IUG Journal of Sharia and Law Studies* 29/2 (2021), 319-321.

¹²¹ Ebu'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Afifi (Beyrût, Dimaşk: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1402), 4/149.

¹²² Râzî, *el-Mahşûl*, 2/468.

¹²³ el-Haşr 59/2.

¹²⁴ Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1009.

kavli hüccet olsaydı, sahâbenin birbirlerine muhalefet etmelerine izin verilmemesi gerekirdi.¹²⁵ Eğer onların birbirine muhalefet etmeleri mümkünse o halde sahâbî kavli hüccet değildir.

- Kıyâs: Usûlu'd-dîn konularında taklîdin caiz olmadığına kıyasla furû' u'd-dîn konularında da taklîd etmek câiz değildir. Çârperdî'ye göre usûl ve furû' arasındaki ortak 'illet (câmî') her iki durumda da taklîd olmaksızın bir delil ile hükme ulaşmaktır.¹²⁶

Sahâbî kavlinin mutlak olarak hüccet olduğunu düşünenler Hz. Peygamber'den nakledilen "Benim ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız kurtuluşa erersiniz" rivayetidir. Râzî, Beydâvî ve Çârperdî'ye göre, burada kast edilen ashâbın 'avâm olanlardır.¹²⁷ Gazzâlî ve Râzî de, bu hadisteki hitâbın sözlü olarak sahâbenin 'avâmına yapılan bir hitâb olduğunu belirtmektedirler. Gazzâlî, Hz. Peygamber dönemindeki sıradan insanların ('avâm) sahâbeye uymalarını ve fetvâ makamının sahâbeye ait olduğunu göstermek için söylenmiş bir söz olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹²⁸

Çârperdî'nin aktardığına göre sahâbî kavlinin kıyâsa muhalif olduğu takdirde hüccet olduğunu söyleyenler ise şu gerekçeyi sunarlar: Sahâbî kavli kıyâsa muhalif olduğu taktirde, sahâbenin bu görüşü ya naklî bir delile ya da bir habere veya başka şeye dayanması icap eder. Eğer sahâbe bir delile dayanmadan kıyâsa aykırı olduğu halde bir görüş ileri sürdüklerinde fîsk söz konusu olacak. Sahâbeler ise âdildir. Bu durumda kıyâsa aykırı olan sahâbî kavlinin naklî bir delile dayandığı için hüccet olmuş olur. Çârperdî Beydâvî'nin bu itiraza verdiği cevabı açıklamaktadır. Buna göre, sahâbenin kıyâsa aykırı olan görüşünün mutlaka bir delile dayanması gerektiği müsllem değildir. Çünkü herhangi bir delil olmaksızın, sahâbenin bir delilin varlığını zannederek kıyâsa aykırı bir görüş ileri sürmesi mümkündür. Beydâvî ve Çârperdî'nin bu itiraz ve bu itiraza verdikleri cevap da Gazzâlî ve Râzî'ye

¹²⁵ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1010.

¹²⁶ Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1010.

¹²⁷ Râzî, *el-Mahşûl fî 'ilmi 'uşûl*, 2/487; Beydâvî, *Minhâc*, 175; Çârperdî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1010.

¹²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller veYorum Metodolojisi*, 1/320.

dayanmaktadır.¹²⁹ Öyle ki Gazzâlî, bu yaklaşıma sahip olanların sahâbî kavlinin değil, haberin hüccet olduğunu kabul ettikleri anlamına geldiğini belirtmektedir.¹³⁰

Sonuç

Ahmed el-Çârperdi, Beydâvî'nin *Minhâc'* daki sistemini esas alarak, ittifak edilen delillerden sonra ihtilâflı delilleri ele almaktadır. Beydâvî'nin son derece muhtasar bir şekilde ele aldığı konuları, kendisi detaylandırmaktadır. Çârperdi tanım yaparken mantık, delilleri serdederken münazara ve delilleri tartışırken cedel ilimlerinin yöntemlerini ve kavramlarını kullanmaktadır. Bu esasen müteahhirîn dönemi fıkıh usûlü yazımının bariz vasıflarından biridir ve Çârperdi de bu yöntemi kullanmaktadır. Bu yöntemi kullanması onun fıkıh usûlü meselelerine olan hakimiyetinin yanında aklî ilimlere olan vukûfiyetini de göstermektedir. Çârperdi, ihtilâflı delillerin kabulünde veya reddedilmesinde mezhebi kimliği olan Şâfi'îliği dikkate almış ve görüşlerini bu perspektif ile kanıtlamaya çalışmıştır. İhtilâflı deliller özelinde hocası Beydâvî'nin dışında etkilendiği usûlcüler arasında en çok dikkati çeken kişi Râzî'dir. Çârperdi, görüşlerini temellendirirken özellikle Râzî'nin argümanlarını kullanmaktadır. O yer yer bu argümanları mantık ve münazara diline uygun bir şekilde sunmaktadır. Râzî'den sonra onun en çok etkilendiği diğer bir usûlcü ise Gazzâlî'dir. Özellikle maslahat-ı mursele konusunda Gazzâlî'yi refere ederek onun sistemini ve örnekleri kullanmaktadır.

Dört ana delil dışında kalan ve hücciyeti ihtilâflı olan delillere ilişkin tartışmaların mütekaddimîn döneminden itibaren yoğun bir şekilde başladığını ve bu tartışmaların müteahhirîn döneminde de devam ettiğini söylemek gerekir. Ancak müteahhirîn döneminde bu deliller, tanım, mesele ve argümantasyon bakımından belli bir sistematiğe ve çerçeveye kavuşmuştur. Erken dönemden itibaren "ittifak edilen dört ana delil" dışında, usûlcüler, şer'î hükme ulaşmak veya şer'î hükümleri temellendirmek için farklı yöntem arayışında olmuşlardır. Şeriat varit olduktan sonra aksine delil bulunmadığı müddetçe faydalı olanların ibâha, zararlı olanların ise tahrîm ile nitelenidirilmesi olan

¹²⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/322; Râzî, *el-Mahşûl*, 2/487; Çârperdi, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 2/1010.

¹³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, 1/322.

asıl delili, yeni hadiseler karşısında şer'î hükme ulaşmak için muctehide geniş bir alan sunarken, istishâb delili de var olan durumun devam etmesi bakımından her reel durumu dikkate almakta hem şer'î hükme ulaşma noktasında aynı esnekliği ve genişliği sağlamaktadır. Usûlcüler yöntem arayışı çerçevesinde mantık ve münazara ilimlerinde kullanılan bir akıl yürütme türü olan istikrâ'dan da istifade etmiş, hatta delilin yokluğu dahi hükmün varlığı içi delil olarak olarak tasarlamışlardır. Bu durum şer'î hükme ulaşma yöntemi bakımından, bir çok farklı noktadan hareket edildiğini göstermekle beraber, farklı yöntemlere olan ihtiyacın varlığını ortaya koymaktadır. Bu ihtiyacın göstergelerinden birisi de önceden ihtiyatla yaklaşılan delillerin, makbul olan deliller hiyerarşisinde yer almasıdır. Nitekim maslahat-ı mursele, Şâfi'î fıkıh usûlü özelinde ihtiyatla yaklaşılan veya kıyâsta 'illeti tespit yöntemlerinden olan munâsebe ile ele aldığı için müstakil bir delil olarak değerlendirilmeyen bir yöntemken, makbûl olan ihtilâflı deliller bölümünde kıyâstan bağımsız olarak tartışılan ve belli şartlar çerçevesinde kabulüne dönük bir eğilimin ortaya çıktığı delile evrilmiştir.

Şâfi'î'nin istihsânı reddiyle beraber Şâfi'î ve Hanefî çevrelerde istihsan üzerinden yapılan tartışmalar müteahhirin döneminde de sürmüştür. Çarperdî'nin Hanefîlere nispet ederek aktardığı bazı istihsân tanımlarında Hanefîlerin istihsâna dönük "delilsiz hüküm verme" eleştirilerini dikkate aldıkları görülmektedir. Çarperdî sonuçta Hanefîlerin istihsân olarak niteledikleri örneklerin tahsîs veya 'illetin tahsîsi olduğunu tespit etmektedir. Şâfi'î'nin hem kavli-i cedîd hem de kavli-i kadîminde sahâbî kavli ile amel ettiğine ilişkin yaklaşımlar olmasına rağmen Şâfi'î usûlcüler tarafından Şâfi'î'nin kavli-i cedîdi olarak sunulan sahâbî kavlinin hüccet olmadığına dair yaklaşım Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî, Râzî, Beydâvî ve Subkî'nin benimsemiş olduğu görüş olup, Çarperdî de bu yaklaşımı takip etmektedir.

Çarperdî ihtilâflı delilleri ele alırken, Beydâvî'nin bu kısımda yer verdiği delillerin dışında kalan ve hücciyeti yine tartışmalı olan şer'u men kablenâ, örf ve sedd-i zerâyî gibi delillere ilişkin tartışmalara değinmemektedir. Çarperdî'nin, bu delillere yer vermesi Beydâvî'nin değinmediği meseleleri tamamlama bakımından önem arz etmektedir. Buna rağmen Çarperdî, ihtilâflı deliller bölümü özelinde "Şârihu Beydâvî" unvanın hak edecek derece bir

yöntem takip ettiğini; konuları ele alma, delilleri serdetme ve bunları tartışma bakımından amacına uygun bir şerh yaptığını tespit etmek gerekir.

Kaynakça

- Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyfuddîn 'Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezâk 'Afîfî. 4 Cilt. Beyrût, Dımaşk: el-Mektebetu'l-İslâmî, 2. Basım, 1402.
- Arıcı, Mustakim. "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. 23-103. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukuk Metodolojisinde İstikrâ Yöntemi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 59-82. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihad/issue/72107/1216040>
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker- Osman Demir. 243-263. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013).
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'id (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Minhâcu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Bilin, Abdullah. *Çârperdi Bibliyografyası*. Ankara: İksad Publishing House, 2020.
- Bilin, Abdullah. *İbrahim el-Çârperdi ve Kitâbü'l-Fükûk fi Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bilin, Abdullah. "İcî İle Çârperdi Arasındaki Tartışma ve Arka Planı". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/2 (Aralık 2019), 1-16. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bider/issue/50510/617981>
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstikrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çârperdi, Faḥruddîn Ahmed b. Tâcuddîn es-Sa'id el-Ḥasen b. 'Alî. *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Mî'râcu'd-Duveliyye, 1998.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İllet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- el-Mesellem, Maḥmûd Sened Meşâtil. "el-Edilletu'l-Muḥteflu fihâ 'inde'l-İmâmi's-Şâfi'î". *IUG Journal of Sharia and Law Studies* 29/2 (2021), 316-334. <https://doi.org/10.33976/IUGJLS.29.2/2021/12>
- Evdüzen, Osman Said. "Çârperdi". *İslam Düşünce Atlası*. 3/1040-1043. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaşfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. 2 Cilt. Kâhira: Dâru'l-Ḥadîs, 2011.
- Hacak, Hasan - Çelik, İmam Rabbani. "Kâdî Beydâvî'nin Usûl Düşüncesi". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Mustakim Arıcı. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- İbn Kâđî Şuhbe, Ebu's-Şıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ömer. *Ṭabaḳātu's-Şafi'iyye*. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn Ömer b. 'Alî b. Aḥmed. *el-'Akdu'l-muzḥeb fî ṭabaḳâti ḥameleti'l-mezḥeb*. ed. Eymen Naşr el-Ezherî - Seyyid Me-hennâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997.
- İsnevî, Ebû Muḥammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥasen. *Ṭabaḳātu's-Şafi'iyye*. ed. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İslâmiyye, 1987.
- Ḳarâfi, Ebû 'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. İdrîs. *Nefâisu'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd-'Alî Muḥammed Mu'avvağ. 9 Cilt. b.y.: Mektebetu Nizâr Muşafâ', 1995.
- Kızılkaya, Necmettin. "Fıkıh Usulünde Sahabe Fetvasının Kaynaklık Değeri ile İlgili Yaklaşımlar ve Bunların Tahlili". *İLEM Yıllık* 4/4 (2009), 29-41.

- Nas, Taha. *İmam Şâfi'ye Göre Sahabe Kaolinin Kaynak Değeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Okuyucu, Nail. *Şâfi' Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Râzî, Faḥruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn. *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uşûl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1999.
- Subkî, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Ṭabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*. ed. Maḥmûd Muhammed Ṭanâhî - 'Abdulfettâḥ Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kâhira: Maṭba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Subkî, Taḳıyuddîn Ebu'l-Hasen 'Alî b 'Abdulkâfi- Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî. *el-İbhâc fî Şerḥi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Şener, Mehmet. "Çârperdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tekin, Mahmut. "el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdi'nin İstîşhâd Ettiği Şiirler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (Aralık 2020), 657-681. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.782992>
- Tekin, Ahmet. "Çârperdi'nin el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri". II. *Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Gökhan Ofluoğlu vd. 284-295. Mardin: İksad Yayınevi, 2019.
- Türker, Ömer. "Telâzüm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/394. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfi'nin Usûl Anlayışına Yansıması". *Turkish Studies* 13/7 (2018), 353-380. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14061>
- Zirikî, Ḥayruddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fârs. *el-A'lâm kâmu'su terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikîn*. 8 Cilt. y.y.: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 6 Mart 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 309-341

Hanefî Mezhebine Göre İtikâf İbadeti

İtikâf Worship According to The Hanafî School of Law

Ramazan Çöklü

Dr. Öğrt. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Assist professor, Canakkale Onsekiz Mart University,

Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature.

ramazancoklu55@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3639-1600

DOI: 10.47424/tasavvur.1448823

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Çöklü, Ramazan . "Hanefî Mezhebine Göre İtikâf İbadeti". *Tasavvur*
- *Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 309-341.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1448823>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İslâm fıkhnın temel paydalarından biri, ibadetlerdir. İnsanın bir ömür boyu devam eden kulluk serüveni ancak ibadetler ile anlam kazanır. Fani dünya hayatında aslî görevini gerektiği şekilde yerine getirmek isteyen insanın icra ettiği ibadetlerden biri de itikâftır. Öyle ki kul itikâfta inzivaya çekilir, dünyalık zevk ve arzuların arınarak Rabbine yavaşır. Böyle bir ibadetin maksadına ulaştırması için şartlarıyla ve rükünleriyle birlikte icra edilmesi gerekir. İşte bu araştırmada Hanefî mezhebine göre itikâf ibadetiyle ilgili meseleler açıklanmıştır. Başta Hanefî mezhebi imamları olmak üzere pek çok fakihin görüşüne yer verilmiştir. Bir mezhebin itikâf ibadetiyle ilgili görüşlerinin derli toplu ve detaylı bir şekilde incelendiği ilk Türkçe akademik çalışmalarından olan bu araştırma, meselelerin fıkıh usulündeki dayanaklarıyla birlikte açıklanması nedeniyle ayrıca önemlidir. Araştırma boyunca Hanefî mezhebinin fıkıh kaynakları kullanılmış, fakihlerin aynı görüşte olduğu meseleler konuyu deliliyle birlikte açıklayan ve usuldeki dayanağını ortaya koyan kaynaktan verilmiştir. Bunun yanı sıra meselelerin temelinde yer alan ve fakihlerin ihtilaf etmesine neden olan rivayetler ile usul konularına değinilmiştir. Araştırmada önce itikâfın tanımı yapılmış, akabinde hükmü ve kısımları açıklanmıştır. Ardından itikâfın şartlarının incelendiği araştırmada son olarak itikâfı bozan şeylere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usulü, İbadet, Hanefî, İtikâf.

Abstract

One of the basic denominators of Islamic jurisprudence is worship. Man's lifelong adventure of servitude gains meaning only through worship. İ'tikâf is one of the acts of worship performed by human beings who want to fulfill their essential duties in this mortal world. In such a way that the servant retreats in seclusion in İ'tikâf and approaches his Lord, free from worldly pleasures and desires. For such an act of worship to fulfill its purpose, it must be performed with its conditions and rituals. In this study, the issues related to the worship of İ'tikâf according to the Hanafî school are explained. The opinions of many jurists, especially the imams of the Hanafî sect, are included. This research, which is one of the first Turkish academic studies to examine the views of a sect on the worship of İ'tikâf in a comprehensive and detailed

manner, is also important because it explains the issues together with their basis in the *usūl al-fiqh*. Throughout the research, the *fiqh* sources of the *Ḥanafī* school were used, and the issues that the jurists agreed on were given from the source that explained the issue with its evidence and revealed its basis in the methodology. In addition, the narrations and procedural issues that are at the basis of the issues and that cause the jurists to disagree are mentioned. First, the definition of *ī'tikāf* was made, then its ruling and its parts were explained. Then, the conditions of *ī'tikāf* are examined and finally, the things that violate *ī'tikāf* are analyzed.

Keywords: al-Fiqh, Usūl al-Fiqh, Worship, Ḥanafī, I'tikāf.

Giriş

Belirli gün ve haftaların tam bir teslimiyet içerisinde Yüce Allah'a ibadet etmek için ayrılması, müminin kulluk bilincinin inşasında hayatî önemi haizdir. Meşrû olmasına rağmen her türlü nefsânî ve şehvî arzulardan mümkün olduğu ölçüde uzak durmak, kulun ruhî temizliğe erebilmesinin yollarından biridir. Sünnetler ve gönüllülük esasına dayalı olarak eda edilen nâfile ibadetler bu konuda oldukça önemlidir. Bunlardan biri de vahiy geleneğine sahip hemen hemen bütün dinlerde çeşitli şekillerde eda edilen itikâf ibadetidir. Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil (a.s.) döneminden beri gerçekleştirildiği bilinen itikâf, köklü bir ibadettir.¹

Hanefî mezhebine göre itikâfın şer'î bir hüviyet kazanması belirli şartlara bağlıdır. Bu şartlar aynı zamanda itikâfın tanımını, mahiyetini ve onu geçersiz kılan unsurları da oluşturur. İtikâfın insan şuuruna, maneviyatına, kişilik ve karakter oluşumuna etkisiyle ilgili akademik çalışmalar mevcuttur. Çeşitli mezheplerin ve fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini ana hatlarıyla ele alan kitaplar da yazılmıştır. Fakat bu araştırmada özellikle Hanefî mezhebinin itikâfın ahkâmına dair görüşleri ilk kez derinlemesine incelenecek; mezhep içindeki ihtilaflara, bu ihtilafların kaynaklarına, fakihlerin yaklaşımlarına ve delillerine yer verilecek, kısaca Hanefî mezhebine göre itikâf ibadeti bütün

¹ İbrahim Yenen, "Kişilik ve Karakter Oluşumunda 'İtikâf' İbadeti", *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd. (Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 2/476.

yönleriyle tespit edilmeye çalışılacaktır.² Ayrıca bu araştırmada meseleler mümkün olduğu ölçüde usuldeki dayanaklarıyla birlikte açıklanmaya çalışılacaktır. Fikhî bilginin usul-fürû ilişkisi içerisinde temellendirilmesi, fikhın işlevselliğinin devamlılığı bakımından önemlidir. Çünkü ancak bu sayede fakihlerin istidlâl yöntemleri ortaya koyulabilir. Yine bu tür çalışmalar fikhın ilmine gönül veren araştırmacılara yeni bir çalışma sahası açabilir.

Çalışma boyunca başta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) *el-Asl'*ı olmak üzere pek çok Hanefî fıkıh kitabından faydalanılmıştır. Şeybânî'nin günümüzde mevcut olan *el-Asl* nüshasının eksik olduğu; Şemsüleimme es-Serahsî'den (öl. 483/1090) itibaren Hanefî fıkıh kitaplarında yer alan nakillerin ve birtakım ayrıntıların mevcut olmadığı fark edilmiştir. İtikâf bahsini diğer kaynaklara nispetle daha tertipli bir şekilde incelediği ve fikhî meseleleri usuldeki dayanaklarıyla birlikte temellendirdiği için Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *Bedâi' u's-sanâi'* adlı eseri merkeze alınmıştır. Fakihlerin farklı görüşte olmadığı konularda okuyucuyu boğmamak için dipnot metni kaynak eserlerle doldurulmamış, meselenin güzelce açıklandığı birkaç kaynak ile yetinil-

² Tespit edebildiğimiz kadarıyla itikâfın fikhî boyutuyla ilgili Türkçe bir yüksek lisans tezi ve iki makale vardır. Tez ile makalenin birinde bir âlimin risalesi ana hatlarıyla incelenmiş, diğer makalede ise belli bir sistem içinde konuyla ilgili hadisler nakledilmiştir. Yine tezde Hanefî mezhebinin çok az kaynağına yer verilmiş, meseleler açıklanırken diğer mezheplerin kaynaklarından ciddi oranda istifade edilmiştir. Hanefî mezhep imamlarının ve fakihlerinin görüşlerine, delillerine ve mezhep içinde ihtilafı olan konulara ve meselelerin fikhî usulündeki dayanaklarına yer verilmemiş, çalışma ne mezhep ile ne de usul ile ilişkilendirilmemiştir. Konuyla ilgili Arapça yazılan diğer akademik çalışmalarda da çeşitli mezheplerin ve fakihlerin görüşleri ana hatlarıyla yüzeysel olarak ele alınmış, özellikle bazılarında konuyla ilgili hadislerin tahriri yapıp tercihlerde bulunulmuştur. İtikâf ibadetiyle ilgili sözünü ettiğimiz çalışmaların bazıları şunlardır: Ebû Serî Muhammed Abdülhâdî, *Ahkâmü's-savm ve'l-i'tikâf* (Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1405/1985), 189-209; Muhammed Akle, *Ahkâmü's-sıyâm ve'l-i'tikâf* (Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1406/1985), 293-350; Hâlid b. Alî el-Müşeykîh, *Ahkâmü'l-i'tikâf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009), 1-393; Abdülkerîm b. Abdullah el-Hudayr, *Ahkâmü's-sıyâm ve'l-kıyâm ve'l-i'tikâf ve zekâti'l-fitr* (Riyad: Meâlümü's-Sünen, 1439/2018), 79-83; Ünal Kılıç, "Numan Efendî'nin Risaletü'l-İ'tikâfiyye Risalesi'nin Metot ve Muhteva Bakımından İncelenmesi", *Kültür Tarihimizde Sivasslı Bir Aile Sarıhatipzadeler*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Buruciye Yayınları, 2011), 301-312; Fatih Mehmet Yılmaz, "Hadislerde İtikâf" *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 (2023), 239-270; Evcan Cihangir, *Fıkıhta İ'tikâf, Sivasslı Numan Efendî ve İ'tikâfa Dair Risalesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1/142.

miştir. Çalışmada ilk olarak Hanefî mezhebine göre itikâfın sözlük ve terim anlamı açıklanacaktır. Daha sonra itikâfın mahiyetine, hücciyetine, hükmüne, kısımlarına ve şartlarına yer verilecektir. En sonunda da itikâfı bozan durumlardan söz edilecektir.

1. İtikâfın Sözlük ve Terim Anlamı

İtikâf sözlükte bir yere yerleşmek, alıkoymak ve hapsetmek gibi anlamlara gelir.³ Bazı Hanefî fakihleri itikâfın dilin kökeninde “lûbs”, yani bir mekânda kalmak, durmak, ikamet etmek⁴ ve bir şeye devam etmek⁵ anlamında olduğunu söylemişlerdir.⁶

İtikâfın terim anlamına gelince; Kudûrî (öl. 428/1037) ve Burhâneddin el-Mergînânî'ye (öl. 593/1197) göre itikâf; *هُوَ اللَّبْتُ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الصَّوْمِ وَنِيَّةِ الْإِعْتِكَافِ* “İtikâfa niyet ederek oruçlu bir şekilde mescitte durmaktır”. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî (öl. 683/1284) onu *هُوَ اللَّبْتُ فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ مَعَ الصَّوْمِ وَالنِّيَّةِ* “Niyet ve oruçla birlikte cemaatle namaz kılınan mescitte durmaktır.” olarak,⁷ Molla Hüsrev (öl. 885/1480) ise *لُبْتُ رَجُلًا فِي مَسْجِدِ جَمَاعَةٍ أَوْ امْرَأَةً فِي بَيْتِهَا بِنِيَّتِهِ* “İtikâfa niyet ederek bir erkeğin mescitte, kadının ise evinde durmasıdır.”⁸ olarak tanımla-

³ Mehmet Şener, “İtikâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/457.

⁴ İbn Düreyd Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezrî el-Basrî, *Cemheretü'l-luga* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/261; Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001), 15/68.

⁵ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 1/212.

⁶ Mesela bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 1/301; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 2/109; Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî fî fikhi'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabah, ts.), 42.

⁷ Ebü'l-Fazl Meccüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 1/137.

⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/212.

mıştır.⁹ Sözü geçen âlimlerin itikâfı, onun bazı şartlarını öne çıkararak tanımladığı görülmektedir. İtikâfa girenlere mu'tekif veya âkif denir.¹⁰

Hanefî usulcülerin bir kısmına göre itikâf, lügavî anlamında kullanılan bir kavram, bazılarına göre ise dilde kullanıldığı anlamdan farklı bir mânaya nakledilen şer'î bir terimdir.¹¹ Zira itikâf şeriatta kalmak anlamının yanında mescitte olmak, oruç ve cinsel ilişkiyi terk etmek gibi anlamlarda da kullanılmıştır.¹² Bu durumda itikâf, menkul isimleri şer'î anlamında hakikat kabul eden âlimlere göre şer'î hakikat, etmeyenlere göre ise mücmeldir. Cessâs onu mücmel kabul ederken¹³ İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) şer'î hakikat olduğunu söylemiştir.¹⁴

2. İtikâfın Mahiyeti ve Hücciyeti

Tanımından anlaşılacağı üzere itikâf, sırf ibadet niyetiyle Müslüman bir kimsenin belirli süre zarfında mescitte ibadet etmesiyle icra edilmektedir. Hücciyeti Kur'an ve sünnetle sabittir. "Mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın"¹⁵ âyeti ve "Resûlüllah (s.a.s.) Ramazan ayının son on gününde itikâfa girdi. Bu âdetine vefat edene kadar devam etti." şeklinde Hz. Âişe (öl. 58/678) ile Ebû Hüreyre'nin (r.a.) (öl. 58/678) rivayet ettiği hadis bunun delilleridir. Zührî'nin (öl. 124/742) şu sözü de itikâf ibadetinin önemine ve hücciyetine dair delil olarak kullanılmıştır: "İnsanlara hayret ediyorum. Nasıl itikâfı terk ediyorlar! Resûlüllah (s.a.s.) bazı şeyleri ara sıra terk etmiştir, fakat Medine'ye gelişinden vefat edinceye kadar itikâfı hiç terk etmemiştir."¹⁶

⁹ Ebûbekir b. Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî* (b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/145; Merginânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, 45.

¹⁰ Şener, "İtikâf", 23/457.

¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/301; Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 2/390; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/145.

¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/301.

¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/301.

¹⁴ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dîmeşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1991), 2/241.

¹⁵ el-Bakara 2/187.

¹⁶ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/108.

Kaynaklarda geçtiği kadarıyla Hanefî mezhebi imamaları itikâfın en az süresi hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) göre itikâfın en az süresi bir gündür. Ebû Yûsuf (öl. 182/798) bunun bir günün yarısından az fazla olduğunu belirtmiştir. Çünkü "ekser için kül hükmü vardır" kuralı gereğince bir şeyin büyük çoğunluğu gerçekleştiğinde tamamı gerçekleştirmiş gibi kabul edilerek hüküm verilir. Ebû Yûsuf'un görüşünü bir küllî kâide ile temellendirdiği görülmektedir. Şeybânî ise mescitte bir saat gibi kısa bir sürede dahi itikâfa girilebileceğini açıklamıştır.¹⁷ Hatta Şeybânî'ye göre bir kişi mescide girdiğinde çıkana kadar itikâfta kalacağına dair niyet etse sahihtir.¹⁸ Bunun nedeni nâfile ibadetlerin kolaylık esasına dayalı olmasıdır. Nasıl ki nâfile namazları ayakta kılmak mümkünken oturarak kılmak caizse, istenilen süre kadar nâfile itikâfa girmek ve çıkmak caizdir.¹⁹ Aynî'nin *el-Asl'* dan naklettiği görüşe göre nâfile itikâfa başlayan kişi bunu bozsa kazası gerekmez. Çünkü kendisi için belirli bir süre takdir edilmemiştir.²⁰ Hanefî mezhebi imamlarının bu konudaki ihtilafı, mezhebin itikâfın hükmü, kısımları ve şartları hakkındaki genel kabulünün belirlenmesinde de etkili olmuştur.

3. İtikâfın Hükmü

Şeyhîzâde'nin (öl. 1078/1667) aktardığı kadarıyla fakihler itikâfın hükmü hakkında farklı görüşler benimsemişler; kimi onun mutlak olarak sünnet-i müekkelede olduğunu ileri sürerken bazıları müstehap, bazıları da sünnet-i kifâye olduğunu, yani bir belde de bazı kişilerin itikâfa girmesinin diğerlerinden sorumluluğu düşüreceğini ileri sürmüştür.²¹ Nitekim Kudûrî itikâf ibadetinin müstehap olduğunu²² açıklarken, Alâeddin es-Semerkandî (öl. 539/1144) ve Kâsânî ona genel bir ifadeyle sünnet demiş,²³ Mevsilî gibi bazı âlimler ise

¹⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137.

¹⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/213.

¹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/146.

²⁰ Aynî, *el-Binâye*, 4/125.

²¹ Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendî Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/255.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 65.

²³ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Alâüddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 371; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/108.

sünnet-i müekkelede olduğunu savunmuştur.²⁴ Ebû Bekir el-Haddâd (öl. 800/1398) Kudûrî'nin *el-Muhtasar'ı* üzerine yazdığı *es-Sirâcü'l-vehhâc'ın* muhtasarı olan *el-Cevheretü'n-neyyire'* de, müstehap ifadesiyle sair zamanlarda girilen itikâfın kastedildiğini, Ramazan ayının son on günündeki itikâfın ise sünnet-i müekkelede olduğunu açıklamıştır.²⁵ Burhâneddin el-Mergînânî (öl. 593/1197) de *Bidâyetü'l-mübtedî'* de itikâfı müstehap kabul ederken şerhi *el-Hidâye'* de onun sünnet-i müekkelede²⁶ olduğunu belirtmiştir.²⁷ Bedreddin el-Aynî (öl. 855/1451) Mergînânî'nin, Kudûrî'nin görüşünden kaçınmak için sünnet-i müekkelede görüşünü daha doğru bulduğunu açıklamıştır.²⁸ İtikâfı Kudûrî'nin müstehap, Mergînânî'nin ise sünnet-i müekkelede kabul ettiğini açıklayan İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), bu iki görüşü de yeterli bulmayarak en doğru yolun onu; vâcip, sünnet ve müstehap şeklinde üç kısma ayırmak olduğunu söylemiştir.²⁹ Sonraki yüzyıllarda yaşayan Hanefî fakihlerin genel itibarıyla bu yolu takip ettiği görülmektedir.³⁰

4. İtikâfın Kısımları

4.1. Vâcip İtikâf

Alâeddin es-Semerkindî ve Kâsânî itikâfın iki şekilde vâcip olacağını söylerler.³¹ Bunların birincisi, itikâfı nezretmek, yani kendisine vâcip kılmaktır. Mesela “Şu gün, şu ay veya belirli bir zaman diliminde itikâfa gireceğim”,

²⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/136.

²⁵ Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/145.

²⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/129.

²⁷ Ayrıca bk. Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî'î Fahrüddîn el-Hanefî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyeti's-Şelebî* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313/1895), 1/347.

²⁸ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 4/121.

²⁹ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamîd b. es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970), 2/389.

³⁰ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 2/322; Abdurrahmân Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/255; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Guneymî ed-Dimeşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyüddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1429), 1/175.

³¹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fuhahâ*, 371; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/108.

“Eğer Yüce Allah bu hastalığıma şifa verirse itikâfa gireceğim”, “Falan kimse gelirse Yüce Allah için bir ay itikâfa gireceğim” demek veya bunlara benzer bir şart koşup gerçekleştiği takdirde itikâfa gireceğini nezretmek vâcip itikâfın misalleridir.³² İkincisi, itikâfa başlamaktır. Kâsânî, Hanefî mezhebine göre nâfile ibadete başlayınca bunu tamamlamanın vâcip olduğunu, başka bir ifadeyle nâfile ibadeti yapmaya başlamanın, o ibadeti nezretmek, yani adamak gibi olduğunu açıklamıştır.³³ Zeynüddin İbn Nüceym (öl. 970/1563) ikinci görüşü zayıf bulmaktadır.³⁴ Bu konudaki ihtilaf, fakihin itikâfın en az süresi hakkındaki görüşü tespit edilerek çözülebilir. Şöyle ki yukarıda açıkladığımız şekilde Hanefî mezhebi imamları itikâfın en az süresi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Şayet itikâfın en az süresi bir gün veya buna muadil sayılabilecek kadar zaman dilimi olursa, bu takdirde nâfileden bozulan itikâfın kazası gerekir. Zira tam bir gün itikâfta kalmak oruç şartının yerine getirilmesine olanak sağlar. Eğer itikâfın en az süresi bir saatlik bir zaman dilimi olarak kabul edilirse, bu durumda kısa bir süre itikâfa niyet eden kimse üzerine, bundan çıkması durumunda kaza gerekmez. Çünkü bu kısa zaman diliminde tam bir gün oruç tutmak mümkün değildir. Nitekim Bâbertî (öl. 786/1384), nâfile olan oruç, namaz ve itikâf arasındaki farkı açıklarken; namazı ve orucu bozanın kaza edeceğini, ama itikâfı bozanın kaza etmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü namaz ve oruç için belirli bir miktar takdir etmek mümkün iken bu, nâfile itikâfta mümkün değildir. Zira namazın en azı iki rekât, orucun en azı ise bir gündür. Fakat nâfile ibadetin en azı için belirlenen bir miktar yoktur; bir saat olabileceği gibi üç veya beş saat de olabilir.³⁵ Buna göre şayet bir Hanefî fakih Ebû Hanîfe'nin görüşünü alarak itikâfın en az süresini bir gün olarak belirlerse, girdiği nâfile itikâfın da en az bir gün olması gerekir. Böyle bir itikâfa girenin onu tamamlaması vâciptir. Eğer Şeybânî'nin görüşünü tercih edip bir saat de olsa nâfile itikâfa girilebileceğini benimserse, bundan çıkması durumunda kendisine bir şey vâcip olmaz.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Lahor: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 2/279; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; Aynî, *el-Binâye*, 4/124.

³³ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108.

³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/322.

³⁵ Bâbertî, *el-İnâye*, 2/393.

Vâcip itikâfın dayanağı şu rivayettir: “Hz. Ömer Resûlüllah’a (s.a.s.): ‘Cahiliye döneminde bir gün/bir gece/iki gün itikâfa girmeyi nezrettim’ deyince Resûlüllah (s.a.s.): ‘Nezrini yerine getir’ buyurdu.”³⁶ Yoksa kişinin nezretmesi dışında şeriat itikâfı vâcip kılmuş değildir.³⁷

4.2. Sünnet (Müekkede) İtikâf

Ramazan ayının son on gününde itikâfa girmek sünnet-i müekkededir. Bunun dayanağı Hz. Âişe ile Ebû Hüreyre’nin (r.a.) rivayet ettiği şu hadistir: “Resûlüllah (s.a.s.) Medine’ye gelişinden itibaren Ramazan ayının son on gününde itikâfa girdi. Bu âdetine vefat edinceye kadar devam etti.”³⁸ Hanefî fakihlerine göre Hz. Peygamber’in vefat edene kadar ara vermeden sürekli itikâfa girmesi, onun sünnet olduğunu gösterir.³⁹

Bazıları Hz. Peygamber’in bir fiili ara vermeksizin yerine getirmesinin, o fiilin vâcip olduğuna delalet ettiğini ileri sürmüş, buna binaen Ramazan ayının son on gününde girilen itikâfın sünnet-i müekkede değil, vâcip olması gerektiğini savunmuştur. Fakat Bâbertî, Aynî ve İbn Âbidîn gibi fakihler Resûlüllah’ın (s.a.s.) itikâfa girmeyenleri kınamadığını belirterek bu görüşe karşı çıkmıştır. Zira Hz. Peygamber’in bir fiili ara vermeksizin işleyip kendisi gibi amel etmeyenleri kınaması o fiilin vâcip değil, sünnet olduğunu gösterir.⁴⁰ Burada Zührî’ye ait olup Serahsî ve Kâsânî gibi Hanefî âlimlerin eserlerinde yer verdiği “İnsanlara hayret ediyorum. Nasıl itikâfı terk ediyorlar! Resûlüllah (s.a.s.) bazı şeyleri ara sıra terk ederdi, fakat Medine’ye gelişinden vefat edinceye kadar itikâfı hiç terk etmemiştir.”⁴¹ şeklindeki söz de delil getirilebilir. Fakat

³⁶ Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 3/382 (No. 3335).

³⁷ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 3/115.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (Medine: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), 3/47 (No. 2026).

³⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/129; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/136; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/145.

⁴⁰ Bâbertî, *el-'Inâye*, 2/389; Aynî, *el-Binâye*, 2/122; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/442.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/114-115; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/108.

Aynî, ashâbın büyük çoğunluğunun itikâfa girmediğini ileri sürerek bu iddiayı yanlış bulmaktadır.⁴²

4.3. Müstehap İtikâf

Vâcip ve sünnet olan itikâfın dışındakiler müstehaptır. Müstehap itikâfın en az süresi hakkında Hanefî mezhebi imamlarının farklı görüşler benimsediği ve bu ihtilâfın başta vâcip itikâfın mahiyeti olmak üzere birçok meselede belirleyici olduğu yukarıda söylenmişti.

İmam Muhammed'e ait; bir saat bile olsa nâfile itikâfa girmenin caiz olduğuna dair görüşün Serahsî'den itibaren Hanefî çevrede genel olarak kabul edildiği ve fıkıh kitaplarında zâhirü'r-rivâye vasfıyla yer aldığı söylenebilir.⁴³ Hatta Haskefî (öl. 1088/1677) açık bir şekilde bunun müftâ-bih görüş olduğunu söylemiştir.⁴⁴ Ancak Serahsî öncesi dönemde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eden ve itikâfın en az süresinin bir gün olduğunu benimseyen fakihler de vardır. Bu meseledeki mezhep içi ihtilaflara itikâfa oruç şartı açıklanırken yer verilecektir.

5. İtikâfın Şartları

5.1. İtikâfa Giren Kişiye Yönelik Şartlar

İtikâf ibadetini gerçekleştirmek isteyen kişinin şu şartları taşıması gerekir:

1. İslâm: İster nâfile ister vâcip olsun itikâfa girecek kişinin Müslüman olması gerekir. Çünkü kâfirler ibadet ehli değildirler.⁴⁵

2. Akıl: Akıl sahibi olmayan deliler itikâfa giremez. Çünkü birazdan açıklayacağımız şekilde itikâfın şartlarından biri, niyet etmektir ve deliler niyet edemezler.⁴⁶

3. Taharet: İtikâfa girecek kimsenin temiz olması, cünüplük, hayız ve nifas halinde olmaması gerekir. Zira itikâf ibadetinin şartlarından biri, mescit-

⁴² Aynî, *el-Binâye*, 4/122.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/317; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/323; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/256.

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/443.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/322.

⁴⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/322.

lerde icra edilmesidir. Cünüp olan erkeklerin, hayız ve nifas halinde olan kadınların mescide girmeleri caiz değildir.⁴⁷

Hanefî mezhebine göre itikâfa girebilmek için bülûğa ermek, erkek ve hür olmak şart değildir. Aklı başında olan çocuklar, kadınlar ve köleler de itikâfa girebilirler. Çünkü bu sayılanlar ibadet ehlidir. Söz gelimi çocuğun nâfile oruç tutması sahihtir. Öyleyse itikâfa da girebilir.⁴⁸ Bununla birlikte evli kadının itikâfa girmesi kocasının, kölenin itikâfa girmesi ise sahibinin iznine bağlıdır. Şayet kocası izin vermezse kadın, efendisi izin vermezse de köle itikâfa giremez. Hatta bu ikisi itikâf nezretse kocası ve sahibi izin vermediği sürece nezrini yerine getiremez. Böyle durumlarda, köle azat edildiğinde, kadın da *bâin* talakla boşandığında nezrini kaza eder. Bunun nedeni kocanın karısı üzerinde *milkü'l-müt'a*, yani cinsel yönden faydalanma, sahibin de kölesi üzerinde *milkü'z-zât ve'l-menfaa*, yani şahsına malik olma ve kendisinden faydalanma hakkının bulunmasıdır. Ancak *mükâteb* köle nâfile ve vâcip itikâflara girebilir. Çünkü *mükâteb* köle üzerinde sahibinin menfaat/faydalanma hakkı yoktur. O, bu konuda hür kişi gibidir.⁴⁹

Eğer kadına kocası, köleye de sahibi izin verirse, bu takdirde kadın ve köle istediği şekilde itikâfa girebilirler. Erkeğin bundan sonra verdiği izinden dönme hakkı yoktur. Çünkü erkek, hür bir kişi olduğu için mülkiyet edinme hakkı bulunan karısına istimtâ'/faydalanma hakkını geri dönmek caiz olmayacak şekilde vermiş bulunmaktadır. Ancak efendi kölesine verdiği izinden dönebilir. Zira kölenin mülkiyet hakkı yoktur. Bu durumda efendi ile köle arasında dönülmesi mümkün olacak şekilde menfaatleri başkasına devretme anlamında *âriyet* hükümleri geçerli olur ki *muîrin*, devrettiği haktan dönmesi caizdir. Bununla birlikte sözünden ve va'dinden döndüğü için yaptığı mekruhtur.⁵⁰

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/322.

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/440.

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/322; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/440.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/322; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/440.

4. Niyet: Her ibadette olduğu gibi itikâfın geçerli olması için niyet etmek şarttır.⁵¹

5. Oruç: İtikâfın bir diğer şartı oruçtur. Hanefî mezhebine göre bunun dayanağı Hz. Âişe'nin rivayet ettiği şu hadistir:⁵² "Oruçsuz itikâf olmaz."⁵³

Hanefî mezhebi imamları orucun, itikâfın hangi türünde zorunlu olacağı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu ihtilafın kaynağı itikâfın en azı için bir süre belirlenip belirlenmemesine yöneliktir. Hasan b. Ziyâd'ın (öl. 204/819) aktardığı kadarıyla Ebû Hanîfe itikâf için belirli bir süre takdir edildiğini (en az bir gün) ileri sürmüş ve mutlak olarak, yani ister vâcip ister nâfile olsun oruçsuz itikâfın geçerli olmadığını söylemiştir. Şeybânî ise *-el-As'* da geçen ve mezhepte zâhirü'r-rivâye olarak değerlendirilen görüşüne göre itikâf için belirli bir süre takdir edilmediğini ileri sürmüştür. Ona göre mescide giren kimse Allah (c.c.) rızasını gözeterek niyet edip bir saat veya çok kısa bir süreliğine bile olsa çıkana kadar itikâf ibadetini eda edebilir. Hal böyle olunca müstehap olan itikâflarda oruç şart olmaz.⁵⁴ Çünkü orucun en azı için bir süre -ki bu bir gündür- takdir edilmiştir, fakat itikâf için takdir edilmemiştir. Kendisi için süre takdir edilen bir ibadetin, süre takdir edilmeyen başka bir ibadetin şartı olması ise caiz değildir.⁵⁵

Hasan b. Ziyâd'ın naklettiği görüşte Ebû Hanîfe, hadisin zâhiriyle amel etmiştir ki umum bildiren hadis, ister vâcip ister nâfile olsun bütün itikâfların ancak oruç ile geçerli olacağına delalet etmektedir. Şeybânî ise itikâfın lügatte bir mekânda durmak anlamında olduğunu belirterek, tıpkı Arafat'ta vakfe yapmak gibi onun için belirli bir süre takdir edilmediğini, niyet ederek mescit-

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/109; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137; Bâbertî, *el-İnâye*, 2/390; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/146.

⁵² Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/109; Aynî, *el-Binâye*, 4/124.

⁵³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 1419/1998), 3/165 (No. 1539).

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/116-117; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108-109; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/129; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/391-393; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/146; Molla Hüsrev, *Dürrerü'l-hükkâm*, 1/213; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324; Şeyhizâde, *Mecma' u'l-enhur*, 1/256.

⁵⁵ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108-109.

te az bir süre duranın dahi itikâf sevabı kazanacağını açıklamıştır.⁵⁶ Bu görüşe göre İmam Muhammed'in itikâfı şer'î bir terim değil, lügavî hakikat kabul ettiği ve "Oruçsuz itikâf olmaz." hadisiyle genel itibariyle vâcip itikâflarda amel ettiği söylenebilir.

Mezhep imamlarının görüşlerini yorumlayan Hanefî fakihlerinin çoğunluğu, sadece vâcip olan itikâfta orucun şart olduğu hususunda ortak kanaate varmışlardır. Diğer itikâf türlerinde ise Şeybânî'nin *el-Asl'* daki görüşüyle amel ederek orucun şart olmadığını söylemişlerdir. Vâcip olan itikâfta fikir birliği oluşmasının nedeni, nezrin en az süresinin bir gün olmasıdır. Orucun en az süresi de bir gün olduğu için itikâf nezreden kişinin bunu tamamlamadan çıkması caiz değildir. Fakat nâfile itikâfta, mesela bir saatliğine itikâfa niyet edildiğinde oruç tutmak mümkün olmaz, çünkü orucun en az süresi bir gündür.⁵⁷

Serahsî'den itibaren Hanefî fakihlerin büyük çoğunluğu yukarıda açıkladığımız şekilde görüş bildirirken daha önceki dönemlerde yaşayan Tahâvî (öl. 321/933), Cessâs (öl. 370/981) ve Suğdî (öl. 461/1068)⁵⁸ gibi fakihler Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel ederek itikâfın en az süresinin bir gün olduğunu ve oruçsuz itikâfın caiz olmadığını benimsemişlerdir. Kâsânî'nin Hanefî meşâyihinden bu görüşü benimseyenlerin olduğunu belirtmesi, Serahsî öncesi dönemde Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel eden başka fakihlerin de olabileceğini düşündürmektedir.⁵⁹ Daha da önemlisi, Tahâvî bu konuda mezhep imamlarının ittifak ettiğini açıklamış ve bunun mezhebin genel görüşü olduğunu ima etmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe, Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), İmam Mâlik (öl. 179/795), Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi büyük âlimler ister vâcip ister *tatavvu* olsun itikâfın oruçsuz caiz olmadığını benimsemişlerdir. Bunun dayanağı ise "Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar

⁵⁶ Aynî, *el-Binâye*, 4/124.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/116-117; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108-109; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/137; Bâbertî, *el-İnâye*, 1/391-393; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/146; Aynî, *el-Binâye*, 4/124-125; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/213.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen (Hüseyn) Rüknlislâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selâhaddîn en-Nâhî (Amman: Dâru'l-Furkân, 1404/1984), 1/161.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/108-109.

orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın.”⁶⁰ âyetiyle “Oruçsuz itikâf olmaz.”⁶¹ hadisidir. Tahâvî’ye göre âyette orucun itikâfla birlikte zikredilmesi, onun itikâfın şartlarından biri olduğunu gösterir. Nitekim mezkûr hadis bu yorumu desteklemektedir.⁶²

Tahâvî’nin bu konuda ele aldığı rivayetlerden biri de Ya’lâ b. Ümeyye’nin (öl. 60/679-80 [?]) (r.a.) bir arkadaşına söylediği şu sözdür: “*Otur! Mescid-i Harâm’da bir saat itikâfa girelim.*”⁶³ Şeybânî’nin mescitte bir saatliğine bile olsa itikâfa girmeyi caiz gördüğünü ve Serahsî’den itibaren bu görüşün Hanefî fakihlerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini söylemiştik. Ancak Şeybânî’nin dahi orucu itikâfın şartlarından biri olarak kabul ettiğini söyleyen Tahâvî’ye göre bu rivayette Ya’lâ b. Ümeyye’nin (r.a.) ve yanındaki kişinin oruçsuz itikâfa girdiklerine delalet eden bir ifade yoktur. Üstelik hadisin râvilerinde Ya’lâ b. Ümeyye’den (r.a.) önce Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) yer almaktadır. Hâlbuki Atâ bu sözü Ya’lâ’dan (r.a.) işitmemiştir. Bu rivayetle amel edenlerin *münkatî’* bir hadis sebebiyle *muttasıl* bir hadisi terk ettiğini belirten Tahâvî, tâbiünden Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Urve b. Zübeyr’in (öl. 94/713) de orucu itikâfın şartlarından biri kabul ettiğini açıklamıştır.⁶⁴ Tahâvî, Ya’lâ b. Ümeyye’ye (r.a.) nispet edilen rivayet hakkında onların oruçsuz olduğuna dair bir işaretin bulunmadığını söylese de sonraki dönemlerdeki Hanefî fakihlerin çoğu, orucun en azı için bir günlük süre takdir edildiğini, yani orucun kendisi için özel bir süre takdir edilmeyen bir ibadetin şartı olmayacağını düşünmektedir.

Tahâvî gibi Cessâs da oruçsuz itikâfın caiz olmadığını savunmuş ve mezhep imamlarının bu konuda ittifak ettiğini ileri sürmüştür. Cessâs’a göre itikâf şer’î bir isim olduğu için *beyâna* muhtaç mücmel bir lafızdır. Bu konudaki kapalılık ise Hz. Peygamber’in itikâfla ilgili fiilleri ve sözleriyle giderilebilir. Hz. Peygamber’in fiillerinin mücmeli beyân ettiğinde vücûb ifade edeceğini ifade eden Cessâs, Resûlüllah’ın (s.a.s.) daima oruçlu olarak itikâfa girmesinin, oru-

⁶⁰ el-Bakara 2/286.

⁶¹ Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, 3/165 (No. 1539).

⁶² Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî et-Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM Yayınları, 1416/1995), 1/470.

⁶³ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/474.

⁶⁴ Tahâvî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/475.

cun, itikâfın sıhhatinin şartlarından biri olduğuna delalet ettiğini söyler. Öyle ki namazın geçerli olması için kıyam, kıraat, rükû ve secde ne ifade ediyorsa itikâf için de oruç aynı şeyi ifade eder. Benzer şekilde “Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiysin, için. Sonra da akşam kadar orucu tam tutun. Bununla birlikte siz mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın.”⁶⁵ âyeti, birçok sahâbînin rivayet ettiği “Oruçsuz itikâf olmaz.”⁶⁶ hadisi, Hz. Peygamber’in câhiliye döneminde Kâbe’de bir gece/gün itikâf nezdeden Hz. Ömer’e “İtikâfı yerine getir ve oruç tut!”⁶⁷ demesi ve Hz. Âişe’nin “Mu’tekif için oruçlu olmak sünnettir.” şeklindeki sözü itikâfta oruç şartının dayanaklarıdır. Cessâs’a göre itikâfta orucun şart koşulduğunun bir diğer delili, bütün âlimlerin nezdelenen itikâfın oruçsuz geçerli olmayacağı hususunda ittifak etmeleridir. Aslı itibariyle vâcip olmayan bir şeyin nezir sebebiyle şart koşulmayacağını ileri süren Cessâs’a göre şayet itikâf ibadeti orucu mahiyeti itibariye gerektirmeseydi, o, nezir sebebiyle de şart koşulmazdı. Öyle ki bu, tıpkı *takarrub ilallah* (Yüce Allah’a yakınlaşmak) ifade eden bir fiilin bunu gerektirecek bir asla ihtiyaç duyması gibidir. İtikâf bu yönüyle Arafat’ta durmaya ve Mina’da olmaya benzer. Söz gelimi itikâfın sözlük anlamı durmaktır ve başlı başına mescitte durmak takarrub illallah anlamı ifade etmez. Bu nedenle özünde takarrub illallah ifade eden bir şeyi barındırması gerekir. Bu da Arafat’ta ihrâm, Mina’da şeytan taşlama, itikâfta ise oruçtur. Cessâs’a göre bütün bunlar oruçsuz itikâfın caiz olmadığını gösterir.⁶⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla sonraki asırlarda Ebû Hanîfe’nin görüşüyle amel eden bir diğer fakih Mevsilî’dir. Tıpkı Cessâs gibi Mevsilî de Hz. Peygamber’in itikâfla ilgili fiillerinin âyeti beyân ettiğini belirterek oruçsuz itikâfın caiz olmadığını söylemiştir. Ona göre eğer itikâf ibadeti oruçsuz caiz olsaydı Hz. Peygamber bunu mutlaka açıklardı.⁶⁹

5.2. İtikâfın Mahalline Yönelik Şart: Mescit

5.2.1. Kadının İtikâf Mahalli

⁶⁵ el-Bakara, 2/286.

⁶⁶ Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, 3/165 (No. 1539).

⁶⁷ Nesâî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 3/382 (No. 3335).

⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/305-306; a.mlf., *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. (Medine: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010), 2/466-470.

⁶⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137.

Hanefî mezhebine göre itikâfın geçerli olmasının şartlarından bir diğeri, itikâfa mescitte girmektir. Ancak bu, sadece erkekler için zorunludur. Tercih edilen görüşe göre kadınlar için böyle bir zorunluluk yoktur. Söz gelimi Cessâs, kadının ancak evinin mescidinde itikâfa gireceğini, yoksa cemaatle namaz kılınan mescitte itikâfa girmesinin caiz olmadığını söyler. Bunun delili şu rivayettir: “Yüce Allah’ın kadın kullarının Allah’ın evine girmesine engel olmayın. Fakat evleri onlar için daha hayırlıdır.”⁷⁰ Ona göre bu hadis kadınların itikâfa evde girmelerinin vâcip olduğuna delalet eder. Zira şayet kadınların mescitte itikâfa girmeleri mubah olsaydı; mescidin itikâfın şartlarından biri olması nedeniyle evde değil, mescitte girmeleri daha faziletli olurdu. Cessâs’ın bir diğeri delili şu rivayettir: “Kadınların evde küçük odalarında kıldığı namaz, evin mescidinde kıldığı namazdan daha faziletlidir. Evinin mescidinde kıldığı namaz, evinin avlusunda kıldığı namazdan daha faziletlidir. Evinin avlusunda kıldığı namaz, mahalle mescidinde kıldığı namazdan daha faziletlidir. Kadınların evleri kendileri için daha hayırlıdır. Keşke bunu bilselerdi.” Bu rivayetin kadınların mescitte itikâfa girmelerinin mekruh olduğuna delalet ettiğini belirten Cessâs’a göre mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Züfer b. Hüzeyl de kadının cemaatle namaz kılınan mescitlerde itikâfa girmesini caiz görmezler.⁷¹

Serahsî, Kâsânî ve Mevsilî gibi Hanefî fakihlerine göre kadının itikâf mahalli konusunda belirleyici faktör, tıpkı erkeklerde olduğu gibi namaz ibadetidir. Kadının nerde namaz kılması daha faziletli ise orada itikâfa girmesi de faziletlidir.⁷² Serahsî’ye göre bunun dayanağı; kendisine kadının nerde namaz kılmasının daha faziletli olduğu sorulan Hz. Peygamber’in “Evinin en karanlık yeridir”⁷³ demesi, başka bir hadiste de Resûlullah’ın (s.a.s.) Hz. Âişe ile Hz. Hafsa’nın mescitte itikâf için çadır kurduklarını gördüğünde öfkelenmesi ve çadırları kaldırtmasıdır. Zira bu hadisler kadınların evlerinin mescitlerinde itikâfa girmelerinin daha doğru olduğunu gösterir.⁷⁴ Mevsilî ilave olarak “Kadınların evde küçük odalarında kıldığı namaz, evin mescidinde kıldığı namazdan daha

⁷⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî, *el-Mu’cem*, thk. Ebû Abdirrahmân Âdil (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1419/1998), 411 (No. 1338).

⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/303.

⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/119; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/113; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137.

⁷³ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbüri, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, ts.), 3/95 (No. 1691).

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/119.

faziletlidir...." hadisini de delil getirir.⁷⁵ Hanefî fakihlere göre kadın evinin mescidinde itikâfa girdiğinde erkek ve kadın bu bakımından eşit olur. Zira erkeğin mescitlerde namaz kılması, kadının ise evinde namaz kılması kendisi için daha çok sevaptır. Erkek mescitte, kadın da evinde itikâfa girdiğinde her ikisi kıldığı namazın daha faziletli olduğu mekânda itikâfa girmiş olurlar.⁷⁶

Serahsî'den itibaren Hanefî fakihleri çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin Hasan b. Ziyâd tarafından nakledilen görüşünü tercih etmişlerdir. Bu nakle göre Ebû Hanîfe, kadınların hem evlerinde hem de mescitlerde itikâfa girmelerini caiz görmüş, fakat evlerinde itikâfa girmelerinin daha faziletli olduğunu söylemiştir. Serahsî'ye göre Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı bu konudaki en doğru görüştür. Çünkü kadının itikâf mahalli meselesinde asıl tartışılan itikâfın caiz olup olmaması değil, kadını korumak ve fitnenin önüne geçmektir. Şöyle ki cemaat mescitlerine gün boyu pek çok insan girmektedir. Kadınların onlardan gizlenmesi pek mümkün değildir. Üstelik art niyetli fâsık erkekler fitneye sebep olacak şeyler yapabilirler. Bu yüzden nasıl erkeklerin mescitte namaz kılmaları daha faziletli olduğu için mescitte itikâfa girmeleri güzelse, aynı şekilde kadınların da evde namaz kılmaları daha faziletli olduğu için evlerinin mescitlerinde itikâfa girmeleri daha güzeldir.⁷⁷

Serahsî'den farklı olarak Kâsânî, *el-Asl'* da geçtiğini belirttiği görüşe göre kadınların cemaatle namaz kılınan mescitlerde itikâfa girmelerinin caiz görülmediğini, yani sadece evlerindeki mescitte itikâfa girebileceklerini söylemiş, sonra tıpkı Serahsî gibi Ebû Hanîfe'nin Hasan b. Ziyâd kanalıyla gelen görüşünü aktarmıştır. Kâsânî'ye göre de Ebû Hanîfe kadınların hem cemaatle namaz kılınan mescitlerde hem de kendi evlerinde itikâfa girmelerini caiz görmüş, bununla birlikte evde itikâfa girmelerinin, mahalle mescidinde girmekten, mahalle mescidinde itikâfa girmelerinin büyük mescitte girmekten daha faziletli olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Alâeddin es-Semerkanî ve Kâsânî, Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüş ile Kâsânî'nin *el-Asl'* da geçtiğini belirttiği görüşün birbirine zıt olmadığını, daha da önemlisi, Cessâs'ın iddiasının aksine mezhep imamlarının ittifakla kadının cemaat mescidinde itikâfa girmesini caiz gör-

⁷⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/119; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/119.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113.

düklerini savunurlar.⁷⁹ Kâsânî, *el-Asl'* da geçtiğini belirttiği görüşün *nefyü'l-fazîlet*, yani ibadetin sevabının daha az olacağı anlamına delalet ettiğini, yoksa orada *nefyü'l-cevâz*, yani ibadetin caiz olmayacağı anlamının kastedilmediğini düşünmektedir. Ona göre bu yaklaşım mezhep imamlarının birbirine zıt gibi gözükten görüşlerini uzlaştırma bakımından daha uygundur.⁸⁰

Kādîhan (öl. 592/1196) kadının cemaat mescidinde itikâfa girebileceğini, ama bunun mekruh olacağını söyler. *el-Hidâye* şerhlerinden *Gâyetü'l-beyân'* da ise zâhirü'r-rivâye olan görüşe göre kadının cemaat mescidinde itikâfa girmesinin caiz olmadığı söylenmiştir.⁸¹ Mevsilî, İbn Nüceym, Haskefi ve İbn Âbidîn de kadının cemaat mescidinde itikâfa girmesinin mekruh olduğunu dile getirmiştir.⁸² Mekruh görülmesinin nedeni, yani bu hükmün dayanağı Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile Hz. Hafsa'nın mescitte itikâfa girmesini kerih görmesidir.⁸³

Hanefî fakihlerinin üzerinde durduğu bir diğer husus, kadının evinin neresinde itikâfa gireceğidir. Büyük çoğunluk kadının evinin herhangi bir yerinde değil, sadece mescidinde itikâfa girebileceği görüşündedir.⁸⁴ Kadının evinin mescidinden maksat, evinde namaz kılmak için tayin edilen yerdir.⁸⁵ Merginânî, şayet evinde mescit yoksa bunun için bir yer belirleyip itikâfını orada eda etmesi gerektiğini söylemiştir.⁸⁶

5.2.2. Erkeğin İtikâf Mahalli

Erkeğin itikâfa mescitte girmesinin zorunlu olduğu hususunda ittifak eden Hanefî fakihleri, söz konusu mescidin mahiyeti ve niteliği hakkında

⁷⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 372-373; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113;

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113.

⁸¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/440.

⁸² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/137; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefi ed-Dimeşkî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 152; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/440.

⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/119.

⁸⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113; Aynî, *el-Binâye*, 4/126; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 152.

⁸⁵ Aynî, *el-Binâye*, 4/126.

⁸⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/126.

farklı görüşler benimsemişlerdir. Hasan b. Ziyâd'ın naklettiğine göre Ebû Hanîfe, itikâfa bütün namazların cemaatle kılındığı, belirli bir imamı ve müezzini olan mescitlerde girilebileceğini söylemiştir.⁸⁷ Zira mu'tekif namazı beklemektedir, dolayısıyla itikâfa girilecek mahallin beş vakit namazın cemaatle eda edilebileceği bir yer olması gerekir.⁸⁸ Ebû Hanîfe'nin dayanağı, Huzeife'nin (r.a.) rivayet ettiği; itikâfın imamı ve müezzini olan mescitlerde geçerli olacağına yönelik hadistir.⁸⁹ Bazı Hanefî fakihleri Ebû Hanîfe'nin caminin dışındaki mescitler için böyle bir şart koştüğünü, camilerde ise bütün namazlar cemaatle kılınmasa bile itikâfa girmeyi caiz gördüğünü belirtmişlerdir.⁹⁰ Tahâvî, mezhebin imamlarından Ebû Hanîfe, İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin ittifakla kendisinde ezan okunan ve kamet getirilen bütün mescitlerde itikâfa girmeyi caiz gördüğünü, Şeybânî'nin bunu mezhebin genel görüşü olarak aktardığını söylemiştir.⁹¹ Ancak sonraki asırlarda yazılan bazı Hanefî kitaplarında Ebû Yûsuf'un vâcip itikâfın cemaat mescidinde eda edilmesini zorunlu gördüğü, nâfile/müstehap itikâfı ise diğer mescitlerde icra etmeye cevaz verdiği aktarılmıştır.⁹²

Tahâvî, itikâfa girilecek mescitle ilgili rivayetleri sıraladıktan sonra “Mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın”⁹³ âyetinin kendisinden hiçbir mescit tahsis edilmeyecek şekilde umum bildirdiğini, dolayısıyla bütün mescitlerde itikâfa girileceğini savunmuştur. Haddizatında konuyla ilgili hadisler âyeti tahsis edebilirdi, fakat bu rivayetlerin birbirlerine zıt olması ve âlimlerin bu konuda ihtilaf etmesi, Tahâvî'ye göre âyetin umumuyla amel etmeyi gerektirir.⁹⁴

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/115; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113; Bâbertî, *el-'Înâye*, 2/393-394; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324.

⁸⁸ Aynî, *el-Binâye*, 4/125.

⁸⁹ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/350.

⁹⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324.

⁹¹ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/461.

⁹² Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz el-Buhârî *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 2/405; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/350.

⁹³ el-Bakara 2/187.

⁹⁴ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/461-462.

Kâsânî, Kerhî'nin (öl. 340/952) sadece cemaat mescidinde itikâfa girmeyi caiz gördüğünü aktarır.⁹⁵ Cessâs da yukarıdaki âyeti⁹⁶ delil getirerek itikâfın şartlarından birinin mescit olduğunu söylemiştir. Zira bu konuda zikredilen hadislerin bir kısmının umum, bir kısmının ise husus bildirmesine rağmen her birinde özellikle mescidin zikredilmesi, onun itikâfın şartlarından biri olduğunu gösterir. Mesela birçok sahâbînin rivayet ettiği: “*İtikâf ancak cemaat mescidinde sahîh olur.*”⁹⁷ hadisi ile Huzeyfe b. Yemân'ın (r.a.) rivayet ettiği “*Sadece üç mescit için yolculuğa çıkılır: Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ.*”⁹⁸ hadisi buna misal verilebilir. Yine Cessâs, “*Mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın*”⁹⁹ âyetinin zâhir ifadesinin umum bildirdiğini ileri sürerek bütün mescitlerde genel olarak itikâfa girmenin caiz olduğunu söyler. Ona göre bunu herhangi bir mescitle tahsis edenin delil getirmesi gerekir, fakat onu ne cemaat mescidi ile ne de diğer üç mescitle tahsis edenin bir delili yoktur.¹⁰⁰

Serahsî ve Kâsânî de “*Mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın*”¹⁰¹ âyetinin umum bildirdiğini, dolayısıyla bütün mescitlerde itikâfa girmenin caiz olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Bunun yanı sıra Kâsânî'ye göre hitabın mutlak gelmesi, ister vâcip isterse nâfile olsun bütün itikâfların mescitte eda edilmesini gerektirir. Yine âyette mescitte itikâf halinde olan kimselerin eşleriyle cinsel ilişkiye girmelerinin yasaklanması, itikâfın mescitte eda edilmesini zorunlu kılar.¹⁰³

Kādîhan,¹⁰⁴ Şeyhîzâde¹⁰⁵ ve Sirâceddin İbn Nüceym¹⁰⁶ (öl. 1005/1596) ezan okunan ve kamet getirilen bütün mescitlerde itikâfa girilebileceğini söy-

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi*, 2/113.

⁹⁶ el-Bakara 2/187.

⁹⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 3/187 (No. 2363).

⁹⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 2/61 (No. 1197).

⁹⁹ el-Bakara 2/187.

¹⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/301-302.

¹⁰¹ el-Bakara 2/187.

¹⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, 3/115; Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi*, 2/112-113.

¹⁰³ Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi*, 2/112-113.

¹⁰⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324.

¹⁰⁵ Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/256.

lemiştir. Aynî'nin ifadesiyle *el-Fetâva'z-Zahîriyye'* de yer alan görüşe göre cemaatle namaz kılınmasa bile camilerde itikâfa girmek caizdir. Bununla birlikte cemaatle namaz kılınan mescitlerde itikâfa girmek daha faziletlidir.¹⁰⁷ Yine Osman b. Ali ez-Zeylaî âyetin umumunu delil getirerek bütün mescitlerde itikâfa girmenin caiz olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Haskefî (öl. 1088/1677) ise itikâfa cemaat mescidinde, yani imam ve müezzini olup beş vakit namazın cemaatle kılındığı veya tam olarak kılınmadığı mescitlerde girilebileceğini belirtir. Ona göre camilerde itikâfa girmek mutlak olarak caizdir ve bu konuda mezhep içinde bir anlaşmazlık yoktur.¹⁰⁹

Hanefî fakihleri, Huzeyfe b. Yemân'ın (r.a.) sözünde geçen "cemaat mes-cidi" ifadesiyle ne kastedildiği hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Mesela Bâbertî ve Haskefî bu ifadeyle belirli imamı olup beş vakit namazın cemaatle kılındığı veya belirli imamı olmayan yahut bütün namazların cemaatle kılınmadığı mescitlerin kastedildiğini açıklamıştır.¹¹⁰ Aynî, benzer bir açıklama yaparak mezkûr ifadeyle çarşı pazarlardaki mescitler gibi sadece bazı namazların cemaatle kılındığı mescitlerin kastedildiğini ifade etmiş,¹¹¹ Ebû Bekir el-Haddâd ise belirli bir imamı olup vakit namazlarının tamamının cemaatle kılındığı mescitlerin kastedildiğini söylemiştir.¹¹² Hanefî fakihlerinden bütün namazların cemaatle kılındığı bir mescidi şart koşmayanlar Ebû Hanîfe'nin görüşüyle tam olarak amel etmemektedirler. Zira yukarıda açıkladığımız şekilde Ebû Hanîfe'ye göre itikâfa girecek mahallin beş vakit namazın cemaatle eda edildiği bir yer olması gerekir. Tahâvî bu farklılığı kemâliyet/efdaliyet kuralıyla cemedir. Şöyle ki Hz. Ali'nin "İtikâf ancak kendisinde (insanların) toplandığı mescitlerde eda edilir." dediği, başka bir sözünde ise bütün mescitlerde itikâfa girmeyi mubah gördüğü nakledilmiştir. Tahâvî'ye göre Hz. Ali'nin ilk sözü cemaatin toplandığı mescitlerde itikâfa girmenin, cemaatle namaz kılınmayan mescitlerde itikâfa girmekten daha kâmil olduğunu gösterebilir. Çün-

¹⁰⁶ Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azv İnâye (b.y.: y.y., 1422/2002), 2/44.

¹⁰⁷ Aynî, *el-Binâye*, 4/125.

¹⁰⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/350.

¹⁰⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/440-441.

¹¹⁰ Bâbertî, *el-İnâye*, 2/393; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/440.

¹¹¹ Aynî, *el-Binâye*, 4/125.

¹¹² Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/146.

kü mescitte cemaatle namaz kılındığında mu'tekif namazlarını orada eda edip cemaat için başka bir mescide gitmeye ihtiyaç duymaz. Fakat cemaatle namaz kılınmayan mescitte itikâfa giren kişinin namazını cemaatle kılması için başka bir mescide gitmesi gerekir. Tahâvî nezdinde bu durum cemaatle namaz kılınmayan mescitte girilen itikâfın sevabının noksan olacağını gösterir, bununla birlikte oralarda itikâfa girmek caizdir.¹¹³

Hanefî fakihleri aynı yöntemi itikâfla ilgili diğer hadisler için de kullanmışlardır. Söz gelimi “*İtikâfa sadece Mescid-i Harâm'da girilir.*”¹¹⁴ ve “*Sadece şu üç mescit için yolculuğa çıkılır...*”¹¹⁵ hadisleri itikâfın sadece belirli mescitlerde caiz olmasını gerektirmektedir. Cessâs,¹¹⁶ İsbîcâbî,¹¹⁷ Serahsî, Kâsânî,¹¹⁸ İbn Nüceym¹¹⁹ ve daha pek çok¹²⁰ fakihe göre bunlar ve benzeri hadisler anılan yerlerde itikâfa girmenin daha faziletli olduğunu bildirir. Şu hâlde itikâfa girilen en faziletli mescit sırasıyla Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ, cami mescidi ve cemaati çok olan mescitlerdir.

Kâsânî “*İtikâfa sadece Mescid-i Harâm'da girilir.*” hadisinin sâbit olması durumunda Hz. Peygamber'in fiiliyle neshedilmiş olabileceğini söyler. Çünkü Resûlullah (s.a.s.) Medine'de Mescid-i Nebevî'de itikâfa girmiştir.¹²¹ Fakat Hanefîler genel olarak bu konuda nesih hükmü yerine teâruz ediyor gibi gözüken hadisleri cemetme yolunu seçmişlerdir. Kur'an'ın umum bildiren mutlak ifadesiyle ve bunu destekleyen rivayetle amel eden Hanefîlerin diğer hadisleri itikâf ibadetinin faziletine yönelik değerlendirdiği görülmektedir. Bu yaklaşım mezhebin usul düşüncesine uygundur. Çünkü Hanefîlere göre Kur'an'ın umum bildiren mutlak ifadeleri haber-i vâhidle tahsis edilmezler.

¹¹³ Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/462-463.

¹¹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/519 (No. 8574).

¹¹⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 2/61 (No. 1197).

¹¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/301-302.

¹¹⁷ Aynî, *el-Binâye*, 4/125.

¹¹⁸ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/113.

¹¹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/324.

¹²⁰ Mesela bk. Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/146; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/256.

¹²¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/113.

Bu tür rivayetler mümkün olduğunca Kur'an'a muhalif olmayacağı muhtemel anlamlarından birinde kullanılırlar.¹²²

İtikâfın geçerli olmasının bir diğer şartı, itikâfı bozan şeylerden kaçınmaktır. Bu konuyu özel bir başlık altında incelemek daha faydalı olacaktır.

6. İtikâfı Bozan Şeyler

İtikâfın rüknü, ibadet niyetiyle mescitte durmak, ikamet etmektir. Hanefî mezhebinde rüknü terk edilen ibadet bâtil olur. Bu konu şu şekilde açıklanabilir:

1. Şer'î bir mazeret olmaksızın gündüz veya gece mescitten çıkmak itikâfı bozar. Çünkü çıkmak, durmanın zıddıdır. Bir şeyin zıddının gerçekleşmesi o şeyin kalıcılığına son vereceği için mescitten çıkmak itikâf ibadetinin iptal/bâtil olmasını gerektirir ki "Amellerinizi boşa çıkarmayın."¹²³ âyeti gereğince zaruret olmadığı sürece bu günahdır.¹²⁴ Bu itibarla mu'tekif tuvalet ihtiyacı olduğunda, gusletmesi gerektiğinde ve Cuma namazı kılmak için mescitten çıkabilir. Zaruret olduğunda bu gibi fiiller Yüce Allah'a kurbet/yakınlık kapsamında değerlendirilir. Zira beşer olarak insanın, itikâf ibadetini mescitte gerektiği şekilde icra edebilmesi için âdeten tuvalet ihtiyacını gidermesi zorunludur. Dolayısıyla mu'tekif, sözü edilen durumda dışarı çıksa bile mescitteymiş gibi sayılır. Bunun dayanağı Hz. Âişe'den gelen şu rivayettir: "Resûlullah (s.a.s.) insan ihtiyacı dışında ne gece ne de gündüz itikâftan çıkmazdı."¹²⁵ Benzer şekilde Cuma namazı farz-ı ayndır ve her mescitte kılınmamaktadır. Hanefî mezhebinin genel görüşüne göre mu'tekif nasıl tuvalet ihtiyacı için mescitten çıkabiliyorsa aynı şekilde cuma namazı kılmak için de çıkabilir.¹²⁶

Hanefî fakihleri mu'tekifin cuma için mescitten ne zaman çıkacağını ve gittiği camide ne kadar süre kalabileceğini de tartışmışlardır. Hasan b. Ziyâd'ın aktardığına göre Ebû Hanîfe namazdan önce ve sonra dört rekât na-

¹²² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/75-77.

¹²³ Muhammed 47/33.

¹²⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113.

¹²⁵ Tirmizî, *el-Câmi' u's-sahîh*, 2/159 (No. 805).

¹²⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/113-114; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/129-130; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 1/138.

maz kılablecek kadar kalabileceğini söylemiştir. Kerhî ise itikâfa girdiği mescitten ezan okunurken çıkacağını ve cuma namazını kılacağı mescitte namazdan önce ve sonra dört veya altı rekât namaz kılacak kadar bir süre kalabileceğini savunmuştur. Kâsânî'nin ifadesine göre bu farklılık, mezhep imamlarının cuma namazının farzdan sonraki sünneti hakkındaki fikir ayrılığına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe cumanın son sünnetinin dört, imâmeyn ise altı rekât olduğunu benimsemiştir. Ayrıca Şeybânî itikâfa girdiği yer uzak olduğunda, mu'tekifin cuma ezanına yetişecek şekilde mescitten çıkması gerektiğini söylemiştir. Yani burada belirleyici olan itikâfa girilen mescit ile cuma namazı kılınacak cami arasındaki mesafedir. Bu husus göz önünde bulundurularak mu'tekifin hutbeden önce dört rekât namaz kılablecek şekilde itikâfa girdiği mescitten çıkması gerekir. Şayet mu'tekif, cuma namazını kıldığı mescitte bir gün bir gece kalırsa bu caiz, fakat mekruhtur. Çünkü bu mescit itikâfa girmeye elverişli bir mahaldir, fakat ilk başta kendisine bir mescidi bizzat tayin etmesi, sonraki mescitte itikâfın mekruh olmasını gerektirir.¹²⁷

Mu'tekifin hasta ziyaret etmek ve cenaze namazı kılmak için mescitten çıkması caiz değildir. Çünkü hasta ziyareti farz değildir, cenaze namazı ise farz-ı kifâyedir. Bazıları Hz. Peygamber'in hasta ziyareti ve cenaze namazı konusunda kolaylık (ruhsat) gösterdiğini söylemişlerdir. Fakat Ebû Yûsuf, bunun nâfile ibadetler için geçerli olabileceğini veya tuvalet ve cuma namazı gibi meşrû bir ihtiyaçtan dolayı mescitten çıktıktan sonra bu esnada hasta ziyareti yapmaya ve cenaze namazı kılmaya yönelik bir ruhsat olabileceğini ileri sürmüştür. Çünkü nâfile itikâfa giren kimse istediği zaman çıkabilir. Benzer şekilde mescitten mubah yolla çıkan birinin hasta ziyaret etmesi itikâfı bozmaz.¹²⁸

Evlerinde mescit olarak tayin ettikleri yerde itikâfa giren kadınlar, tuvalet ihtiyacı dışında buradan çıkamazlar. Çünkü mescit olarak tayin edilen yerler mescit hükmündedir.¹²⁹

Şayet mu'tekif mescidin yıkılması veya devlet başkanının ya da başkasının onu zorla çıkarması gibi bir özür sebebiyle mescitten çıkıp başka bir mes-

¹²⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/114.

¹²⁸ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/114.

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/114; Şeyhîzâde, *Mecma' u'l-ehur*, 1/256.

cide girerse *istihsânen* itikâfı bozulmaz. Aslında kıyasa/usule göre itikâfın bozulması gerekirdi. Çünkü mescitten çıkmak ikametın zıddıdır. Fakat mescit yıkıldığında artık orada itikâfa devam etmek imkânsız hale geldiği için zorla çıkartma/*ikrah* bir çeşit özür sayılır. Bu yüzden tıpkı tuvalet ihtiyacından dolayı çıkan insanda olduğu gibi bu durumlarda *istihsânen* kişinin itikâfının bozulmadığına hükmedilir.¹³⁰

Aynî, mu'tekifin şu beş mazeret sebebiyle başka bir mescide geçebileceğini söyler: 1. Mescidin yıkılması, 2. Ailesinin dağılıp toparlanamaması, 3. Devlet başkanının çıkarması, 4. Zalim bir kişinin çıkarması, 5. Mal ve can güvenliğinin bulunmaması.¹³¹ Hakîm eş-Şehîd (öl. 334/945) *el-Kâfî*'de alacaklının, itikâfa girdiği mescidin dışına çıkartıp bir saatliğine hapsedtiği mu'tekifin, Mergînânî de bir hastalıktan dolayı mescitten çıkan kimsenin itikâfının bâtil olacağını söylemiştir.¹³²

Hanefî mezhebi imamı vâcip ve sünnet itikâflarda özürsüz olarak mescitten çıkmanın itikâfı bozacağı konusunda fikir birliği içindeyken bunun süresi hakkında farklı görüşler benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe'ye göre bir saat bile olsa dışarda kaldığında itikâfı bozulurken imâmeyn günün yarısından fazlasında dışarıda kalmadığı sürece itikâfın bozulmayacağını söylemişlerdir. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün kıyasa daha uygun, Ebû Yûsuf'un görüşünün ise kolaylaştırıcı olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki Ebû Hanîfe, özürsüz mescitten çıkmak ibadetin rüknünü terk etmek anlamında olduğu için itikâfın bâtil olacağını savunmuştur. Çünkü bir ibadetin bâtil olmasına yol açması hususunda rüknün az veya çok terk edilmesi arasında bir fark yoktur. Mesela oruçlu kimse kasten bir lokma bile yese orucu bozulur. Ebû Hanîfe, bu bakış açısıyla özürsüz bir saat çıkmanın itikâfı bozacağını ileri sürmüştür. İmâmeyn ise meşrû bir özür olmaksızın mescitten azıcık çıkmanın affedileceğini belirterek günün yarısından fazla olmadığı sürece itikâfın bozulmayacağını benimsemişlerdir. Onlara göre bu kişi, tuvalet ihtiyacı için mescitten çıkıp ağırdan alarak, yani acele etmeden gidip gelen kimseye benzer.¹³³

¹³⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/115; Haddâdî, *el-Cevhere*, 1/147.

¹³¹ Aynî, *el-Binâye*, 4/129.

¹³² Aynî, *el-Binâye*, 4/129.

¹³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/473-474; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/115; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/326.

Mezhep imamları nâfile itikâflarda mescitten çıkma hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Kâsânî'nin *el-Asl'* da geçtiğini belirttiği görüşe göre meşrû bir mazeret olmaksızın mescitten çıkmak nâfile itikâfı bozmaz. Hasan b. Ziyâd'dan nakledilen görüşe göre Ebû Hanîfe nezdinde bozar. Bu ihtilafın nedeni, Hanefî mezhebi imamlarının itikâfın en az süresi hakkındaki fikir ayrılığıdır. Daha önce ifade ettiğimiz şekilde Ebû Hanîfe'ye göre itikâfın en azı için bir gün süre belirlenmiştir. Kâsânî'nin ifade ettiği kadarıyla *el-Asl'* da geçen rivayette ise belirli bir süre takdir edilmemiş, çok kısa bir süreliğine dahi mescitte itikâfa girmek caiz görüşmüştür.¹³⁴

2. Cinsel ilişkiye girmek itikâfı bozar. Çünkü "*Mescitlerde itikâfta iken eşlerinize yaklaşmayın*"¹³⁵ âyetiyle eşlerle gece veya gündüz mübaşeret yasaklanmıştır. Cinsel ilişki dışındaki eylemlerde ölçü inzâlin/boşalmanın gerçekleşmesidir. Buna göre mu'tekif eşiyile doğrudan cinsel ilişkiye girdiğinde yahut ilişkiye girmeden seviştiğinde, öpüştüğünde, sarıldığında veya benzeri bir eylemde bulunduğu; eğer inzâl vuku bulursa itikâfı bozulur. Ama eşiyile inzâl vuku bulmadan sevişir, öpüşür veya sarılırsa itikâfı bozulmaz, fakat haram işlediği için günahkâr olur.¹³⁶

3. Mürted olmak, yani dinden çıkmak itikâfı bozar. Çünkü itikâf Yüce Allah'a yakınlık amacıyla eda edilen bir ibadettir. Kâfir için böyle bir durum söz konusu değildir.¹³⁷

4. Kısa süreli baygınlık itikâfı bozmaz. Ancak günlerce baygın kalırsa bozulur ve ayıldığında kaza etmesi gerekir.¹³⁸

5. Kadınların âdet olması itikâfı bozar, fakat erkeklerin ihtilam olması bozmaz. Zira hayız hali oruç tutmaya engel olduğu için itikâf ehliyetini düşürür, fakat ihtilamda böyle bir durum söz konusu değildir. Bu durumda erkek;

¹³⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/115.

¹³⁵ el-Bakara 2/187.

¹³⁶ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/116; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/130; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/138.

¹³⁷ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/116; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/447; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/50.

¹³⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/126; Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/116.

şayet mescitte gusül abdesti alabileceği uygun bir yer varsa orada gusleder, eğer yoksa mescitten çıkıp gusül abdesti alıp geri döner.¹³⁹

Mu'tekifin mescitte yiyip içmesi, güzel koku sürünmesi, yağlanması, bizzat mal sevkiyatı yapmadan icap ve kabul ile alışveriş yapması, evlenmesi, giyinmesi, uyuması ve güzel sözlerle konuşması caizdir.¹⁴⁰ Mergînânî, mu'tekifin suskun davranmasının mekruh olduğunu söyler. Çünkü dinimizde suskunluk takarrub ilallah anlamı içermez. Bununla birlikte günah olacak sözler sarf etmemelidir.¹⁴¹ Kâsânî'nin aktardığına göre mescide mal sevkiyatının caiz olmamasının nedeni, kişinin itikâflı olması değildir. Aksine bu işlemin mescidin ibadethane özelliğine aykırı olması, onu bir tür ticarethaneye çevirmesidir.¹⁴²

Sonuç

Hanefî fakihleri itikâfı genel itibariyle şartlarını içeren ifadelerle tanımlamışlardır. Şeybânî onu lügavî anlamında kullanmıştır. Cessâs ve Mevsilî gibi bazı âlimler onun, şeriat tarafından dilde kullanıldığı mânadan başka bir anlama aktarılan şer'î bir terim; beyâna muhtaç mücmel bir lafız olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Âbidîn ise itikâfın şer'î hakikat olduğunu söylemiştir.

Hanefî fakihleri itikâf ibadetine yönelik meselelerin bir kısmında fikir birliği içerisinde iken bir kısmında farklı görüşler benimsemişlerdir. İtikâfa girecek kişinin taşınması gereken özellikler, itikâfı bozan şeyler, kadının ve kölenin itikâfa girme şartları ve itikâfa mescitte girilmesi gibi hususlar onların fikir birliği içerisinde olduğu meselelerdir. İtikâfın hükmü, en az süresi, orucun şart olup olmayışı ve itikâfa girilecek mescidin niteliği gibi konular mezhep içinde ihtilaflıdır. Bu ihtilafın temel nedeni, mezhep imamlarının sözü edilen meselelerde ihtilaf etmesidir. Mezhep imamlarının ihtilaf etmesi ise itikâf ibadetiyle ilgili gelen hadislerin ve sözlerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Öyle ki bazı fakihler Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel ederken bazıları da *el-Asl'* da geçen ve zâhirü'r-rivâye olarak nitelenen görüşle amel etmişlerdir. Söz gelimi itikâfın en az süresi hakkında Ebû Hanîfe bir günlük bir süre takdir

¹³⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/116; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/396, 400.

¹⁴⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/116-117.

¹⁴¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/130; Mevsilî, *el-Ihtiyâr*, 1/138.

¹⁴² Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 2/116-117.

edildiğini belirtirken, *el-Asl'* da geçen zâhirü'r-rivâye görüşünde bunun için bir süre takdir edilmemiş, çok kısa süreliğine bile olsa itikâfa girilebileceği ifade edilmiştir. Tahâvî, Cessâs, Suğdî ve Mevsilî gibi bazı âlimler Ebû Hanîfe'nin görüşünü, Serahsî'den itibaren pek çok fakih ise *el-Asl'* da geçen görüşü tercih etmiştir.

İtikâfın en az süresiyle ilgili ihtilaflarda fakihlerin itikâfta orucun şart olup olmadığına yönelik görüşleri ve dil kuralları belirleyici olmuştur. Ebû Hanîfe ile Tahâvî, Cessâs ve Suğdî gibi onun görüşünü benimseyen fakihlere göre itikâfın en az süresi, oruçsuz itikâf caiz olmadığını bildiren hadisten dolayı en az bir gündür. İmam Muhammed ise vâcip olanın aksine nâfile itikâfların, itikâfın dilde durmak anlamında kullanılmasından dolayı bir günden az ve oruçsuz eda edilebileceklerini benimsemiştir. Serahsî'den İbn Hümâm'a kadar fakihlerin büyük çoğunluğu bu görüşü kabul etmiştir. İbn Hümâm'dan itibaren orucun hükmü üç kısım halinde incelenmeye başlanmış, bunun sonucunda Hanefî fakihlerinin çoğunluğu vâcip itikâfın en az süresinin oruçlu bir gün, sünnet itikâfın Ramazan ayının sonunda on gün, müstehap itikâfın ise oruçsuz bir saat yahut mescide girip çıkıncaya kadar kalınacak kısa bir süre olduğunu benimsemiştir.

İtikâfa girilecek mescidin niteliği de mezhep içinde oldukça ihtilaflıdır. Ebû Hanîfe beş vakit namazın cemaatle kılındığı bir mescit olmasını belirtmesine rağmen pek çok fakih mutlak olarak herhangi bir mescidi caiz görmüştür. Bu farklılıklar Hanefî fakihlerini itikâfla ilgili bazı konularda Serahsî öncesi ve sonrası şeklinde ayırmayı mümkün kılar.

Hanefî fakihleri itikâfla ilgili meseleleri çeşitli usul ilkeleriyle temellen-dirmiştir. Birçok içtihadın dayanağı hadislerdir. Bunun yanı sıra umum bildiren lafızların delaleti, mücmelin beyânı, haber-i vâhidle amel, istihsân ve benzeri deliller fakihlerin bu konuda görüşlerini bina ettiği önemli usul meseleleridir.

Kaynakça

Abdülkerîm b. Abdullah el-Hudayr. *Ahkâmü's-sıyâm ve'l-kıyâm ve'l-i'tikâf ve zekâti'l-fitr*. Riyad: Meâlimü's-Sünen, 1439/2018.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-'Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Medine: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405/1984.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Cihangir, Evcan. *Fıkıhta İ'tikâf, Sivas'lı Numan Efendi ve İ'tikâfa Dair Risalesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001.
- Ebû Serî Muhammed Abdülhâdî. *Ahkâmü's-savm ve'l-i'tikâf*. Riyad: Mektebetü'l-Harameyn, 1405/1985.

- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Haddâdî, Ebû Bekir b. Alî b. Muhammed el-Yemenî el-Hanefî. *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 2 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Hâlid b. Alî el-Müşeykih. *Ahkâmü'l-i'tikâf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dımeşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dımeşkî. *Reddü'l-muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezrî el-Basrî. *Cemheretü'l-luga*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdilhamîd b. es-Sîvâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *el-Mu'cem*. thk. Ebû Abdirrahmân Âdil. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- İbn Nuceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed Azv İnâye. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1422/2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

- Kılıç, Ünal. "Numan Efendi'nin Risaletü'l-İ'tikafiyye Risalesi'nin Metot ve Muhteva Bakımından İncelenmesi". *Kültür Tarihimizde Sivasslı Bir Aile Sarhatipzadeler*. ed. Alim Yıldız. 301-312. Sivas: Buruciye Yayınları, 2011.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *Bidâyetü'l-mübtedî fî fıkhi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabah, ts.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebû Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1356/1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Guneymî ed-Dîmaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Molla Hüsrev. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Muhammed Akle. *Ahkâmü's-sıyâm ve'l-i'tikâf*. Amman: Mektebetü'r-Risâleti'l-Hadîse, 1406/1985.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Semerkindî, Alâüddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şener, Mehmet. "İ'tikâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/457-459. İstanbul: TDV, 2001.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Asl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 5 Cilt. Lahor: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, ts.

- Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmâd Efendî. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Sadedtin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İSAM, 1995/1416-1998/1418.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.
- Yenen, İbrahim. "Kişilik ve Karakter Oluşumunda 'İtikâf' İbadeti". 2/475-486. Ordu: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Hadislerde İtikâf". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 (2023), 239-270.
- Zeylaî, Osmân b. Alî b. Mehcen Fahrüddîn el-Hanefî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyeti'ş-Şelebî*. Kahire: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîrîyye, 1313/1895.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 343-383

**Ortaokul Peygamberimizin Hayatı Ders Kitaplarının Kök Değerler Açısından
İncelenmesi**

Examination of Secondary School Life of Our Prophet Textbooks in Terms
of Root Values

Mehmet YILDIZ

Dr. Öğr Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı

Ass. Professor, Sivas Cumhuriyet University

Faculty of Theology, Department of Religious Education

mehmetyildiz@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4548-0648

DOI: 10.47424/tasavvur.1448881

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yıldız, Mehmet. "Ortaokul Peygamberimizin Hayatı Ders Kitaplarının Kök Değerler Açısından İncelenmesi". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10 / 1 (Haziran 2024): 343-383. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1448881>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Değerler eğitiminin yapıldığı ortamlardan biri okuldur. Türkiye’de uygulanan eğitim sistemi, akademik açıdan başarılı olmanın yanı sıra, temel değerleri benimseyen bireyler yetiştirmeyi de hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak için, akademik eğitimle bir arada yürütülen sistemli bir değerler eğitimine ihtiyaç vardır. Ülkemizde hâlihazırda uygulanan eğitim programları bu işlevi yerine getirebilecek şekilde oluşturulmuş ve okulda öğrencilere kazandırılmak üzere on kök değer belirlenmiştir. Bu değerler adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverliktir. Türk Milli Eğitimi’nin temel amaçları doğrultusunda belirlenen bu değerler, okulda yer alan tüm derslerin öğretim programlarına ve ders kitaplarına yansıtılmıştır. Bu çalışmada ortaokullarda seçmeli, imam hatip ortaokullarında zorunlu dersler arasında yer alan Peygamberimizin Hayatı dersi için hazırlanmış olan ders kitapları, kök değerler açısından incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı Peygamberimizin Hayatı (5-8) ders kitaplarında kök değerlerin ne ölçüde yer aldığını tespit etmektir. Bu amaç çerçevesinde çalışmada aşağıdaki sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır: 1. Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında hangi kök değerler yer almaktadır? 2. Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında kök değerlerin yer alma sıklık ve oranları nedir? 3. Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında yer alan kök değerlerin sınıf düzeylerine göre dağılımı nasıldır? Çalışma nitel türde ve eğitim alanındaki araştırmalarda en çok kullanılan tarama modelindedir. Çalışmanın verileri doküman incelemesi tekniği ile elde edilmiştir. Çalışmanın verileri 2022-2023 eğitim-öğretim yılında ortaokul ve imam hatip ortaokullarında okutulan Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarından elde edilmiştir. Ders kitapları incelenirken, dersin öğretim programında belirtilen kök değerler ve bu değerlerle ilişkili olan tutum ve davranışlar dikkate alınmıştır. Toplanan verilerin çözümlenmesi, nitel araştırmalarda kullanılan betimsel analiz yaklaşımıyla yapılmıştır. Ders kitaplarında yer alan kök değerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı, sayfa numaraları ve frekans değerleri belirtilerek tablo haline getirilmiştir. Bulguları desteklemek amacıyla, her bir kök değerinin en az ve en çok yer aldığı ders kitabından ilgili değeri yansıtan alıntılara yer verilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre programda belirtilen kök değerler, her sınıf düzeyinin ders kitabında yer almaktadır. Ders kitaplarında en çok yer alan kök

değer sevgi, en az yer alan kök değer ise öz denetimdir. Kök değerlerin her sınıf düzeyinin ders kitabında yer alması, programda öngörülen değerler eğitimi anlayışıyla uyumaktadır. Ders kitaplarında kök değerlere genellikle konu metinlerinde, okuma metinlerinde, etkinliklerde ve görsel açıklamalarda temas edilmiştir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) ders kitaplarının kök değerler açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Kök Değerler, Peygamberimizin Hayatı, Ders Kitapları

Abstract

One of the environments where values education takes place is school. The education system implemented in Turkey aims to raise individuals who embrace basic values as well as being academically successful. To achieve this goal, a systematic values education carried out together with academic education is needed. The educational programs currently implemented in our country have been created to fulfill this function, and ten root values have been determined to be taught to students at school. These values are justice, friendship, honesty, self-control, patience, respect, love, responsibility, patriotism and helpfulness. These values, determined in line with the basic objectives of Turkish National Education, are reflected in the curriculum and textbooks of all courses at the school. In this study, textbooks prepared for the Life of Our Prophet course, which is an elective course in secondary schools and a compulsory course in Imam Hatip secondary schools, were examined in terms of root values. The main purpose of the study is to determine to what extent root values are included in the Life of Our Prophet (5-8) textbooks. Within the framework of this purpose, the following questions were tried to be answered in the study: 1. What root values are included in secondary school Life of Our Prophet textbooks? 2. What are the frequency and rates of inclusion of root values in secondary school Life of Our Prophet textbooks? 3. What is the distribution of the root values in the Secondary School Life of Our Prophet textbooks according to grade levels? The study is of a qualitative type and is in the survey model most commonly used in research in the field of education. The data of the study was obtained by document review technique. The data of the study was obtained from the Life of Our Prophet textbooks taught in

secondary and imam hatip secondary schools in the 2022-2023 academic year. While examining the textbooks, the root values specified in the course curriculum and the attitudes and behaviors associated with these values were taken into account. The analysis of the collected data was done with the descriptive analysis approach used in qualitative research. The distribution of root values in the textbooks according to grade level was tabulated by specifying page numbers and frequency values. In order to support the findings, quotations reflecting the relevant value are included from the textbook in which each root value is included at least and most. According to the research results, the root values specified in the program are included in the textbooks of each grade level. The most frequently mentioned root value in textbooks is love, and the least frequently mentioned root value is self-control. The inclusion of root values in the textbooks of each grade level is compatible with the understanding of values education envisaged in the program. In textbooks, root values are generally touched upon in subject texts, reading texts, activities and visual explanations. It can be said that the Life of Our Prophet (5-8) textbooks have a rich content in terms of root values.

Keywords: Religious Education, Values Education, Root Values, Life of Our Prophet, Textbooks

Giriş

Sosyal bir varlık olan insanı toplumsallaştıran ve toplumun devamlılığını sağlayan faktörler içerisinde yer alan değerler, temel konusu insan olan sosyoloji, psikoloji, ilahiyat ve felsefe gibi birçok disiplin içerisinde ele alınmaktadır. Bu sebeple olsa gerek değer kavramına ilişkin birçok tanım yapılmış, ama üzerinde uzlaşılan ortak bir tanım oluşmamıştır.¹ TDK sözlüğünde “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü; bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü; kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey”² gibi farklı tanımları ya-

¹ Cihan Ağca - Hasan Meydan, “Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2022), 96.

² Güncel Türkçe Sözlük, “Değer” (Erişim 03 Ağustos 2023).

pılan değer, genel olarak bireyin duygu, düşünce davranışlarını yönlendiren inançlar ve kuralları ifade etmek için kullanılır. Türkçede *karşılık olma* anlamındaki değmek kelimesinden türeyen değer, çoğul olarak kullanıldığında iyi, doğru ve güzel olan, kabul gören, savunulabilir olan, kıymetli olan ve erişilmek istenen şeyleri,³ bir şeye önem kazandıran ölçüyü⁴ ifade eder. Bu yönüyle değerler topluma mal olmuş ve toplumun ortak mirasını oluşturan öğelerdir.⁵

Dini, milli, ahlaki, bilimsel, sanatsal, kültürel, ekonomik vb. olmak üzere çeşitli şekillerde sınıflandırılan değerler, bireyin hayatında ve çevresinde gerçekleşen her şeye anlam katarak, neyi nasıl yapacağı konusunda bireye rehberlik etmektedir.⁶ İnsanın duygu, düşünce ve davranışları, toplumda kabul gören değerlere göre yerindelik, etkililik, güzellik, ahlakilik gibi açılardan değerlendirilmekte ve doğru-yanlış, sevap-günah, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi nitelendirmelerle anlamlandırılmaktadır.⁷ Bu özelliğinden dolayı değerlerin, toplumun üyesi olan birey tarafından öğrenilmesi ve dikkate alınması gerekli olmaktadır.

Toplumsal bir varlık olan ve bu nedenle bir arada yaşayan insanlar için değerlerin olmadığı bir hayat düşünülemez. Zira değerler, toplumsal huzur ve barışın oluşmasına katkı sağlayarak toplumu ayakta tutan temel faktörlerden biridir. Toplumda ahlaki çürümenin yansıması olarak nitelendirilebilecek, vicdanı yaralayan bir olayla karşılaşıldığında ahlak, etik ya da bizi biz yapan değerlerden söz edilmeye başlanması aslında değerlerin toplumsal huzur ve barış için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.⁸ Ortak değerlerde

³ Zarife Şeyma Arslan - Fatma Tunç Yaşar, "Yükselen 'Değer' Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", DEM Dergi 1/1 (2007), 8.

⁴ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitim* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 193.

⁵ Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 24.

⁶ Ayşe Canatan, "Toplumsal Değerler ve Yaşlılar", *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 1/1 (2008), 64.

⁷ Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitim*, 284-285.

⁸ Ahmet Gündoğdu, "Değerlerle Yaşamak", *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 1; Şeref Göküş, "Gençlerde Ahlakî Değerlerin İnşasında Akran Rol Modelliğinin Önemi", *Türk Akademik*

buluşamayan insanlardan oluşan toplumun barış ve huzur içinde yaşaması zordur. Bu nedenle toplumda birleştirici ve bütünleştirici rol oynayan değerlerin, bireyler tarafından içselleştirilmesi ve yeni nesle aktarılması gerekmektedir. Bu da günümüzde değerler eğitimiyle mümkün olmaktadır.

Değerler öğrenilebilen ve öğretilen olgulardır.⁹ Değerleri bilerek doğmayan, dolayısıyla sonradan öğrenen insan, toplumsal bir varlık olarak içinde yer aldığı aile, grup, kurum vb. ortamlarda planlı ya da plansız gerçekleşen öğrenmelerle değerleri tanır.¹⁰ Bu bağlamda değerler, eğitimin konu alanına girmekte ve bireyin değerleri ne zaman, nerede, kimlerden, nasıl öğreneneceği gündeme gelmektedir. İnfomal yollarla yapılan değerler eğitiminde, kontrolü güç olan günümüz şartlarında eksik, hatalı ve yanlış öğrenmelerin gerçekleşmesi muhtemel olduğu için, değerler eğitiminin sistematik bir şekilde okulda yapılması gerekli hale gelmiştir.¹¹

Önceden belirlenen amaçlar doğrultusunda bireyi yetiştirme süreci olan eğitimde üç temel gaye ön plana çıkmıştır: İnsanın zihnini ve düşünme kabiliyetini geliştirmek, bedenini eğitmek, duygu ve irade yönünü güçlendirmek.¹² Pozitivist düşünceyle şekillenen ve temel hedefi başarı ve ilerleme ekseninde bilgili ve becerili bireyler yetiştirmek olan modern eğitim, başlangıçta bireyin duygu ve irade yönünü ihmal ederek, bireylerin kişilik ve karakterlerinin olumlu olup olmamasıyla ilgilenmemiştir. Öğrencilerin irade ve duygu yönünü besleyen ahlaki ve manevi değerler konusunda sessiz kalan, hatta dışlayıcı olan modern eğitimin, bu yönüyle toplumda gerçekleşen değişim ve dönüşümü ihmal ettiği ve toplumsal problemlere zemin hazırladığı düşünülebilir.¹³

Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi (18-20 Ekim 2019/Saraybosna), ed. Mehmet Şahin (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 141-142.

⁹ Mehmet Zeki Aydın, "Okulda Değerler Eğitimi", *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 16.

¹⁰ Recep Kaymakcan, "Değer Kavramı ve Gençlerin Dini Değerleri", *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 10.

¹¹ Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 62.

¹² Kaymakcan - Meydan, *Ahlak Değerler ve Eğitimi*, 138.

¹³ Seyfi Kenan, "Modern Eğitimin Oluşum Sürecinde Değerler Eğitimi Nasıl Zayıfladı?", *"Değerler ve Eğitimi" Uluslararası Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: DEM, 2013), 275-276.

Ancak son yıllarda insan kaynaklı olan ve insanlık için tehlike arz eden olaylar, insan yetiştirmedeki bu eksikliğin fark edilmesini sağlamış ve insani ve ahlaki temel değerlere sahip bireyler yetiştirmek okulun hedefleri arasında yer almaya başlamıştır.¹⁴ Değerler eğitimi olarak adlandırılan bu yeni anlayışla toplumun büyük çoğunluğunun benimsediği temel değerleri içselleştiren bireyler yetiştirmek hedeflenmektedir.

Türkiye’de uygulanan eğitim sistemi sadece akademik açıdan başarılı bireyler yetiştiren bir yapıda olmayıp, temel değerleri benimsemiş bireyler yetiştirmeyi de hedeflemektedir.¹⁵ Eğitim sisteminin bu hedefi, ilgili mevzuatta açıkça ifade edilmiştir. Bu kapsamda ülkemizde MEB bünyesinde yürütülen değerler eğitimi faaliyetleri, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu’nda yer alan 2., 11. ve 23. maddeler çerçevesinde yürütülmektedir. Bahsi geçen kanunun 2. maddesine göre, Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren; beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere sahip kişiler yetiştirmek Türk Milli Eğitimi’nin temel amaçları arasında yer almaktadır. Bu amaçlara ulaşmak, akademik eğitimle bir arada yürütülen sistemli bir değerler eğitimiyle mümkün olup, ülkemizde hâlihazırda uygulanan eğitim programları bu işlevi yerine getirebilecek şekilde oluşturulmuştur.

Öğrencilerin değer sistemlerinin gelişiminde, sosyal davranış örnekleri sunan okulun ve okulda uygulanan programların önemli rolü vardır. Program çerçevesinde okulda yapılan etkinlikler, öğrencilerin toplumda kabul gören belirli değerleri bilmelerine, kavramalarına ve davranışa dönüştürmelerine aleni ya da örtük olarak yardımcı olmaktadır. Bu nedenle mevcut programlarda öğrencilere aktarılması hedeflenen ve programın ana odağını oluşturan milli, manevi ve evrensel değerler, on ana başlık altında toplanarak her bir öğretim programında kazanımlarla ilişkilendirilmiş ve bu değerlere ilişkin

¹⁴ Hayati Hökelekli, “Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi”, *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 4.

¹⁵ Cevat Eker - Sümeyra Ünlü, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi”, *The Journal of International Educational Sciences* 25 (2021), 73.

tutum ve davranışlar belirlenmiştir.¹⁶ Dolayısıyla değerler için ayrı bir program, öğrenme alanı, ünite, konu vb. oluşturulmamış, öğretim programları içerisinde ve öğretim programlarının her bir biriminde değerlere yer verilmiştir. Bu kapsamda öğretim programlarında kök değer olarak ifade edilen adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik değerleri hem kendi başlarına, hem de ilişkili oldukları alt değerlerle ele alınmıştır.¹⁷

Öğretim programlarındaki anlayışı yansıtan ve programların en temel uygulama aracı olan materyal, ders kitaplarıdır. Bu yönüyle öğretim sürecinin en temel ve önemli materyali olan ders kitapları, programlarda kazandırılması hedeflenen değerlerin de yer aldığı temel kaynak olmaktadır.¹⁸ Hem öğrencinin, hem de öğretmenin kolayca ulaşabildiği ve sınıf içinde veya sınıf dışında kullanılabilen ders kitaplarının, içerik ve tasarım olarak, öğretim programlarında yer alan kök değerleri kazandırmaya yönelik hazırlanması gerekmektedir. Özellikle okuldaki dersler içerisinde değerler eğitimiye katkı sağlamada önemli potansiyeli olan din eğitimiye yönelik derslerde okutulan kitapların, öğrencilere kazandırılması hedeflenen değerler açısından daha zengin bir içeriğe sahip olması beklenir. Öğretim programında, Hz. Muhammed'in örnek kişiliğini rehber edinen bireyler yetiştirmenin hedeflendiği,¹⁹ Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında bu değerlere daha fazla yer verilmesi gerekir.

Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında yer alan ünite ve konular, öğrenme alanları ve kazanımlar dikkate alınarak oluşturulmuştur. Öğrenme alanları dersin bilgi, beceri, ahlaki tutum ve değer kazandırıcı nitelikleri göz önünde bulundurularak belirlenmiştir. Bu çerçevede ortaokul Peygamberimizin Hayatı dersi için belirlenen öğrenme alanları Tablo 1'de belirtildiği gibi

¹⁶ Hasan Meydan, "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 94-96; Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı TTKB, *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine* (18 Temmuz 2017), 7.

¹⁷ Milli Eğitim Bakanlığı MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı* (MEB, 2018), 2.

¹⁸ Mustafa Caner - Berker Kurt, "Ders Kitabı Değerlendirme Yaklaşımları", *Journal of World of Turks* 12/1 (2020), 366.

¹⁹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 8.

adlandırılmış, ancak bu adlandırmalar ders kitaplarına yansıtılmamıştır. Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili konular öğrenme alanları çerçevesinde hem kronolojik hem de tematik olarak dört yıla yayılmış ve ünite adları da buna göre belirlenmiştir.²⁰

Tablo 1: Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğrenme Alanları ve Üniteleri

Öğrenme Alanları	Üniteler			
	5. Sınıf	6. Sınıf	7. Sınıf	8. Sınıf
Ana Hatlarıyla Peygamberimizin Hayatı	Peygamberimizin Çocukluk Yılları	Peygamberimizin Gençlik Yılları	Peygamberimizin Mektep Yılları	Peygamberimizin Medine Yılları
Peygamberimizin Nebvi Yönü	Peygamberlik ve Peygamberimiz	Kur'an-ı Kerim'de Peygamberimiz	Peygamberimizin Evrensel Mesajları	Peygamberimizin Dindeki Konumu
Sosyal Hayatta Peygamberimiz	Peygamberimiz ve Çocuklar	Peygamberimiz ve Gençler	Peygamberimiz ve Yerin Çevresi	Peygamberimiz ve Sosyal Hayat
Peygamberimizin Örnekliliği	En Güzel Örnek Peygamberimiz	En Güzel Örnek Peygamberimiz	En Güzel Örnek Peygamberimiz	En Güzel Örnek Peygamberimiz
Peygamberimizin Ashabı	Peygamberimiz ve Sahabe	Sahabenin Fazileti	Sahabeden Örnek Davranışlar	İslam Daveti ve Sahabe

Değerler eğitimindeki önemli rolünden dolayı ders kitaplarının incelendiği birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda Türkçe, Hayat Bilgisi, Sosyal Bilgiler başta olmak üzere birçok dersin kitabı incelenmiştir.²¹ Değerler eğitime katkı potansiyeli yüksek olan din eğitimiye yönelik derslerle ilgili çalış-

²⁰ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 8.

²¹ Ağca - Meydan, "Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi", 99.

malar, çoğunlukla DKAB dersi örnekleminde yapılmıştır. DKAB örnekleminde yapılan çalışmaların DKAB öğretmenlerine,²² DKAB programına²³ ve DKAB ders kitaplarına²⁴ yönelik yapıldığı görülmektedir. Peygamberimizin Hayatı dersine yönelik bir araştırmaya ise rastlanmamıştır.

- ²² Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011), 29-55; Mücahit Arpacı, "Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 107-121; Yakup Keskin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi ve Dkab Derslerinin Zorunluluğu (Samsun Örneği)", *Milli Eğitim Dergisi* 44/203 (2014), 225-249; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları-Nitel Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 193-209; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretimini Gerçekleştiren Öğretmenlerde Olması Gereken Nitelikler (Nitel Bir Araştırma)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/34 (14 Aralık 2016), 125-142; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 339-352; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Benimsedikleri Sınıf Yönetimi Yaklaşımı", *Bilimname* 2017/34 (2017), 465-498; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Kullandıkları Yöntemler-Nitel Bir Araştırma", *Milli Eğitim Dergisi* 47/217 (2018), 131-165; Muhammed Esat Altıntaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Gerçekleştirdikleri Ders Dışı Etkinlikler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 83-99.
- ²³ Abdulkadir Çekin, "Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 105-119; İsmail Arıcı - Kenan Maden, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018), 237-256; Tuğrul Yürük - Ahmet Düzenli, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 21/2 (2021), 715-740; Ferda Aslan - Cemil Osmanoglu, "2010 ve 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Yaklaşımları Açısından İncelenmesi", *Erciyes Akademi* 36/3 (2022), 1085-1111.
- ²⁴ Übeydullah Pilatin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabında Yer Alan Değerlerin Göstergibilimsel Analizi", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 2/2 (2018), 54-71; Eker - Ünlü, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi"; Ağca - Meydan, "Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi"; Hüseyin Kasım

Bu çalışmada; ortaokullarda seçmeli, imam hatip ortaokullarında zorunlu olarak okutulan Peygamberimizin Hayatı dersi için hazırlanan ders kitapları, kök değerler açısından incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında kök değerlere ne ölçüde yer verildiğinin tespit etmektir. Bu amaç çerçevesinde çalışmada aşağıdaki sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır:

1. Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında hangi kök değerler yer almaktadır?
2. Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında kök değerlerin yer alma sıklık ve oranları nedir?
3. Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında yer alan kök değerlerin sınıf düzeylerine göre dağılımı nasıldır?

Mevcut öğretim programlarında değerler eğitimi her ne kadar programlar üstü bir anlayışla yapılandırılrsa da, insanlığa rehber olarak gönderilen Hz. Muhammed'in hayatını anlatan Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında kök değerlere ne ölçüde yer verildiği araştırılması gereken bir konudur. Çalışmada ulaşılan bulguların program geliştirme ve ders kitabı hazırlama sürecinde ilgililere ve alan yazına katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarının kök değerler açısından incelendiği bu çalışma nitel türde, tarama modelinde, betimsel bir çalışmadır. Geçmişte ya da halen var olan bir durumun olduğu gibi betimlemeyi amaçlayan²⁵ tarama modeli, eğitim alanındaki araştırmalarda en çok kullanılan araştırma modelidir.²⁶ Tarama modelinde araştırılmak istenen konu, olgu ya da olay, doğal ortamında ve olduğu gibi tanımlanır.

Koca, "Evrensel Değerler Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 629-657.

²⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın, 2014), 77.

²⁶ Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 24.

Nitel araştırmalarda olay veya olgular doğal ortamı içerisinde gözlem, görüşme, doküman incelemesi gibi çeşitli teknikler kullanılarak gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konmaya çalışılır.²⁷ Bu çalışmada veriler doküman incelemesi tekniği ile elde edilmiştir. Araştırılacak konu hakkında bilgi içeren yazılı kaynakların analizini kapsayan doküman incelemesi, nitel araştırmalarda veri toplama yöntemi olarak tek başına kullanılabilir.²⁸ Doküman incelemesinde veriler, araştırılan konuyla ilgili mevcut kayıt ve belgelerin incelenmesiyle elde edilir.²⁹ Bu inceleme sürecinde dokümanlara ulaşma, dokümanların özgünlüğünü kontrol etme, dokümanları anlama, veriyi analiz etme ve veriyi kullanma aşamaları takip edilir.³⁰

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın verileri, 2022-2023 eğitim-öğretim yılında ortaokul ve imam hatip ortaokullarında okutulan Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarından elde edilmiştir. Bu kapsamda Talim Terbiye Kurulu'nun 28.05.2018 gün ve 78 sayılı kararıyla kabul edilen Peygamberimizin Hayatı 5³¹ ve Peygamberimizin Hayatı 6³²; 18.04.2019 gün ve 8 sayılı kararıyla kabul edilen Peygamberimizin Hayatı 7³³ ve Peygamberimizin Hayatı 8³⁴ ders kitapları incelenmiştir. Ders kitapları incelenirken, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Öğretim Programı'nda yer alan kök değerler³⁵ ve bu değerlerle ilişkili olduğu TTK tarafından belirtilen tutum ve davranışlar³⁶ dikkate alınmıştır. Kök değerler ve bu değerlerle ilişkili tutum ve davranışlar Tablo 1'de belirtilmiştir.

²⁷ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2018), 41.

²⁸ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

²⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 183; Veysel Sönmez - Füsün Gülderen Alacapınar, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 25.

³⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 194-201.

³¹ Veysel Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı 5* (MEB, 2022).

³² Fatma Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı 6* (MEB, 2022).

³³ Feramuz Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı 7* (MEB, 2022).

³⁴ Sonnur Günaydın Asan - Mithat Bala, *Peygamberimizin Hayatı 8* (MEB, 2022).

³⁵ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 2.

³⁶ TTKB, *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine*, 24.

Tablo 2: Kök Değerler ve Bu Değerlere İlişkin Tutum ve Davranışlar

Kök Değerler	Kök Değerlerle İlişkili Bazı Tutum ve Davranışlar
Adalet	Adil olma, eşit davranma, paylaşma...
Dostluk	Diğerkâmlık, güven duyma, anlayışlı olma, dayanışma, sadık olma, vefalı olma, yardımlaşma...
Dürüstlük	Açık ve anlaşılır olma, doğru sözlü olma, güvenilir olma, sözünde durma...
Özdenetim	Davranışlarını kontrol etme, davranışlarının sorumluluğunu üstlenme, öz güven sahibi olma, gerektiğinde özür dileme...
Sabır	Azimli olma, tahammül etme, beklemeyi bilme...
Saygı	Alçakgönüllü olma, başkalarına kendine davranılmasını istediği şekilde davranma, diğer insanların kişiliklerine değer verme, muhatabının konumunu, özelliklerini ve durumunu gözetme...
Sevgi	Aile birliğine önem verme, fedakârlık yapma, güven duyma, merhametli olma, vefalı olma...
Sorumluluk	Kendine, çevresine, vatanına, ailesine karşı sorumlu olma; sözünde durma, tutarlı ve güvenilir olma, davranışlarının sonuçlarını üstlenme...
Vatanseverlik	Çalışkan olma, dayanışma, kurallara ve kanunlara uyma, sadık olma, tarihsel ve doğal mirasa duyarlı olma, toplumu önemseme...
Yardımseverlik	Cömert olma, iş birliği yapma, merhametli olma, misafirperver olma, paylaşma...

Toplanan verilerin çözümlenmesi, nitel araştırmalarda kullanılan betimsel analiz yaklaşımıyla yapılmıştır. Betimsel analizde verilerin özetlenmesinde ve yorumlanmasında önceden belirlenen temalar dikkate alınır. Bulguların düzenlenmiş ve yorumlanmış olarak sunulduğu bu analizde, bulguları çarpıcı

bir şekilde yansıtmak ve desteklemek için sık sık alıntılara yer verilir.³⁷ Bu çalışmada Tablo 1’de belirtilen kök değerler ve bu değerlere ilişkin tutum ve davranışlar tema olarak kabul edilmiştir. Ders kitapları incelenirken analiz birimi olarak paragraflar dikkate alınmış ve tema olarak belirlenen değerler ile bu değerlere ilişkin tutum ve davranışların paragraflarda yer alma durumuna göre kodlama yapılmıştır. Aynı paragrafta birden fazla farklı değer varsa, bu değerlerin her birine değinildiği; ancak aynı değer bir paragrafta birden fazla tekrar ediyorsa, bu değere bir kez değinildiği kabul edilmiştir. Birden fazla kök değer içerisinde yer alan paylaşma, dayanışma, vefalı olma, güven duyma gibi tutum ve davranış ifadeleri, cümledeki anlamına göre değerlendirilmiştir. Kök değerlerle ilişkili olan konu etkinlikleri, okuma metinleri ve görseller ayrı bir paragraf olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede tespit edilen kök değerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı, sayfa numaraları ve frekans değerleri belirtilerek tablo haline getirilmiştir. Ders kitaplarının içindekiler bölümü, ünitenin tanıtımı için oluşturulan neler öğreneceğiz, ünite kavramları ve ünite hazırlık çalışmaları bölümleri, ünite sonlarında yer alan değerlendirme bölümü, sözlük bölümü, kaynakça bölümü ve dipnotlar analizlerde dikkate alınmamıştır. Kök değerlere ilişkin bulguları desteklemek amacıyla, her bir kök değer için en az ve en çok yer aldığı ders kitabından kök değerleri yansıtan alıntılara yer verilmiştir.

2. Bulgular

2.1. Adalet Kök Değerine İlişkin Bulgular

Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasının sağlanması, herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme anlamlarına gelen³⁸ adalet, her bireyin sahip olması gereken önemli bir değerdir. İnsanlık için önemli olan bu değere, Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında ve ders kitaplarında yoğun bir şekilde yer verilmiştir. Programda 7. sınıf 2. üniteye yer alan “Adaletin İslam’ın temel ilkelerinden biri olduğunu kavrar.”, “İnsanların yaratılıştan itibaren eşit olduğu ile ilgili bir hadisi yorumlar.” kazanımları³⁹ ile 8. Sınıf 3. üniteye yer

³⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

³⁸ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Adalet” (Erişim 15 Şubat 2024).

³⁹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 33.

alan “Peygamberimizin adaleti sağlamada ortaya koyduğu ilkeleri örneklerle açıklar.” kazanımı⁴⁰ adalet değeriyle ilişkilidir. Bu kazanımlarla ilişkili olan konu başlıklarında da adalet değerine yer verilmiştir. 7. sınıf 2. üniteye yer alan “Adaletin Gözetilmesi” başlığı⁴¹ ve 8. sınıf 3. üniteye yer alan “Adil Bir Yönetici Olarak Peygamberimiz” başlığı⁴² adalet değerini yansıtmaktadır. Adaletle ilgili herhangi bir kazanımın karşılığı olmasa da 6. sınıf 1. üniteye yer alan “Adaletli Hakem” başlığı da⁴³ bu değeri yansıtmaktadır.

Ortaokul Peygamberimizin Hayatı ders kitapları içerik olarak incelendiğinde 5. sınıf ders kitabında 9, 6. sınıf ders kitabında 14, 7. sınıf ders kitabında 34 ve 8. sınıf ders kitabında 27 olmak üzere toplam 84 yerde adalet değerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Ders kitaplarında adalet değerine vurgu yapılan yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 3: Adalet Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	14, 16, 38, 47, 48, 83, 100(2), 105	9	10,71
6	17, 18, 19, 22, 26, 41(2), 42, 46(3), 47, 78, 92	14	16,67
7	14, 15, 31, 48, 49(2), 51, 53(4), 54(4), 55(5), 57, 59, 62, 63, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 81, 87, 93, 119	34	40,48
8	16, 17, 38(2), 39, 64(4), 65(5), 66(4), 68(3), 69, 73(2), 74, 112, 113	27	32,14
Toplam		84	100

Tabloya göre adalet değerine her sınıf düzeyinde temas edilmekle birlikte en çok 7. sınıf ders kitabında, en az ise 5. sınıf ders kitabında yer verildiği görülmektedir. 7. ve 8. sınıf ders kitaplarında adalet kök değerine daha çok yer verilmiş olmasının, her iki sınıf düzeyinde de doğrudan bu değerle ilişkili

⁴⁰ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 41.

⁴¹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 31.

⁴² MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 38.

⁴³ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 24.

olan kazanım bulunmasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü adalet değeriyle ilgili kazanımların varlığı, ilgili sınıfların ders kitaplarının içeriğine yansımıştır. Benzer durum adalet değerinin öğrenme alanlarına göre dağılımını da etkilemiştir. Ders kitaplarında adalet değerini içeren kazanımların yer aldığı “Peygamberimizin Nebevi Yönü” ve “Sosyal Hayatta Peygamberimiz” öğrenme alanlarında bu değere daha çok yer verildiği görülmektedir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler adalet kök değerine örnek gösterilebilir:

“Peygamberimiz adaletli davranmak için büyük titizlik göstermiş, bizden de aynı titizliği göstermemizi istemiştir. Bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmaktadır: ‘Müslüman Müslüman’ın kardeşidir. Ona haksızlık yapmaz, haksızlık yapılmasına seyirci kalmaz...”⁴⁴

“İhlas ve samimiyet, Peygamberimizin hayatında sadece ibadetlerde değil; insani ilişkilerde de ön plandadır. O, insanlarla iletişim kurarken de samimi ve içten davranmış; gösteriştten ve çıkarılıktan daima kaçınmıştır. Hanımına, çocuklarına, torunlarına, akrabalarına ve çevresine gerekli önemi ve saygıyı göstermiştir. İnsanlar arasında küçük büyük ayrımı yapmadan herkese eşit ve adil bir şekilde davranmıştır.”⁴⁵

“Hayatın her alanında adil olmak önemlidir. Ancak özellikle devlet yönetiminde adalet her şeyden daha önemlidir. Peygamber Efendimiz devlet yönetiminde adil olan kimseleri hiçbir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın gölgelendireceğini müjdelemiştir.”⁴⁶

2.2. Dostluk Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sevilen, güvenilen, gönüldeş olan, iyi anlaşılabilir, iyi geçinilen, aralarında iyi ilişkiler kurulan kimseyi ifade eden dost⁴⁷ kelimesinden türetilen ve dost olma durumunu ifade eden dostluk, insanları birleştiren bir değerdir. Sosyal bir varlık olan insan için oldukça önemli olan bu değere Peygamberimizin

⁴⁴ Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı* 6, 46.

⁴⁵ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 83.

⁴⁶ Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 54.

⁴⁷ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Dost” (Erişim 16 Şubat 2024).

Hayatı ders kitaplarında yoğun bir şekilde temas edilmesi beklenir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında 7. sınıf 5. üniteye yer alan “Sahabenin yardımlaşma ve dayanışmasına örnekler verir.” ve “Sahabenin cesaretini ve sadakatini örneklerle açıklar.” kazanımları⁴⁸ dostluk değeriyle ilişkilidir. Konu başlıkları içerisinde 5. sınıf 3. üniteye yer alan “Çocukların Dostu Peygamberimiz” başlığı⁴⁹ ile 7. sınıf 5. üniteye yer alan “Sahabenin Cesaret ve Sadakati” ve “Sahabenin Yardımlaşma ve Dayanışması” başlıklarının⁵⁰ dostluk değerini yansıtmaktadır.

Kazanımlarda ve konu başlıklarında yer almasa da, ders kitaplarının içeriğinde birçok yerde dostluk değerine temas edildiği görülmektedir. 5. sınıf ders kitabında 9, 6. sınıf ders kitabında 37, 7. sınıf ders kitabında 46 ve 8. sınıf ders kitabında 20 olmak üzere toplam 112 yerde bu değere yer verilmiştir. Ders kitaplarında dostluk değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 4: Dostluk Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	47, 64, 82(2), 95(2), 99, 102, 106	9	8,04
6	19, 24, 42(2), 45, 46, 48, 55, 63, 64, 65(3), 66, 67, 70, 87, 88, 89(2), 90, 91, 93, 94(2), 107, 108(4), 112, 113, 116, 117, 118, 121(2)	37	33,04
7	17(2), 18(2), 19, 24, 27, 30, 34, 36, 40, 72, 73, 79, 81, 89(2), 95, 100, 102, 108(4), 109(6), 110, 113(6), 114(3), 115(2), 117, 118, 120, 122	46	41,07
8	27(3), 38, 39, 41(4), 58, 69, 73, 90, 97, 104(2), 105, 109, 110, 112	20	17,86
Toplam		112	100

⁴⁸ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 36.

⁴⁹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 17.

⁵⁰ Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 31.

Tabloya göre dostluk değerine her sınıf düzeyinde değinildiği görülmektedir. Ders kitapları içerisinde en çok 7. sınıf ders kitabında, en az ise 5. sınıf ders kitabında dostluk değerine yer verilmiştir. Öğrenme alanları açısından bakıldığında “Peygamberimizin Ashabı” öğrenme alanında dostluk değerine daha yoğun vurgu yapıldığı görülmektedir. Diğer öğrenme alanlarındaki ünitelere göre bu öğrenme alanında yer alan ünitelerde dostluk değerinin daha çok yer almasının, bu ünitelerde Hz. Peygamberin ashabıyla olan münasebetlerinin konu edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Özellikle 7. Sınıf ders kitabında yer alan “Sahabeden Örnek Davranışlar” adlı ünite, sahabenin örnek davranışları çerçevesinde dostluk değerine vurgu yapıldığı görülmektedir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler dostluk değerine örnek gösterilebilir:

“Dost ve arkadaş anlamında kullanılan sahabi kelimesi, sohbet kelimesinden gelir. Müslüman olarak Hz. Peygamber’in sohbetine katılan kimse demektir. Sahabe ise sahabi kelimesinin çoğuludur. Peygamber Efendimize gelip iman eden sahabiler, onunla görüşüp sohbet ettiler. Birlikte namaz kıldılar ve Kur’an okudular. İslam’ı ondan öğrenip Müslümanca yaşadılar. Peygamberimizle (s.a.v) hem dost oldular hem de bütün zorluklarla birlikte mücadele ettiler.”⁵¹

“Peygamber Efendimiz, İsrâ ve Mirac gecesinde yaşadığı olağanüstü şeyleri Kâbe’de insanlara açıkladı. Müşrikler bu habere hem şaşırıyor hem de sevindi. Sevinmişlerdi çünkü Hz. Peygamber’in güya yalan söylediğini ispat için delil bulduklarını zannetmişlerdi. Bu olayı, Hz. Ebu Bekir’e haber verdiler. Müşrikler: Dostunun son olarak anlattığı bu yeni şeylere ne diyeceksin, göklere çıkmış! Hz. Ebu Bekir: Bunu o mu söyledi? Müşrikler: Evet, o söyledi. Hz. Ebu Bekir: O söylediye doğrudur. Onun ağzından çıkan her sözün doğru olduğuna inanıyorum.”⁵²

2.3. Dürüstlük Kök Değerine İlişkin Bulgular

⁵¹ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 95.

⁵² Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 30.

Sözünde ve davranışlarında doğruluktan ayrılmayan kimseyi ifade eden dürüst⁵³ kelimesinden türetilen ve dürüst olma durumunu ifade eden dürüstlük, bireye kazandırılması gereken önemli bir değerdir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında doğrudan dürüstlük değerini içeren bir kazanıma yer verilmemiştir. Ancak 6. sınıf 1. üniteye yer alan “Peygamberimizin gençlik dönemindeki ahlaki özelliklerini kavrar.”, “Peygamberimizin gençlik dönemindeki erdemli davranışlarını kendi hayatında uygulamaya istekli olur.” kazanımları dolaylı olarak dürüstlikle ilişkilendirilebilir. Ünite ve konu başlıklarına bakıldığında, dürüstlük değerine güvenilir olma anlamında sadece 6. sınıf 1. üniteye geçen “Toplumsal Sorunlara Duyarlı ve Güvenilir Genç” başlığında⁵⁴ yer verildiği görülmektedir.

Dürüstlük, Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında yoğun bir şekilde temas edilen bir değerdir. Dürüstlük değeri 5. sınıf ders kitabında 16, 6. sınıf ders kitabında 20, 7. sınıf ders kitabında 32 ve 8. sınıf ders kitabında 29 olmak üzere toplam 97 yerde geçmektedir. Ders kitaplarında dürüstlük değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 5: Dürüstlük Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	16, 29(3), 37, 40, 43, 44, 45(3), 46, 59, 66, 81, 84,	16	16,49
6	15, 16, 19(3), 20(3), 21, 22, 24, 33, 46, 47(3), 48, 49, 64, 117	20	20,62
7	14, 15, 19, 20, 25, 30, 58(2), 59(5), 60, 77, 79, 91, 92, 108(3), 109(2), 110(2), 111, 114, 117, 118(2), 120, 121	32	32,99
8	16, 17(2), 22, 38, 39, 46, 47, 48(2), 56, 65, 67(2), 68, 72, 75, 76(3), 77(2), 78(4), 109, 112, 118	29	29,90
Toplam		97	100

⁵³ Güncel Türkçe Sözlük, “Dürüst” (Erişim 19 Şubat 2024).

⁵⁴ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 24.

Tablo incelendiğinde her sınıf düzeyinin ders kitabında dürüstlük değerine değinildiği görülmektedir. Dürüstlük değeri en çok 7. sınıf ders kitabında yer alırken, en az ise 5. sınıf ders kitabında yer almaktadır. Öğrenme alanlarına göre dürüstlük değerinin “Peygamberimizin Nebevi Yönü” öğrenme alanında daha fazla yer aldığı görülmektedir. Bu öğrenme alanında yer alan ünitelerde Hz. Peygamberin ahlaki özelliklerine ve evrensel mesajlarına değinilmiş olmasının, dürüstlük değerinin daha çok vurgulanmasında etkili olduğu söylenebilir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler dürüstlük değerine örnek gösterilebilir:

“Peygamber Efendimizin (s.a.v) yalnızca sözleri değil her türlü davranışı dosdoğruydu. Şaka bile olsa yalan söylediği hiç duyulmamıştı. Verdiği sözü yerine getirirdi. Kendisine emanet edileni korurdu. İşlerinde dakik, planlı ve düzenliydi. Zamamı en güzel ve en verimli bir şekilde değerlendirirdi.”⁵⁵

“Emanetin gözetilmesi noktasında bizim için en güzel örnek Resul-i Ekrem Efendimizdir. O, daha gençliğinde insanların en güvenilirleri olarak “el-Emin” olarak isimlendirildi. Peygamber olduktan sonra kendisine iman etmeyen insanlar dahi ona asla “güvenilmez birisin” demedi. Aksine emanetlerini ona vermeye devam ettiler. Hatta Peygamber Efendimiz, Medine’ye hicret edeceği zaman, Hz. Ali’yi çağırdı. Ona hicret hakkındaki ilahi emri haber verip kendisinde bulunan emanetleri yerlerine teslim etmesi için onu görevlendirdi.”⁵⁶

2.4. Özdenetim Kök Değerine İlişkin Bulgular

Daha önemli bir amaca ulaşabilmek için kişinin tepkilerini, davranışlarını veya başka amaca yönelme eğilimini denetleyip kısıtlaması anlamına gelen⁵⁷ özdenetim, Peygamberimizin Hayatı derslerinde öğrencilere kazandırılması gereken önemli bir değerdir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında, her bireyin sahip olması gereken bu değerle ilişkilendirilebilecek kazanıma ve konu başlığına yer verilmemiştir.

⁵⁵ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 29.

⁵⁶ Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 59.

⁵⁷ Güncel Türkçe Sözlük, “Öz denetim” (Erişim 20 Şubat 2024).

Öz denetim, Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında en az vurgulanan kök değerdir. Öz denetim değerine 5. sınıf ders kitabında 10, 6. sınıf ders kitabında 7, 7. sınıf ders kitabında 12 ve 8. sınıf ders kitabında 4 olmak üzere toplam 33 yerde temas edilmektedir. Ders kitaplarında öz denetim değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 6: Öz Denetim Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	19, 44, 63, 64, 65(3), 69, 85, 100	10	30,30
6	16(3), 33, 63, 87, 90, 95	7	21,21
7	43, 53, 58, 59, 61, 88, 91, 99, 100, 102, 116(2)	12	36,36
8	58, 73, 77, 96	4	12,12
Toplam		33	100

Tabloya göre yer verilme sıklığı düşük olsa da tüm ders kitaplarında öz denetim değerine yer verildiği görülmektedir. Öz denetim değerine en çok 7. sınıf ders kitabında, en az ise 8. sınıf ders kitabında temas edilmiştir. Öğrenme alanları açısından bakıldığında sonuçlar birbirine yakın olmakla birlikte öz denetim değerine en çok "Peygamberimizin Örneği" alanında yer verildiği görülmektedir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler öz denetim değerine örnek gösterilebilir:

*"Rabb'imiz, peygamberinden ve kendisine inanan kullarından ibadette sabırlı ve azimli olmalarını, küçük menfaatlerin esiri olmalarını istemektedir. Tüm bunların bilincinde olan sahabe, başta namaz olmak üzere Yüce Allah'ın emirlerini yerine getirme, yasakları da terk etme hususunda azim gösterdi. Bu süreçte, davranışlarını Allah'ın rızasına uygun bir şekilde yönetmeyi (öz denetimi) öğrendi."*⁵⁸

⁵⁸ Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 116.

“İyiliği emretme, kötülükten sakındırma görevi; Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) olduğu gibi bütün müminlerin de görevidir. Mü’min önce kendi nefsini temizlemeye çalışmalı, daha sonra mümin kardeşlerine iyiliği emredip onları kötülükten sakındırma-ya gayret göstermelidir.”⁵⁹

2.5. Sabır Kök Değerine İlişkin Bulgular

Üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi, olacak veya gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme anlamlarına gelen⁶⁰ sabır yeni yetişen nesle kazandırılması gereken bir değerdir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında 6. sınıf 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin Allah’a güvenini ve sabrını örneklerle açıklar.” kazanımı⁶¹ ve 7. sınıf 1. üniteye yer alan “Peygamberimizin sabırla ilgili bir hadisini yorumlar.” kazanımı⁶² sabır değeriyle ilişkilidir. Ünite ve konu başlıkları incelendiğinde 6. sınıf 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin Allah’a Güvenmesi ve Sabrı” başlığının sabır değerini yansıttığı görülmektedir.

Sabır, Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında birçok yerde temas edilen bir değerdir. Bu değer 5. sınıf ders kitabında 8, 6. sınıf ders kitabında 26, 7. sınıf ders kitabında 37 ve 8. sınıf ders kitabında 5 olmak üzere toplam 76 yerde geçtiği görülmektedir. Ders kitaplarında sabır değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 7: Sabır Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf	Sayfa Numaraları	f	%
5	30, 40, 81, 82(2), 88, 102, 104	8	10,5 3
6	21, 46, 67, 87(5), 88(2), 89(3), 90(4), 91(3), 92, 107, 111, 114, 117, 119	2 6	34,2 1

⁵⁹ Günaydın Asan - Bala, *Peygamberimizin Hayatı* 8, 58.

⁶⁰ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Sabır” (Erişim 20 Şubat 2024).

⁶¹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 28.

⁶² MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 32.

7	22, 23(2), 24(2), 28, 30, 35, 43(2), 54, 62, 72, 81, 100, 101, 102(3), 109, 116(8), 118(3), 119(2), 120(2), 121, 122	3 7	48,6 8
8	20, 48, 56, 105, 117	5	6,58
Top- lam		7 6	100

Tabloya göre tüm sınıf düzeyindeki ders kitaplarında sabır yer verildiği görülmektedir. Sabır değeri en çok 7. sınıf ders kitabında vurgulanırken, en az 8. sınıf ders kitabında vurgulanmıştır. 6. ve 7. sınıf ders kitaplarında sabır değerinin daha çok vurgulanmasının, bu sınıf düzeylerinde sabır değerini içeren kazanımların yer almasından kaynaklandığı söylenebilir. Öğrenme alanları açısından sabır değeri incelendiğinde, “Peygamberimizin Örnekliği” ve öğrenme alanında bu değere daha çok yer verildiği görülmektedir. Bu durumun sabırla ilgili olan “Peygamberimizin Allah’a güvenini ve sabrını örneklerle açıklar.” kazanımının bu öğrenme alanında yer almasından kaynaklandığı söylenebilir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler sabır değerine örnek gösterilebilir:

“Peygamber Efendimizin hayatı incelendiğinde bilhassa Mekke yıllarının bir sabır dönemi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, açıktan davet dönemi ile başlayan yıllarda her türlü baskı, şiddet ve yıldırılmaya karşı sabırla mücadele etmiştir. Kendisi sabrettiği gibi Müslümanlara da sürekli sabrı tavsiye etmiştir.”⁶³

“Yasir Ailesi'ne bir gün Mekke dışındaki bir yerde işkence ediliyordu. Peygamberimiz (s.a.v.) bunu öğrenince onların yanına geldi, üzüldü. Yasir'in (r.a.): ‘Bu işkence hiç bitmeyecek mi Ya Resulullah?’ sorusuna ‘Sabret!’ diye cevap verdi. Yasir ailesi için ‘Allah'ım! Yasir Ailesini başışla.’ diye dua etti. Yasir Ailesi cennet müjdesiyle bu işkencelere sabretti.”⁶⁴

2.6. Saygı Kök Değerine İlişkin Bulgular

⁶³ Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 43.

⁶⁴ Günaydın Asan - Bala, *Peygamberimizin Hayatı* 8, 117.

Bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu, hürmet anlamlarına gelen⁶⁵ saygı her insanın sahip olması gereken bir değerdir. İnsanlar arası ilişkilerde olumlu ve önemli etkileri olan saygı, Peygamberimizin Hayatı derslerinde vurgulanması gereken bir değerdir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında doğrudan saygı değerini içeren bir kazanım yer almamaktadır. Ancak 5. sınıf 3. üniteye yer alan "Asr-ı Saâdet'teki çocukların Peygamberimize olan sevgisi ile özdeşim kurar." ve "Peygamberimizin çocuk sevgisini ve çocuklara verdiği değeri örneklerle açıklar." kazanımları;⁶⁶ 6. sınıf 2. üniteye yer alan "Peygamberimizin insanlara verdiği değeri örneklerle açıklar." kazanımı,⁶⁷ 3. üniteye yer alan "Peygamberimizin gençlere verdiği değeri örneklerle açıklar." kazanımı⁶⁸ ve 5. üniteye yer alan "Peygamberimizin sahabilerine verdiği değeri örneklerle açıklar." kazanımı⁶⁹ ile 7. sınıf 3. üniteye yer alan "Peygamberimizin eşlerine karşı olan tutumuna örnekler verir.", "Peygamberimizin bir baba olarak çocuklarına karşı örnek davranışlarını açıklar." ve "Peygamberimizin komşularına karşı davranışlarına örnekler verir." kazanımları⁷⁰ dolaylı olarak saygı değeriyle ilişkilendirilebilir. Öğretim programında saygı değerini yansıtan ünite ve konu başlığına yer verilmemiştir.

Saygı, Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında yoğun olarak temas edilen bir değerdir. Bu değer 5. sınıf ders kitabında 31, 6. sınıf ders kitabında 14, 7. sınıf ders kitabında 22 ve 8. sınıf ders kitabında 17 olmak üzere toplam 84 yerde geçtiği görülmektedir. Ders kitaplarında saygı değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 8: Saygı Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
--------------	------------------	---	---

⁶⁵ Güncel Türkçe Sözlük, "Saygı" (Erişim 21 Şubat 2024).

⁶⁶ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 20.

⁶⁷ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 26.

⁶⁸ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 27.

⁶⁹ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 29.

⁷⁰ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 34.

5	17, 24, 29, 31, 55, 59, 61(2), 62(2), 65, 66, 67, 69, 71, 75, 83(2), 84, 86, 88(2), 95, 96(2), 98(2), 99, 100, 103, 105, 109	31	36,90
6	15, 16(2), 19, 24, 43, 46, 49(2), 53, 55, 74, 75, 118	14	16,67
7	51, 57, 59, 69, 71, 72(2), 73(2), 75, 76, 79, 80, 81, 86, 91, 98(3), 100, 102, 116	22	26,19
8	25, 27, 34, 38, 39, 48(4), 73, 74, 77, 90, 92(3), 93	17	20,24
Toplam		84	100

Tabloda belirtildiği üzere her sınıf düzeyinin ders kitabında saygı değerine temas edildiği görülmektedir. Saygı değerine en çok 5. sınıf ders kitabında, en az ise 6. sınıf ders kitabında yer verilmiştir. Saygı değerinin öğrenme alanlarına göre dağılımı incelendiğinde “Sosyal Hayatta Peygamberimiz” öğrenme alanında bu değere daha çok temas edildiği görülmektedir. Bu durumun saygı değeriyle ilişkilendirilen kazanımların daha çok bu öğrenme alanında yer almasından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamberin diğer insanlarla münasebetlerinin örneklerle anlatıldığı bu öğrenme alanında saygı değerinin daha çok yer alması, bu değerın sosyal ilişkiler açısından oldukça önemli olduğunun da bir göstergesidir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler saygı değerine örnek gösterilebilir:

“Çocuklarınıza saygılı davranın, onlarla alay etmeyin, onlara hakaret etmeyin, aptal ve cahil gibi lakaplarla onları çağırmayın.’ diyen Peygamberimiz (s.a.v), çocuklarla olan ilişkilerinde onlara karşı oldukça nazikti. Çocukların hatalarını hoş görür, onları azarlamazdı. Sokak ve çarşılarında karşılaştığı çocuklara, büyük insanlara verdiği gibi selam verir; hâl ve hatırlarını sorardı.”⁷¹

“Peygamber Efendimiz, kendini övmekten hoşlanmayan mütevazı bir insandı. Bir topluluk içine girdiğinde ayağa kalkılmasını ve kendisine yer verilmesini istemez, boş bulduğu yere otururdu. Bunun yanında kendisini ziyarete gelenleri karşılar ve onlara ikram-

⁷¹ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 62.

da bulunurdu.”⁷²

2.7. Sevgi Kök Değerine İlişkin Bulgular

İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu anlamına gelen⁷³ sevgi, her bireyin sahip olması gereken önemli bir değerdir. Bireyin hem kendine hem de çevresine yönelik tutum ve davranışlarını şekillendiren bu değer Peygamberimizin Hayatı derslerinde yer alması beklenir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programı incelendiğinde, 5. sınıf 1. üniteye yer alan “Peygamberimizin çocuklara karşı sevgi ve şefkat göstermeyi tavsiye eden bir hadisini yorumlar.” kazanımı,⁷⁴ 3. üniteye yer alan “Peygamberimizin çocuk sevgisini ve çocuklara verdiği değeri örneklerle açıklar.”, “Asr-ı Saâdet’teki çocukların Peygamberimize olan sevgisi ile özdeşim kurar.” ve “Peygamberimizin çocuk sevgisi ile ilgili bir hadisini yorumlar.” kazanımları,⁷⁵ 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin Allah sevgisini örneklerle açıklar.” kazanımı,⁷⁶ 5. üniteye yer alan “Sahabenin Peygamberimize olan sevgi ve bağlılığını fark eder.” kazanımı;⁷⁷ 6. sınıf 5. üniteye yer alan “Peygamberimizin sahabe sevgisi ile ilgili bir hadisini yorumlar.” kazanımı⁷⁸ ile 8. sınıf 3. üniteye yer alan “Peygamberimizin tabiat sevgisi ile ilgili bir hadisini yorumlar.” kazanımı⁷⁹ sevgi değeriyle doğrudan ilişkilendirilebilir. Ayrıca 5. sınıf 3. üniteye yer alan “Peygamberimizin kimsesiz çocuklara gösterdiği hassasiyeti fark eder.” kazanımı,⁸⁰ 6. sınıf 2. üniteye yer alan “Peygamberimizin müminlere karşı olan şefkat ve merhametini açıklar.” kazanımı⁸¹ ile 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin Allah’a güvenini ve sabrını örneklerle açıklar.” kazanımı,⁸² 7. sınıf 3. üniteye yer alan “Peygamberimizin eşlerine karşı olan tutumuna örnekler verir.”, “Peygamberimizin bir baba ola-

⁷² Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı* 6, 49.

⁷³ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Sevgi” (Erişim 24 Şubat 2024).

⁷⁴ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 18.

⁷⁵ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 20.

⁷⁶ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 21.

⁷⁷ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 22.

⁷⁸ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 29.

⁷⁹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 41.

⁸⁰ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 20.

⁸¹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 26.

⁸² MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 28.

rak çocuklarına karşı örnek davranışlarını açıklar.”, “Akrabalık ilişkilerinde Peygamberimizi kendisine örnek alır.” ve “Peygamberimizin komşularına karşı davranışlarına örnekler verir.” kazanımları⁸³ ise dolaylı olarak sevgi değeriyle ilişkilendirilebilir. Kazanımlarda yoğun bir şekilde sevgi değerine yer verilse de bu durum aynı oranda konu başlıklarına da yansımamıştır. Sadece 5. sınıf 1. üniteye yer alan “Dedesinin Sevgili Torunu” ve 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin Allah Sevgisi” başlıkları⁸⁴ sevgi değerini yansıtmaktadır.

Sevgi, Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında çok yoğun olarak temas edilen bir değerdir. Bu değer 5. sınıf ders kitabında 88, 6. sınıf ders kitabında 44, 7. sınıf ders kitabında 65 ve 8. sınıf ders kitabında 51 olmak üzere toplam 248 yerde geçtiği görülmektedir. Ders kitaplarında sevgi değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 9: Sevgi Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	16, 17(2), 18, 19(3), 20(3), 21, 22(2), 23, 24(5), 25(3), 27, 29, 31(3), 47, 48, 55(2), 57, 58(3), 59(2), 60, 61(4), 63(2), 64, 65(2), 66(2), 67, 68(2), 69, 70(3), 71(3), 72, 73(2), 75, 81(4), 82(2), 83, 95, 96(3), 97, 98, 100, 103, 105(3), 106(2), 107(2), 108, 109(2)	88	35,48
6	14(4), 15, 16, 19, 24, 25, 41, 42(3), 43(6), 44(4), 46, 48(2), 49(3), 50, 52, 54, 55, 78, 89, 109(2), 110, 111, 114, 116, 120, 121(2)	44	17,74
7	13(2), 16, 18, 25, 27, 28, 35, 36, 40, 42, 57, 68, 69(2), 70(2), 71, 72(4), 73(4), 74(3), 75(3), 76, 77(3), 78, 81, 86, 89, 95, 101, 109(3), 110(3), 111, 113(2), 114(2), 116(2), 117(2), 118(2), 119(3), 120, 121, 122	65	26,21
8	14, 15(2), 20, 25, 27(2), 41, 49, 53, 54, 56, 57, 58, 68, 70, 73, 74(4), 75, 76, 81(2), 82(3), 90, 94, 97(2), 98, 104, 105, 106(2), 107, 108, 110(2), 112, 115, 118(2), 119, 121(3), 122,	51	20,56

⁸³ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 34.

⁸⁴ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 17.

Toplam

248 100

Tabloya göre her sınıf düzeyinin ders kitabında sevgi değerine yer verildiği görülmektedir. Tabloda belirtildiği gibi sevgi değerine en çok 5. sınıf ders kitabında, en az ise 6. sınıf ders kitabında yer verilmiştir. Öğrenme alanları açısından ders kitapları incelendiğinde “Sosyal Hayatta Peygamberimiz” öğrenme alanında sevgi değerine daha çok temas edildiği görülmektedir. Bu durumun sevgi değeriyle doğrudan ve dolaylı olarak ilişkili olan kazanımların çoğunlukla bu öğrenme alanında yer almasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu sonuçlar ayrıca sosyal ilişkilerde sevginin ne kadar önemli olduğunun da bir göstergesidir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler sevgi değerine örnek gösterilebilir:

“Çocuk sevgiyle beslenir, şefkatle filizlenir, merhametle büyür. Farklı şekillerde de olsa her çağda anne babasından şartsız ve hesapsız sevgi görme hakkına sahiptir. Çocuk sevgisi Allah’ın (c.c) insana bahsettiği merhamet duygusunun bir göstergesidir. Âlemlere rahmet olarak gönderilen Sevgili Peygamberimiz (s.a.v) çocukları çok severdi. O çocuklara olan sevgisini onlara dua ederek, onları kucaklayıp öperek, kucığına oturarak, bineğine alarak, omuzlarında taşıyarak, bazen de onlarla şakalaşarak gösterirdi.”⁸⁵

“Peygamberimiz selamlaşma konusunda da çok hassas davranır, yolda gördüğü çocuklara bile selam verirdi. Selamlaşmanın insanlar arasındaki sevgiyi artırdığını haber vererek şöyle buyurmuştur: ‘İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi seomedikçe de gerçek manada iman etmiş olmazsınız. Size yerine getirdiğiniz takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şeyi haber vereyim mi? Aranızda selamı yayınız.’”⁸⁶

2.8. Sorumluluk Kök Değerine İlişkin Bulgular

⁸⁵ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 31.

⁸⁶ Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı* 6, 48.

Kişinin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesini veya sorumlu olmayı gerektiren bir yükümlülüğün kendisini ifade eden⁸⁷ sorumluluk, özellikle yeni yetişen nesle kazandırılması gereken bir değerdir. Her bireyin sahip olması gereken bu değere Peygamberimizin Hayatı dersinde de yer verilmesi beklenir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programı incelendiğinde, 7. sınıf 1. üniteye yer alan “İlk vahyin gelişi ile Peygamberimizin yüklendiği sorumlulukları yorumlar.” kazanımı⁸⁸ ve 8. Sınıf 3. üniteye yer alan “Peygamberimizi örnek alarak çevreye karşı sorumluluklarını fark eder.” kazanımı⁸⁹ sorumluluk değeriyle doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. 5. sınıf 2. üniteye yer alan “Peygamberlerin görevlerini kavrar.” kazanımı⁹⁰ ise dolaylı olarak sorumluluk değeriyle ilişkilendirilebilir. Kazanımlarda yer almasına rağmen, öğretim programında belirtilen ünite ve konu başlıklarında sorumluluk değerini yansıtan bir içeriğe yer verilmediği görülmektedir.

Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında sorumluluk değerine birçok yerde temas edilmiştir. 5. sınıf ders kitabında 8, 6. sınıf ders kitabında 14, 7. sınıf ders kitabında 20 ve 8. sınıf ders kitabında 8 olmak üzere toplam 50 yerde bu değer geçtiği görülmektedir. Ders kitaplarında sorumluluk değerine değinilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 10: Sorumluluk Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	21, 31, 64, 65, 66, 70(2), 102	8	16,00
6	25, 26, 33, 45, 47, 65(2), 72, 74, 75, 78, 79, 94, 97	14	28,00
7	14, 17, 30, 58, 60(2), 61, 72, 75(2), 76, 78, 80(2), 81, 86, 91, 113, 118, 120	20	40,00

⁸⁷ Güncel Türkçe Sözlük, “Sorumluluk” (Erişim 25 Şubat 2024).

⁸⁸ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 32.

⁸⁹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 41.

⁹⁰ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 19.

8	38(2), 49, 58, 77, 81, 83(2),	8	16,00
Toplam		50	100

Tablo incelendiğinde sorumluluk değerine her sınıf düzeyinin ders kitabında yer temas edildiği görülmektedir. Sorumluluk değerine en çok 7. Sınıf ders kitabında yer verilirken, en az 5 ve 8. sınıf ders kitaplarında yer verilmiştir. Öğrenme alanları açısından ders kitapları incelendiğinde, sorumluluk değerine en çok “Sosyal Hayatta Peygamberimiz” öğrenme alanında değinildiği görülmektedir. Bu durum Hz. Peygamberin sosyal ilişkilerinde sorumluluk değerini içeren örneklerin daha çok yer aldığına göstergesidir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler sorumluluk değerine örnek gösterilebilir:

“Unutulmamalıdır ki anne baba çocuklarının sahibi değil emanetçisidir. Dolayısıyla emanetin sahibi olan Yüce Rabbimize karşı ciddi bir sorumluluk yüklenmektedir. Allah’ın (c.c) kendilerine teslim ettiği küçük insanı en güzel şekilde büyütmekle mükelleftir. Bu bilinçle günümüzde anne babalara düşen önemli görevlerden biri çocuklarını ahlaklı ve terbiyeli birer evlat olarak yetiştirmektir. Bu terbiye ile büyüyen çocuklar başta anne babalarına, vatanına ve milletine karşı sorumluluklarını yerine getiren bireyler hâline gelirler.”⁹¹

“Bir toplumu ayakta tutan en önemli kurum ailedir. Aile bireylerinin birbirlerine karşı sorumlulukları ve hakları vardır. Aile fertlerinin sorumluluğunu bildiği, birbirlerinin haklarına saygı duyduğu ailelerde huzur ve mutluluk olur. Ailede huzur ve mutluluk aileyi oluşturan bireylerin sorumluluklarını yerine getirmeleri ve birbirlerinin haklarını gözetmeleri ile sağlanır.”⁹²

2.9. Vatanseverlik Kök Değerine İlişkin Bulgular

Yurdunu, milletini büyük bir tutku ile sevme, bu uğurda her türlü özveriye katlanma durumunu ve yurtsevere yakışır davranışı ifade eden yurtse-

⁹¹ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 31.

⁹² Yılmaz vd., *Peygamberimizin Hayatı* 7, 81.

verlik⁹³ kelimesiyle eş anlamlı olan vatanseverlik⁹⁴, aynı vatanda yaşayan her bireyin sahip olması gereken önemli bir değerdir. İnsanlığa her konuda örnek olan Hz. Peygamberin hayatının anlatıldığı Peygamberimizin Hayatı derslerinde bu değere yer verilmesi beklenir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programı incelendiğinde doğrudan vatanseverlik değerini yansıtan kazanıma yer verilmediği görülmektedir. 6. sınıf 1. üniteye yer alan “Peygamberimizin toplumsal duyarlılıkla ilgili bir hadisini yorumlar.” kazanımı⁹⁵ ile 7. sınıf 5. üniteye yer alan “Sahabenin yardımlaşma ve dayanışmasına örnekler verir.” kazanımı⁹⁶ dolaylı olarak vatanseverlikle ilişkilendirilebilir. Programda belirtilen ünite ve konu başlıklarında vatanseverlik değerine yer verilmediği görülmektedir.

Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında vatanseverlik değerine birçok yerde değinilmiştir. 5. sınıf ders kitabında 9, 6. sınıf ders kitabında 17, 7. sınıf ders kitabında 23 ve 8. sınıf ders kitabında 32 olmak üzere toplam 81 yerde bu değer geçtiği görülmektedir. Ders kitaplarında vatanseverlik değerine temas edilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 11: Vatanseverlik Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	29, 30, 31, 46, 47, 74, 84, 85(2),	9	11,11
6	15, 17, 33(2), 41(2), 42, 49, 65, 68, 74, 75(3), 79, 111, 118	17	20,99
7	15, 37, 57(2), 60, 61(2), 77, 102, 109, 110(2), 112, 114, 115, 117(2), 118(2), 119, 120(2), 121	23	28,40
8	16, 29, 30, 34, 58, 72(3), 75(2), 78, 79(3), 80(6), 81(2), 82, 83(4), 99, 116, 117, 118, 122, 123	32	39,51
Toplam		81	100

⁹³ Güncel Türkçe Sözlük, “Yurtseverlik” (Erişim 25 Şubat 2024).

⁹⁴ Güncel Türkçe Sözlük, “Vatanseverlik” (Erişim 25 Şubat 2024).

⁹⁵ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 25.

⁹⁶ MEB, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı, 36.

Tablo incelendiğinde, her sınıf düzeyinin ders kitabında vatanseverlik değerine yer verildiği görülmektedir. Vatanseverlik değerine en çok 8. sınıf ders kitabında, en az ise 5. sınıf ders kitabında yer verildiği görülmektedir. Tüm öğrenme alanlarında vatanseverlik değerine yer verilmeyle birlikte, değerlerin en çok “Sosyal Hayatta Peygamberimiz” öğrenme alanında vurgulandığı görülmektedir. Bu öğrenme alanında Hz. Peygamberin dayanışma, toplumu önemseme gibi vatanseverliğin sosyal yönüne işaret eden örneklerle yer verilmesinin bu sonuçta etkili olduğu söylenebilir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler vatanseverlik değerine örnek gösterilebilir:

“Yaşadığı çevreyi güzelleştirme konusunda hassas olan sevgili Peygamberimiz, ağaç dikilmesi ve doğanın korunması konularında nasihat ederdi. Çevreyi kirletenleri uyarır; ‘Allah temizdir, temizliği sever; cömerttir, cömertliği sever. Avlularınızı temizleyin.’ buyurarak çevre temizliği hakkında insanları bilinçlendirmeye çalışırdı. Ortak kullanım alanlarının temiz tutulması gerektiğini söyler, gördüğü bir çöpü veya pisliği bizzat kendisi kaldırıp temizlerdi. Rastgele yerlere tükürülmesinden hoşlanmaz, hapşırın kimsenin ağzını eliyle kapatmasını emrederdi.”⁹⁷

“Çalışarak kazanma her insan için bir hak ve aynı zaman da bir borçtur. Çünkü çalışan insan bir yandan şahsi ve ailevi ihtiyaçlarını karşılarken diğer yandan üretime katkıda bulunmak, toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek sureti ile kamu hizmeti de görmektedir. Dinimize göre ilahi emir ve yasaklara uyarak ailesinin nafakasını karşılayan ve toplumun kalkınmasına katkıda bulunan kişinin bu davranışı bir ibadettir.”⁹⁸

2.10. Yardımseverlik Kök Değerine İlişkin Bulgular

Yoksullara, düşkünlere, yardıma muhtaç olanlara iyilik ve yardım etmeyi sevmeye durumunu ifade eden hayırseverlik⁹⁹ kavramıyla eş anlamlı olan yardımseverlik,¹⁰⁰ birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayan bir değerdir. Paylaş-

⁹⁷ Akkaya vd., *Peygamberimizin Hayatı* 5, 84.

⁹⁸ Günaydın Asan - Bala, *Peygamberimizin Hayatı* 8, 75.

⁹⁹ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Hayırseverlik” (Erişim 26 Şubat 2024).

¹⁰⁰ *Güncel Türkçe Sözlük*, “Yardımseverlik” (Erişim 26 Şubat 2024).

ma ve yardımlaşma konusunda insanlığa rehber olan Hz. Peygamberin hayatının konu edildiği derste bu değere çokça yer verilmesi beklenir. Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programı incelendiğinde 7. sınıf 5. üniteye yer alan “Sahabenin yardımlaşma ve dayanışmasına örnekler verir.” kazanımı¹⁰¹ ile 8. sınıf 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin hayatında infak ve sadakanın yerini kavrar.” kazanımının¹⁰² yardımseverlik değeriyle doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir. 7. sınıf 3. üniteye yer alan “Akrabalık ilişkilerinde Peygamberimizi kendisine örnek alır.” ve “Peygamberimizin komşularına karşı davranışlarına örnekler verir.” kazanımları¹⁰³ ise yardımseverlik değeriyle dolaylı olarak ilişkilendirilebilir. Programda belirtilen ünite konu başlıkları incelendiğinde sadece 7. sınıf 5. üniteye yer alan “Sahabenin Yardımlaşma ve Dayanışması” başlığı¹⁰⁴ ile 8. sınıf 4. üniteye yer alan “Peygamberimizin Hayatında İnfak ve Sadaka” başlığının yardımseverlik değerini yansıttığı görülmektedir.

Peygamberimizin Hayatı ders kitaplarında yardımseverlik değeri yoğun bir şekilde vurgulanmaktadır. 5. sınıf ders kitabında 43, 6. sınıf ders kitabında 42, 7. sınıf ders kitabında 44 ve 8. sınıf ders kitabında 39 olmak üzere toplam 168 yerde bu değer geçtiği görülmektedir. Ders kitaplarında vatanseverlik değerine temas edilen yerlerin sınıf düzeyine göre dağılımı ve sayfa numaraları aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 12: Yardımseverlik Kök Değerine İlişkin Bulgular

Sınıf Düzeyi	Sayfa Numaraları	f	%
5	16, 17, 18, 19, 21, 26(2), 27(2), 29(3), 30, 37, 48, 57, 60(2), 61(2), 65, 68(2), 70, 71(2), 72(2), 73(2), 74(3), 84, 88, 97(2), 98, 99, 100, 101, 102, 106	43	25,60
6	14, 16, 19(2), 21, 25, 26, 29, 30, 41, 42, 43, 46, 47, 48(3), 49(3), 55, 63, 64(2), 65(2), 78, 98, 107, 108, 109(3), 110(3), 111(2), 117, 119(2), 120	42	25,00

¹⁰¹ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 36.

¹⁰² MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 42.

¹⁰³ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 34.

¹⁰⁴ MEB, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*, 31.

7	13, 17, 18(2), 22, 23, 25, 26(2), 27, 28, 40(2), 41, 55, 61, 72, 76(2), 79(3), 80(2), 87, 88, 89(2), 90, 92, 93(2), 94, 110, 112, 113(5), 114(3), 115	44	26,19
8	23, 24, 25, 27(3), 38, 54, 56, 65, 69(2), 70(4), 71(3), 72(4), 73, 90, 91(3), 92(2), 93(1), 99(2), 106, 108, 112, 121, 122, 124	39	23,21
Toplam		168	100

Tablo incelendiğinde her sınıf düzeyinin ders kitabında yardımseverlik değerine yer verildiği görülmektedir. Yardımseverlik değerinin yer alma sıklığı en çok 7. sınıf ders kitabında, en az ise 8. sınıf ders kitabında olsa da, tüm sınıf düzeylerinde birbirine oldukça yakındır. Öğrenme alanları açısından bakıldığında yardımseverlik değerine en çok “Sosyal Hayatta Peygamberimiz” öğrenme alanında temas edildiği görülmektedir. Bu durumun Hz. Peygamberin sosyal ilişkilerinin örneklerle anlatıldığı bu öğrenme alanında yardımseverlik değerini yansıtan daha fazla içeriğe yer verildiğinin göstergesidir. Ders kitaplarında yer alan aşağıdaki metinler yardımseverlik değerine örnek gösterilebilir:

“Medineli Müslümanlar, hicret eden kardeşlerine muhabbet ve samimiyetle kucak açmışlardı. Peygamber Efendimiz, Medine’ye hicret edince muhacirler ile ensarı ikişer ikişer kardeş ilan etti. Bu öz kardeşliğin de ötesinde bir kardeşlikti. Ensar; muhacir kardeşleriyle evlerini, yiyeceklerini, bağ ve bahçelerini paylaştı.”¹⁰⁵

“Aile fertlerine, komşularına, yoksullara, yetimlere ve misafirlere karşı çok cömert olan Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hayatının her döneminde ihtiyacı olanlara yardımcı olmaya çalışmış, infak ve sadakayı hayatında en güzel şekilde uygulayarak ashabına örnek olmuştur. Ashab-ı Kiram'dan Cabir b. Abdullah'ın naklettiğine göre 'Resul-i Ekrem Efendimiz kendisinden dünya ile ilgili bir şey istenince asla reddetmez istenilen şey onda varsa verirdi.' demiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), kendisine gelen bir yoksulun ihtiyacını karşılayacak imkâna sahip değilse yoksulu çarşıya, pazara gönder-

¹⁰⁵ Balcı Arvas vd., *Peygamberimizin Hayatı* 6, 108.

miş; ihtiyacı olan şeyleri almasını, borcunu da kendisinin ödeyeceğini belirtmiştir.”¹⁰⁶

Sonuç

Değerleri bilerek doğmayan, sonradan öğrenen bireyin değerleri fark ettiği, tanıdığı ve öğrendiği eğitim ortamlarından biri de okullardır. Okullarda uygulanan programlar Türk Milli Eğitimi'nin temel amaçları doğrultusunda toplumda benimsenen belirli değerleri öğrencilerin bilmelerini, kavramalarını ve davranışa dönüştürmelerini sağlayacak şekilde düzenlenmiştir. Programlarda öğrencilere kazandırılması hedeflenen on kök değer belirlenmiştir. Adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik şeklinde belirtilen bu değerler için ayrı bir öğrenme alanı, ünite ya da konu oluşturulmamış, belirlenen değerler öğretim programlarının tüm içeriğine yayılmıştır. Öğretim programlarındaki bu değer eğitimi anlayışı, programların temel uygulama aracı olan ders kitaplarına da yansımıştır. Dolayısıyla öğretim sürecinin temel materyali olan ders kitaplarının, programda kazandırılması hedeflenen kök değerler açısından zengin bir içerik sunması beklenir. Bu çalışmada ortaokullarda seçmeli, imam hatip ortaokullarında zorunlu dersler arasında yer alan Peygamberimizin Hayatı dersi için hazırlanmış olan ders kitapları, kök değerler açısından incelenmiştir.

Peygamberimizin Hayatı (5-8) öğretim programında belirlenen ve öğrencilere kazandırılması hedeflenen tüm kök değerlere, her sınıf düzeyinin ders kitabında yer verildiği görülmektedir. Ders kitaplarında en çok yer alan kök değer sevgi, en az yer alan kök değer ise öz denetimdir. Diğer kök değerlerin yar alma durumu ise çoktan aza doğru yardımseverlik, dostluk, dürüstlük, adalet, saygı, vatanseverlik, sabır, sabır şeklinde sıralanmaktadır. Programda belirlenen ünitelere ve öğrenme alanlarına göre değerlerin tekrarlanma sıklıkları farklılık gösterse de, ders kitaplarının bütünü dikkate alındığında her bir değere tüm ders kitaplarında temas edilmesi, değerler eğitimi açısından oldukça önemlidir. Çünkü bir öğrencinin aynı kök değerle her sınıf düzeyinde karşılaşması, öğrencinin o kök değeri fark etme, tanıma ve öğrenme ihtimalini arttıracaktır. Ayrıca kök değerlerin her sınıf düzeyinde birçok kez vurgulan-

¹⁰⁶ Günaydın Asan - Bala, *Peygamberimizin Hayatı* 8, 91.

ması, değerlerin bilinmesini, kavranmasını ve davranışa dönüştürülmesini de kolaylaştıracaktır.

Kök değerlerin her sınıf düzeyinin ders kitabında yer alması, programda öngörülen değerler eğitimi anlayışıyla uyumaktadır. Öğretim programında belirtilen değerler eğitimi anlayışına göre kök değerler sadece bir sınıf ya da dersin konusu değildir. Her bir kök değere, tüm derslerde ve sınıflarda yer verilmesi gerekmektedir. Bu anlayışla birlikte değerler eğitimi her dersin ve sınıfın konusu olduğu gibi Peygamberimizin Hayatı dersinin de konusu haline gelmiştir. Araştırmada ulaşılan sonuçlara göre Peygamberimizin Hayatı (5-8) ders kitaplarının programda belirtilen değerler eğitimi anlayışına uygun hazırlandığı söylenebilir. Ancak ders kitaplarında sevgi ve yardımseverlik dışındaki değerlerin sınıf düzeyine göre dağılımında dengesizlikler söz konusudur. Örneğin sabır değerinin 7. sınıf ders kitabında yer alma oranı %48,68'ken, 8. sınıf ders kitabında yer alma oranı %6,58'dir. Değerlerin sınıf düzeyine göre dağılımındaki bu farklılaşmanın, değerlerle ilişkilendirilen kazanım ve konuların dağılımından kaynaklandığı söylenebilir. Kendisiyle ilişkili kazanım ve konu başlığı bulunan değerlerin, bu kazanım ve konu başlıklarla ilgili içeriğin yer aldığı ders kitaplarında daha yoğun bir şekilde yansıtıldığı görülmektedir. Örneğin 7. ve 8. sınıf düzeyinde adalet değeriyle ilişkili olan kazanım ve konu başlıklarının yer alması, adalet değerinin bu sınıflar için hazırlanan ders kitaplarında daha çok yer almasında etkili olmuştur. Bu durum değerlerin öğrenme alanlarına göre dağılımını benzer şekilde etkilemiştir. Ders kitaplarındaki üniteler öğrenme alanları dikkate alınarak oluşturulmuş ve sıralanmıştır. Dolayısıyla ders kitaplarında aynı sırada yer alan üniteler, aynı öğrenme alanında yer almaktadır. Bu durum değerlerin öğrenme alanına göre dağılımına yansımıştır. Herhangi bir değerle ilişkili kazanım ya da konu başlığı içeren öğrenme alanında, ilgili değer daha çok vurgulandığı görülmektedir. Örneğin dostluk değeriyle ilişkili kazanımların ders kitaplarında 5. üniteleri kapsayan "Peygamberimizin Ashabı" öğrenme alanında yer alması, dostluk değerinin bu öğrenme alanında daha çok yer almasında etkili olmuştur.

Peygamberimizin Hayatı (5-8) ders kitaplarında kök değerlere genellikle konu metinlerinde, okuma metinlerinde, etkinliklerde ve görsel açıklamalarında temas edildiği görülmektedir. Bunlar içerisinde kök değerlere en çok

temas edilen yer konu metinleridir. Özellikle değerlerle ilişkili kazanımların yer aldığı ünitelerde, kazanıma yönelik hazırlanan konu metinlerinde ilgili değerlere daha çok yer verilmiştir. Ayrıca bu şekildeki ünitelerde değerleri yansıtan ayet ve hadislere daha çok yer verildiği, değerlerin okuma metinlerine, etkinliklere ve görsellere daha çok yansıdığı görülmektedir. Yani öğretim programında değerlerle ilişkili kazanım olması, değerlerin ders kitaplarında daha çok yer almasını sağlamaktadır.

Sonuç olarak Peygamberimizin Hayatı (5-8) ders kitaplarının kök değerler açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Bu zenginliğin dersin muhtevasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira Hz. Muhammed'in örnek kişiliğini rehber edinen bireyler yetiştirmenin hedeflendiği bu derste okutulan kitaplarda, MEB tarafından öğrencilere kazandırılmak üzere belirlenen kök değerlerin yoğun bir şekilde yer alması gerekir.

Kaynakça

- Ağca, Cihan - Meydan, Hasan. "Yedinci Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerlerin Öğretimi Açısından İncelenmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2022), 94-116. <https://doi.org/10.34086/rteusbe.1114158>
- Akbaş, Oktay. *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Akkaya, Veysel vd. *Peygamberimizin Hayatı* 5. MEB, 2022.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Benimsedikleri Sınıf Yönetimi Yaklaşımı". *Bilimname* 2017/34 (2017), 465-498. <https://doi.org/10.28949/bilimname.347534>
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Gerçekleştirdikleri Ders Dışı Etkinlikler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 83-99.

- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Öğretiminin Amaçları-Nitel Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 16/2 (2016), 193-209.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Kullandıkları Yöntemler-Nitel Bir Araştırma". *Milli Eğitim Dergisi* 47/217 (2018), 131-165.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Yaptıkları İşbirlikleri-Nitel Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 339-352. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.285725>
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretimini Gerçekleştiren Öğretmenlerde Olması Gereken Nitelikler (Nitel Bir Araştırma)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/34 (14 Aralık 2016), 125-142. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.293006>
- Arıcı, İsmail - Maden, Kenan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programında Saygı Değeri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018), 237-256.
- Arpacı, Mücahit. "Öğretmen ve Velilerin İDKAB Dersinde Değerler ve Değerler Eğitimi Hakkındaki Görüşleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 107-121.
- Arslan, Zarife Şeyma - Yaşar, Fatma Tunç. "Yükselen 'Değer' Kavramı Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *DEM Dergi* 1/1 (2007), 8-11.
- Aslan, Ferda - Osmanoğlu, Cemil. "2010 ve 2018 Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Yaklaşımları Açısından İncelenmesi". *Erciyes Akademi* 36/3 (2022), 1085-1111. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1132288>
- Aydın, Mehmet Zeki. "Okulda Değerler Eğitimi". *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 16-19.
- Balcı Arvas, Fatma vd. *Peygamberimizin Hayatı* 6. MEB, 2022.

- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 26. Basım, 2019.
- Canatan, Ayşe. "Toplumsal Değerler ve Yaşlılar". *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi* 1/1 (2008), 62-71.
- Caner, Mustafa - Kurt, Berker. "Ders Kitabı Değerlendirme Yaklaşımları". *Journal of World of Turks* 12/1 (2020), 365-382.
- Çekin, Abdulkadir. "Değer Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımları: Bir İçerik Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 105-119.
- Eker, Cevat - Ünlü, Sümeyra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Kök Değerleri İçermesi Bakımından İncelenmesi". *The Journal of International Educational Sciences* 25 (2021), 71-88. <https://doi.org/10.29228/INESJOURNAL.47190>
- Göküş, Şeref. "Gençlerde Ahlakî Değerlerin İnşasında Akran Rol Modelliğinin Önemi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi (18-20 Ekim 2019/Saraybosna)*. ed. Mehmet Şahin. 139-150. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Günaydın Asan, Sonnur - Bala, Mithat. *Peygamberimizin Hayatı* 8. MEB, 2022.
- Gündoğdu, Ahmet. "Değerlerle Yaşamak". *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 1-3.
- Hökelekli, Hayati. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Hökelekli, Hayati. "Modern Eğitimde Yeni Bir Paradigma: Değerler Eğitimi". *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 4-9.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın, 26. Basım, 2014.
- Kaymakcan, Recep. "Değer Kavramı ve Gençlerin Dini Değerleri". *Eğitime Bakış* 6/18 (2010), 10-15.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (2011), 29-55.
- Kenan, Seyfi. "Modern Eğitimin Oluşum Sürecinde Değerler Eğitimi Nasıl Zayıfladı?" *"Değerler ve Eğitimi" Uluslararası Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 275-285. İstanbul: DEM, 2013.
- Keskin, Yakup. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Değer Eğitimi ve Dkab Derslerinin Zorunluluğu (Samsun Örneği)". *Milli Eğitim Dergisi* 44/203 (2014), 225-249.
- Koca, Hüseyin Kasım. "Evrensel Değerler Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 629-657. <https://doi.org/10.33227/auifd.1196313>
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Peygamberimizin Hayatı Dersi Öğretim Programı*. MEB, 2018.
- Meydan, Hasan. "Okulda Değerler Eğitiminin Yeri ve Değerler Eğitimi Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 93-108.
- Pilatin, Übeydullah. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 8. Sınıf Ders Kitabında Yer Alan Değerlerin Göstergibilimsel Analizi". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 2/2 (2018), 54-71.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, Füsün Gülderen. *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- TTKB, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı. *Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine* (18 Temmuz 2017).
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 11. Basım, 2018.
- Yılmaz, Feramuz vd. *Peygamberimizin Hayatı* 7. MEB, 2022.
- Yürük, Tuğrul - Düzenli, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Kazanımlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi". *Çu-*

kurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 21/2 (2021), 715-740.
<https://doi.org/10.30627/cuilah.987645>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 15 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 03 Ağustos 2023. <https://sozluk.gov.tr>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 16 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=dost>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 19 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=dürüst>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 26 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=hayırseverlik>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 20 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=özdenetim>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 20 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=sabır>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 21 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=saygı>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 24 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=sevgi>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 25 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=sorumluluk>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 25 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=vatanseverlik>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 26 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=yardımseverlik>

Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 25 Şubat 2024.
<https://sozluk.gov.tr/?kelime=yurtseverlik>



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2024, c. 10, s. 1: 385-410

Hermeneutik Açıdan Mevlevi Ayinleri

Mevlevi Rites in Hermeneutics

Merve Nur KAPTAN

Öğr. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Çalgı Eğitimi Bölümü,

Lecturer Dr., Tekirdağ Namık Kemal University,

Turkish Music State Conservatory, Department of Instrument Education

mnkaptan@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7887-5921

DOI: 10.47424/tasavvur.1453347

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mayıs / May 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kaptan, Merve Nur. "Hermeneutik Açıdan Mevlevi Ayinleri".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 10 / 1 (Haziran 2024): 385-410.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1453347>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Sosyal bilimlerde iki temel paradigmadan söz edilmektedir. Bunlardan ilki açıklamaya yönelik düşüncede temellenen pozitivism; diğeri ise pozitivism alternatif olarak ortaya çıkan anlayıcı/yorumlayıcı paradigmadır. Sosyo-kültürel manada birçok alanda kendine yer bulan bir anlam kuramı olarak hermeneutik yaklaşım anlamaya/yorumlamaya dayalı paradigmlar arasında yer almaktadır. Hermeneutik yaklaşım görünenin aksine görünmeyeni kavrayabilme noktasında karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalde sosyo-kültürel açıdan Türk kültürünün bir parçası olarak Mevlevi ayinlerini hermeneutik bağlamda ele almak ayinlerin anlam dünyasını ortaya çıkarmak açısından önem arz etmektedir. Mevlevilik tarikatı tasavvuf düşüncesinde vahdet-i vücud esasına ve aynı zamanda ezoterik bir inanç sistemine dayanmaktadır. Bu manada bahsi geçen inanç sistemini yansıtan Mevlevilik ve Mevlevi ayinleri görünenin ötesinde anlamlar içermektedir. Özellikle musiki, ayinlerde ana unsur olarak öne çıkarak, doğrudan töreni yönlendirebilen bir niteliğe sahiptir. Bu doğrultuda ritüel esnasındaki icralar musiki ile başlamakta ve musiki ile yönetilerek ritüelin sürekliliği sağlanmaktadır. Dolayısıyla Mevlevilikte musiki vecde eşlik eden bir araç misyonu görmektedir. Mevlevi semaında yapılan her hareket, her uygulama ve merasimin ayrılmaz bir parçası olan Mevlevi ayinlerinin her aşaması, her olgusu ve her edimi içinde metaforik anlamlar barındırmaktadır. Bu çerçevede hermeneutik paradigmasının teolojik boyutu ile sınırlı olan araştırmada Mevlevi ayinlerinin manevi anlamları literatür çalışmasıyla tespit edilmiş, konu ile alakalı belgeler incelenmiş, elde edilen verilerin betimsel analizi yapılmış ve bulgular ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Musiki, Hermeneutik, Mevlevilik, Mevlevi Ayinleri, Sema.

Abstract

There are two basic paradigms in social sciences. The first of these is positivism, which is based on explanation-oriented thought; the other is the understanding/interpretive paradigm that emerged as an alternative to positivism. As a theory of meaning that finds its place in many socio-cultural fields, the hermeneutic approach is among the paradigms based on understanding/interpretation. The hermeneutic approach appears at the point of comp-

rehearsing the invisible, beyond the observable. In this context, examining Mevlevi Rites in a hermeneutical context as a part of Turkish culture from a socio-cultural perspective is important in terms of revealing the meaning of the Rites. The Mevlevi order is based on the principle of unity of existence in sufi thought and at the same time it is based on an esoteric belief system. In this sense, Mevlevism and Mevlevi Rites, which reflect the belief system mentioned, have meanings beyond the obvious. Particularly, music, which is the dominant element in the ceremony, draws attention as a character that has the capacity to direct the performance. In this direction, the performances during the ritual start with music and the continuity of the ritual is ensured by being managed with music. Therefore, in Mevlevi order, music serves as a tool that accompanies ecstasy. Every movement, every practice, and every stage, every phenomenon and every act of the Mevlevi Rites, which is an integral part of the performance, contains metaphorical meanings. In this context, in the research, which is limited to the theological dimension of the hermeneutic paradigm, the spiritual meanings of the Mevlevi rites were determined by the literature study, the documents related to the subject were examined, the descriptive analysis of the data obtained was made and the findings were revealed.

Keywords: Music, Hermeneutics, Mevlevism, Mevlevi Rites, Sema.

Giriş

Spiritüel sistemin ve dinî ritüellerin merkezinde yer alan musiki İslam'ın ezoterik görünümü olan sufi ibadetlerinde önemli bir yere sahiptir. Sufi ibadetlerinin odak noktasında bulunan musikiye her tarikatta farklı bir perspektif ile yaklaşılmaktadır. Örneğin bazı tarikatlarda musiki ve dans yasaklanırken, Mevlevilik tarikatında musiki merasimin sine qua non/olmazsa olmaz bir faslı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Mevlevilikte musikiye karşı müspet bir tutum sergilenmekte ve hatta musiki ve dansın ritüellerin ayrılmaz parçası olduğu ifade edilmektedir.¹

Literatüre bakıldığında temelleri Mevlâna Celaleddin-i Rumi zamanında atılan, Mevlâna'nın mistik düşünceleri ve ritüelleri ile şekillenen Mevlevilik

¹ Yaprak Melike Uyar ve Ş. Şehvar Beşiroğlu, "Recent Representations of the Music of the Mevlevi Order of Sufism", *Journal of Interdisciplinary Music Studies* 6/2 (2012), 138.

tarikatının Hüsameddin Çelebi ve akabinde Sultan Veled tarafından XIII. yüzyılda kurumsallaştırıldığı, merasimlerin ise XV. yüzyılda Pir Adil Çelebi tarafından belli bir düzene bağlandığı görülmektedir. Bu doğrultuda günümüzde de halihazırda yapılan uygulamaların kökeni Mevlâna zamanına dayandırılmaktadır.

Mevlevi ayin geleneği mikrokozmosu temsil eden insanın makrokozmosa başka bir deyişle yüce âleme dönüşünü anlatan (maddiyattan maneviyata yapılan) bir yolculuğu temsil etmektedir.² Ayrıca bu merasim spiritüel gelişim süreci olarak da nitelendirilmektedir.³ Bu minvalde merasimde yapılan her hareketin ve uygulamanın görünenin ötesinde bir manası vardır. Bu durum konunun merkezinde yer alan ve merasimin ayrılmaz parçalarından biri olan Mevlevi ayinleri için de geçerlidir.

Mevlevi ayinleri pozitivist bir perspektifle ele alındığında gerçekleştirilen edimin bir dans unsuru ve dansa eşlik etmek amacıyla bestelenmiş eserler olduğu düşünülebilir; fakat Mevlevi ayinleri anti-pozitivist bir perspektifle, örneğin hermeneutik bir yaklaşımla ele alındığında dans unsuru ya da sözsel bir eser olmanın ötesinde birçok anlamı ihtiva ettiği görülecektir. Bu çerçevede merasim esnasında icra edilen Mevlevi ayinlerinin hermeneutik açıdan ele alınması ayinlerde gerçekleştirilen pratiğin deruni anlamlarının idrak edilmesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

1. Hermeneutik Yaklaşım

Hermeneutik kavramının etimolojisine ilişkin literatürde muhtelif görüşler yer almaktadır. Örneğin Gadamer ve Stolze'a göre hermeneutik kelimesinin kökeni hermeneutik kelimesine dayanmaktadır.⁴ Benzer bir aktarımda da Arlı'ya göre hermeneutik kavramı Yunanca "hermeneuein" kelimesinden

² Eva de Vitray Meyerovitch, *Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ* (Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2003), 119.

³ Hazrat Inayat Khan, *The Mysticism of Sound and Music Revised Edition* (United States of America: Shambala Publications Inc, 2014), 78.

⁴ Hans Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2003), 13; Radegundis Stolze, *Hermeneutik und Translation* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003), 41.

türetilmiştir.⁵ Dellaloğlu ise hermeneutik kavramının Yunan mitolojisinde Tanrıların habercisi sayılan ve Tanrıların sözlerini insanlara aktaran Hermes'ten türetildiğini ifade etmektedir.⁶ Semantik olarak ele alındığında ise hermeneutik kavramı yorumla ilgilenmek, yorumlayıcı, tercüme, açıklayıcı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

Kökeni Antik Yunan'a dayanan hermeneutik kavramının Hermes ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bu doğrultuda birçok toplumda birbirinden farklı mitler söz konusudur. Örneğin Mısır'da "Hermes Tut" adını taşıyan Hermes Yunanlılarda "Trismegiste" olarak anılan bir terzidir. Bu kelime "ermiş" ya da "üç kez bilgin" anlamına gelmektedir. Hermes yaklaşık beş yüz bin yıl önce Mısır'da yaşamıştır. Farklı topluluklardaki mitlere paralel Hermes ile ilgili farklı isimlendirmelerin de olduğunu ifade etmek gerekir. Örneğin Hermes Mısırlılarda Thoth, Yahudilerde Uhnuh, eski İranlılarda Hushang ve Müslümanlarda ise Hz. İdris ile bir tutulmaktadır. İslam âleminde Hz. İdris olarak bilinen Hermes hikmetin kaynağı, filozof ve bilgelerin ilki olarak nitelendirilmektedir.⁸

Mısırlılar, Yahudiler, eski İranlılar ve Müslümanlarda farklı isimlendirmelerle karşımıza çıkan Hermes Tanrıların mesajlarını ölümlülere iletmektedir. Onun bildikleri Tanrıların mesajlarının birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bu mesajları insanların anlayabileceği dile çevirmektedir.⁹ Bu anlamda hermeneutik aktarma etkinliği, çeviri, yorumlama gibi anlamlara gelmektedir. Aslında Hermes'in Tanrıların mesajlarını insanların anlayabileceği bir şekilde çevirmesi başka bir deyişle yorumlaması günümüzdeki hermeneutik kavramının anlamıyla örtüşmektedir. Ayrıca çalışmanın ekseninde yer alan spirüel yorumlamayla da bağdaşmaktadır. Özetle Hermes'le ilişkilendirilen her-

⁵ Alim Arlı, *Bilim, Yöntem ve Hermenötik, Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem* (İstanbul: Adres Yayınları, 2009), 99.

⁶ Besim F. Dellaloğlu, *Toplumsalın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), 43.

⁷ Clarence L. Barnhart ve Robert Barnhar, *The World Book Dictionary* (Chicago: World Book Inc., 1988), 992; Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 119.

⁸ Ahmed Selahaddin Çelebi Hidayetoğlu, "Semâ", *1. Uluslararası Sultan Dîvânî ve Mevlevîlik Sempozyumu* (Afyon: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010), 27.

⁹ Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2003), 11.

meneutik ile günümüzdeki hermeneutik kavramları arasında pek fark yoktur. Bu çerçevede hermeneutiği herhangi bir mesajın, bilginin, olgunun ya da edimin açıklanması veya yorumlanması olarak ifade etmek mümkündür.

Kökeni itibariyle Tanrı Hermes'e, eski Yunan'daki edebî ve dinî eserlerin yorumlanmasına kadar giden hermeneutiğin tek bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Çünkü bahsi geçen paradigmaya farklı çağlarda farklı anlamlar yüklenmiştir.¹⁰ Hermeneutik başlangıçta Tanrısal buyrukların açıklaması ve dinî metinlerin yorumuyla ilintilidir. Bu durum Eski Yunan'daki prediksyonların yorumu, Yahudilikte kutsal kitap yorumu, Hristiyanlıkta ve erken Protestanlıkta hermeneutik için de geçerlidir. Daha sonraları metinlerin açıklaması ya da yorumu ile ilgili olan diğer bilimlerde de hermeneutik bağlamda bir gelişim meydana gelmiştir. Bahsi geçen durum özellikle Rönesans'la beraber hukuk ve dil bilimi, 19. yüzyıldan itibaren de tarih bilimi için söz konusudur. 19. yüzyılın sonlarında ise Wilhelm Dilthey tarafından hermeneutik paradigmaya farklı bir anlam yüklendiği bilinmektedir.¹¹ Dilthey'in hermeneutiğe katkısı, hermeneutiği kutsal metinleri anlama ve yorumlama çerçevesinden kurtarması ve hermeneutiği tinsel bilimlerin yöntemi hâline getirmesidir.¹²

20. yüzyılda hermeneutik, insanın niteliklerini anlama ve açılma düzeyine yükselmiştir. Ancak kaynaklarda hermeneutik paradigmasının Martin Heidegger ve öğrencisi Hans Georg Gadamer ile gelişim gösterdiği yönünde bilgilere ulaşılmaktadır. Heidegger'de hermeneutik, olgusal insanın öz anlayışından hareket eden bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Gadamer ise tinsel bilimlerinden hareket etmektedir. Bu yüzyılda hermeneutik genel olarak yorum felsefesi olarak ifade edilmektedir.¹³

Günümüzde ise hermeneutik anlama ve açılmayı temel alan evrensel bir felsefi disiplin hâline gelmiştir. Bu doğrultuda hem tüm disiplinler arasında hem de hayatın her alanında faydalanılan ve metinlerin açıklanmasını

¹⁰ Banu Alan Banu Alan, *Bir Felsefî Yöntem Olarak Hermeneutik* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 10.

¹¹ Jean Grondin, "Hermeneutik", *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 89 (2017), 7.

¹² Arslan Topakkaya, "Felsefî Hermeneutik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 78-79.

¹³ Jean Grondin, "Hermeneutik" 89 (2017), 7-8.

da/yorumlanmasında başvurulan bir konuma sahiptir. Özetle hermeneutik; metinlerin, sanat eserlerinin, bilgilerin yorumlanmasını sağlayan yöntem, sanat ve teknikler bütünü olarak tanımlanmaktadır.¹⁴

2. Mevlevilik ve Mevlevi Ayini

Mevlevilik Selçuklu dönemi ve daha sonra Osmanlı Devleti döneminde insanlara muhtelif hususlarda hizmet vermek maksadıyla inşa edilmiş bir kurum olarak ifade edilmektedir. Kaynaklara bakıldığında Mevlevilik tarikatının Mevlâna zamanında temellerinin atılmaya başladığı¹⁵ ve mezkûr tarikatın Mevlâna'nın mistik düşünceleri ve ritüelleriyle şekillendiği görülmektedir.¹⁶ Bu manada Mevlâna'nın düşünceleri doğrultusunda inşa edilmiş olan Mevlevilik, Tanrı-insan ilişkisinin musiki vasıtasıyla anlatıldığı bir telakkiyi meydana çıkarmaktadır.¹⁷

Mevlevilik tarikatının ilk temsilcisi Hüsameddin Çelebi'dir, ancak Mevleviliğin teşkilatlanmasında önemli rol oynayan kişi Sultan Veled olmuştur.¹⁸ Sultan Veled'den sonra da Ulu Arif Çelebi, Pir Adil Çelebi zamanında tekâmülünü sürdüren Mevlevilik tarikatında son düzenlemeler Pir Hüseyin Çelebi tarafından XVII. yüzyılda gerçekleştirilmiştir.¹⁹ Aktarımlardan anlaşılacağı üzere Mevlâna Mevlevilik tarikatının kurucusu değildir, bu tarikat sanılan aksine Mevlâna'nın halefleri tarafından kurulmuş ve ihya edilmiştir.

¹⁴ Metin Toprak, *Hermeneutik ve Edebiyat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 10.

¹⁵ Fuat Yöndemli, *Mevlevilikte Semâ ve Mûsikî* (İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2007), 133.

¹⁶ Nurgül Kılınç, "Mevlevi Sema Ritual Outfits and Their Mystical Meanings", *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/4 (2011), 810.

¹⁷ Fulya Soylu Bağçeci ve diğerleri, "Kültürel Bir Mirasın Dönüşümü: Osmanlı'nın Derviş Musikişinaslarından Günümüzün Profesyonel Ayin İcracılarına", *Rast Müzikoloji Dergisi* 7/1 (2019), 1943.

¹⁸ Gökçe Uysal, *Mevlevilik Geleneğindeki Sema Töreni Hareketlerinin Seramik Formlara Yansımaları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11.

¹⁹ Fazlı Arslan, *İslâm Medeniyetinde Mûsikî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 380.

Mevlevilik denilince akla sema kelimesi gelmektedir. Sema semantik olarak işitmek, dinlemek, duymak, kulağa hoş gelen ses, şarkı, nağme, raks, musiki ezgilerini dinlerken transa geçmek, ayin gibi anlamlara gelmektedir.²⁰

Bahsi geçen anlamlardan daha ziyade sema kavramı özellikle İslam dönemi sonrasındaki inanç, musiki ve zikir ilişkisinin anlatımında öne çıkan kavramlardan biri olarak dikkat çekmektedir. Bu anlamda sema belirli derviş topluluğunun veya tarikatların icra ettiği musiki ve zikir uygulamalı ayinleri ifade etmek için kullanılmaktadır.²¹

Sema kavramı tarihsel açıdan ele alındığında ise dinî musiki ve zikre yönelik anlamıyla IX. yüzyıl öncesinde karşımıza çıkmaktadır.²² Bu kavram aslında isim ve anlam olarak Tanrısal güce bağlı kozmik düzen başka bir deyişle döngüsel zaman ve Tanrısal bilgi ile ilişkilendirilen bir unsur olarak belirtilmektedir. Bu çerçevede semaın Antik Yunan'da "döngüsel" ve "kozmetik" temelli anlamlara gelmesi, bu kavramın evren açısından işaret ettiği simgesel değerın İslam döneminden çok önceki tarihlere dayandığını göstermektedir. Bu minvalde sema Antik Yunan döneminden beri göklerden bir işaret veya bir tür kehaneti ifade ederek yıldızlara ve gök cisimlerine dair gönderme yapan bir kavram olarak dikkat çekmektedir.²³ Bunun yanı sıra bahsi geçen kavram Antik Yunan geleneğindeki işaret-kehanet anlamıyla benzeşecek bir biçimde beklenen bir kurtarıcı ya da mesih anlamına da gelmektedir.²⁴ Bu kav-

²⁰ Neşe Ayışıt Onatçı, *Alevî-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007), 58; İlhan Cem Erseven, *Alevîler'de Semah* (İstanbul: Ant Yayınları, 1996), 86-103; Fuat Bozkurt, *Semahlar* (İstanbul: Cem Yayınları, 1990), 15; Melih Ümit Menteş, *H. Mevlâna'nın Mirası Sema Ayini* (İstanbul: Cinius, 2011), 25; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabaıcı Yayınları, 1991), 168-169; Cenk Güray, "Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 87 (2018), 31; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb Erkânı* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1963), 48.

²¹ Cenk Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 10.

²² Cenk Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, 11.

²³ Henry George Liddell ve diğerleri, *Sema/Semah*, 2011, "The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon Elektronik Liddell-Scott-Jones Yunanca-İngilizce Sözlük".

²⁴ Joyce G. Baldwin, "Semah as a Technical Term in the Prophets", *Vetus Testamentum* 14/1 (1964), 93-97.

ramın Eski Ahit'teki anlamları ise bereket ve tarımdır.²⁵ Bu doğrultuda sema mesih geleneğinin ve bereket kültürünün başka bir deyişle Tanrısal gücün dünyadaki tezahürü olarak öne çıkmaktadır.²⁶

Sonraki dönemlerde de sema döngüsel ayinleri ifade eden, zamanın başlangıcına dönmeyi amaçlayan bir ibadet şekli olarak tanımlanmaktadır. Zaten bu ibadet şeklinde tabiattaki bereketi temel alan, kozmolojik geleneğe öykünen bir döngüsel hareket ve Tanrısal bilgiyi içselleştirmeyi amaçlayan bir senaryo vardır. Dolayısıyla sema kavramı simgelenen tarımsal gelenekler, döngüsel ibadetler, kozmik gelenekler, irfan ve vahdet kavramları ile insanın eski evren ve Tanrı tasavvurlarından birini temsil etmektedir. Sonuç itibarıyla sema insanlık tarihinin en köklü tapınım geleneklerinden birini simgelemektedir.²⁷ Bu çerçevede kaynaklar incelendiğinde Hançerlioğlu'nun semanın Kybele tapınımından kalma bir Anadolu geleneği olduğunu öne süren görüşü bahsi geçen durumu doğrular mahiyettedir.²⁸ Ayrıca musiki ve raksın bir arada olduğu bu tapınım geleneklerinde musiki nağmelerine uygun sesler çıkarma, kendinden geçme ve kendinden geçerek harekette bulunma durumlarının iptidai toplumlarda dahi mevcut olduğuna dair bilgiler yer almaktadır. İptidai toplumlarda dinî mahiyette olan musiki ve raks unsuru sonraki dönemlerde iki yönde gelişim göstermiştir. Biri dinî musikiye yönelim göstermiş, teknik ve estetik açıdan ilerleme katetmiş, diğeri ise dinle ilgisi olmayan ve seküler duyguları kamçılayan bir kimliğe bürünmüştür.²⁹

İslam'dan önceki dönemlerde ekseriyetle musiki ve raksın bir arada olduğu bir tapınım geleneği olarak karşımıza çıkan sema, Müslümanlığın ilk dönemlerinden beri tartışılan konulardan biridir. Bu bağlamda kaynaklar incelendiğinde genel itibarıyla tasavvuf ehlinin semaya karşı müspet bir tutum

²⁵ Geza Xeravits, "Reviewed Work(s): Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 32/3 (2001), 342-343.

²⁶ Joyce G. Baldwin, "Semah as a Technical Term in the Prophets", 93-97; Geza Xeravits, "Reviewed Work(s): Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period", 342-343.

²⁷ Cenk Güray, "Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri", 35.

²⁸ Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 407.

²⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melevî Âdâb Erkâmı*, 48.

sergilediği yönünde bilgilere ulaşmak mümkündür.³⁰ Aslında müziğin sema adı altında tasavvufa dahil olmaya başladığı, tasavvufun bir karakteristiği hâline geldiği, semanın tasavvuf ve tarikat ehli tarafından benimsenerek Allah'a yaklaştıran dinî bir öge olarak kabul görmeye başladığı ifade edilmektedir. Tabii bu durum bütün tarikatlar için geçerli değildir. Örneğin Mevlevilik gibi tarikatlar semayı tarikatın temeli hâline getirirken Nakşilik gibi bazı tarikatlar ise semaya tarikatlarında yer vermemektedirler.³¹

Literatürde tasavvuf ehli ve tarikatlara göre farklı bakış açılarıyla ele alınan sema kavramına dair farklı görüşlere rastlanmaktadır. Bu görüşlerden bazıları şöyledir. Zünun'a göre "Sema, kalpleri Hakk'a doğru yönlendiren bir vâridir. O'nu hak kulağıyla dinleyen tahkik erbâbından olur, nefis ile dinleyen ise zındıklığa düşer." Ebû Yâkûb Nehrecûrî'ye göre sema "Yanması itibâriyle sırlara yönelmeye işaret eden bir hâldir." Şiblî'ye göre "Semân zâhiri fitne, bâtını ibrettir..." Ebû Ali Ruzbârî'ye sema sorulduğunda "Keşke biz ondan zararsız, başabaş kurtulabilsek!" cevabını vermiştir. Husrî'ye göre ise "Semâ, içtikçe insanın susuzluğunu artıran bir içecek gibidir."³² Sülemini bazı hadislerden yola çıkarak semanın diri bir kalp ve ölü bir nefisle dinlenilmesi gerektiğini ve ancak bu şekilde helal olabileceğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Allah ile rahatlama amacıyla musiki ve raks türünden olan semaya da onay vermektedir.³³

Bütün bunlar dışında Medine ulemasının sema hakkında olumsuz görüşünün olmadığı yönünde aktarımlara da rastlamak mümkündür. Abdullah b. Câfer, Abdullah b. Ömer ve diğer sahabelerin semaya onay verdiği dair rivayetler bulunmaktadır. Ayrıca avamın semanın kötü bir amaç taşımadığı sürece caiz olduğu; havasın semanın ise mertebeye göre değiştiği; fakat meretebe her ne olursa olsun semadaki amacın Allah'a yaklaşmak olduğu belirtilmektedir. Özetle kalbe hâkim olan hisse, hâle ve amaca göre semaya bakış açısı değişmektedir.³⁴ Aktarılanlara bakıldığında sema hakkında genel ola-

³⁰ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb Erkâmı*, 50-52.

³¹ Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 278.

³² Kâmil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 313-314.

³³ Mansur Gökcan, *Temel Ahlakî Prensipleriyle Tasavvuf* (Adana: Nobel Kitabevi, 2006), 342.

³⁴ Kâmil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu*, 318-343.

rak müspet anlamda görüşlerin olduğunu; fakat semaya bakış açısının dinleyen kişi ya da amaca göre değiştiğini söyleyebiliriz.

Literatüre bakıldığında semaın coşku hâli mest, sermest ve sarhoş gibi kelimelerle anlatıldığı müşahede edilmektedir. Sembolik de olsa musiki, sema ve ilahi istiğrak hâlinin birleşmesi Nietzsche'nin sanat olaylarını açıklamada kullandığı Apollon-Dionysos (Apollon-Bacchus) ikilemini hatırlatmaktadır. Nietzsche'ye göre Dionizik veya Bacchus'cü hâl musikide birleşir. Çünkü musikide hiçbir olgu kelimelerle ifade edilemez. Dionizik veya Bacchus'cü insan zahire bakmaz, her şeyin özünü araştırır. Dolayısıyla bu hâl kısaca özünden kopmuş insanın özüne tekrar dönmeyi istemesidir.³⁵

İslam dininde de sema Nietzsche'nin Dionizik veya Bacchus'cü vaziyetine benzer mahiyettedir. Bu minvalde sema musiki seslerinin bezm-i elest meclisinde Allah'ın "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" hitabındaki zevki hatırlatan Allah aşkının verdiği bir hareket³⁶ ve bu aşkın tezahürüdür.³⁷ Bu doğrultuda sema bir istiğrak hâli başka bir ifadeyle sufinin Allah'a ulaşmanın özlemi içinde dünyadan kurtularak kendinden geçiş hâli ve Allah ile bir olma durumudur.³⁸

Genel manada sema musikiye uyarak dönmek ve musiki nağmelerini işitip vecde gelmek şeklinde ifade edilmektedir.³⁹ Dönme eylemi ise mistik bir dans olarak nitelendirilmektedir. Bu dairevi hareket kozmik sembolizmden ilham almıştır; güneşin etrafında dönen gezegenlerin ve güneş tarafından simgelenmiş Allah'ı arayışın temsilidir.⁴⁰ Başka bir ifadeyle sema merasiminin esasını meydana getiren bu dönüş hareketi kozmosu simgelemektedir. Böylece semazenler kaostan kozmosa geçiş yaparak kozmosun bir parçası haline

³⁵ Fuat Yöndemli, *Mevlevilikte Semâ ve Mûsikî*, 268.

³⁶ Ahmed Selahaddin Çelebi Hidayetoğlu, "Semâ", 185.

³⁷ H. Zekâi Yiğitler, *Mevlâna'da İnsan Olmak* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), 200.

³⁸ Serdar Uğurlu, "Türk Müzik Folklorunda Şiir, Mûsikî ve Raksın Tarihi Birlikteliği", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6/2 (2017), 1070; Mehmet Önder, *Mevlâna, Mevlevîlik ve Mevlâna Müzesi* (İstanbul: Dönmez Ofset), 31.

³⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâb Erkâmı*, 40.

⁴⁰ Fuat Yöndemli, *Mevlevilikte Semâ ve Mûsikî*, 266.

gelmektedirler.⁴¹ Bu bağlamda mutasavvıflar kozmosu Allah'ın tecellisi olarak görmüşler, bu doğrultuda semaın sadece musikiden ya da dönme eyleminden ibaret olmadığını belirtmişlerdir. Mevlevi dervişlerine göre de bir dua şekli, manevi/ruhsal bir yolculuk olarak sema Allah ile doğrudan iletişimi sağlayan vecd hâlidir.⁴² Bu minvalde sema kul ile Allah arasında bir araç vazifesi görmektedir diyebiliriz.

Sema Hz. Mevlâna veya Mevlevilik ile başlayan bir olgu değildir.⁴³ Yukarıda da belirtildiği üzere bu hâl ve ritüellerin temellerinin İslam öncesi dönemden itibaren olduğu bilinmektedir Mevlevilik geleneği ve inancındaki semaın ise Hz. Ebubekir ile başladığı ve ilk sema eden kişinin de Hz. Ebubekir olduğu, hicri V. yüzyılda şöhrete ulaşan Ebu Sa'id Ebu'l-hayr ve iki yüzyıl sonra da Mevlâna zamanında dinî vecd hâline geldiği nakledilmektedir.⁴⁴ Fakat kaynaklara bakıldığında genel olarak semaın tebeyyün edişi Hz. Mevlâna'ya dayandırılmaktadır.⁴⁵ Hz. Mevlâna'ya göre sema âdeta iki cihanın da dışında olmaktadır. Bu bağlamda "Ne yokluk ki bu, varlıktan daha güzel" gerçeğini şiar edinen Mevlâna sema ile hayata mana kazandırmaya çalışmıştır.⁴⁶

Mevlâna'nın günümüzdeki gibi sema ettiğine dair kesin bir malumat bulunmamaktadır. Onun zamanında sema merasimlerinin içten geldiği gibi yapıldığı bilinmektedir. Mezkûr dönemde düzeni haiz olmayan sema merasimlerinin Sultan Veled, Ulu Arif Çelebi ve Pir Adil Çelebi'ye kadar belli bir düzene bağlandığı⁴⁷, Pir Hüseyin Çelebi tarafından konulan kaideler ile de son şeklini aldığı ve bir tarikat merasimine dönüştüğü belirtilmektedir.⁴⁸

⁴¹ İlknur Bozkır Özdemir, "Türk Kültüründe Başlı Öne Eğme: Semâ Ayini Bağlamında Bir Değerlendirme", *Sakarya Üniversitesi Türk Akademi Dergisi* 3/1 (2013), 115-116.

⁴² Arthur Gribetz, "The Sama Controversy: Sufi vs. Legalist", *Studia Islamica* 74 (1991), 43.

⁴³ Murat Özer, *Hz. Pîr Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik Kültürü* (İstanbul: Başakşehir Belediyesi, 2015), 96.

⁴⁴ Rıza Duru, *Mevlevîname Çeviri Metinler ve Resimlerle Batılı Seyahatnamelerinde Mevlevîlik* (Konya: T. C. Konya Valiliği Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012), 34.

⁴⁵ Yalçın Çetinkaya, *Müziği Düşünmek* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 30.

⁴⁶ Feyzi Halıcı, *Türk Musikisinin Dünü Bugünü Yarını* (Ankara: Sevinç Matbaası), 200-201.

⁴⁷ Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Musikisi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2011), 163.

⁴⁸ Refik Hakan Talu, "Mevlevi Müziği ve Mevlevi Ayinleri", *Yeni Türkiye* 10/57 (2014), 941.

Bu meyanda Mevleviliğin itikadi yönelimlerine de değinmek gerekir. Mevlevilik tasavvuf tarikatlarının müşterek felsefesi olan vahdet-i vücud inancına dayanmaktadır. Bu inanca göre Allah yaratan değil, tezahür edendir.⁴⁹ Bu çerçevede Mevlevilikteki amaç ise kişinin önce kendisini tanınması, sonra Allah'ı anlayıp mutlak hakikatin farkına varması ve benlik telaşlarından kurtulup vahdaniyete ermesi şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁰

Bahsi geçen anlayış doğrultusunda icra edilen Mevlevilik merasimine mukabele, sema merasimi ya da Mevlevi mukabelesi adı verilmektedir.⁵¹ Genel itibarıyla Mevlevi semasına mukabele denmesinin sebebi "Mümin müminin aynasıdır" hadis-i şerifine dayanmasıdır. Karşılık verme, ru-be-ru, selam verme gibi anlamları ihtiva eden mukabele, mukabelede yer alanların birbiriyle ve Allah'la selamlaşmasının ifadesidir.⁵² Bununla alakalı farklı bir görüş ise ayinin Devr-i Veledi bölümünde ayine iştirak edenlerin bazı devinimsel hareketler yaparak karşıda olan kişilere bakmaları yönündedir.⁵³

Mevlevi merasiminde her uygulama birbiriyle uyum içerisinde bir bütün oluşturmakta⁵⁴ ve merasim esnasındaki her olgu ve yapılan her edim - semahane, semazenlerin kıyafetleri, merasimin her bölümü- sembolik anlamlar içermektedir.⁵⁵ Mevlevi merasimi kadar anlam içeriği yoğun bir zikir şekli neredeyse yok gibidir. Bu durumun meydana gelmesinde ise Mevlâna'nın eserlerinde içrek anlamlar ihtiva eden bir dili tercih etmesi ve ilahi aşk eksenli tasavvuf anlayışının etkisi olduğu söylenebilir.⁵⁶

Literatüre bakıldığında içrek anlamları haiz olan Mevlevi merasiminde musikinin önemli bir yeri olduğu ve hatta musikinin merasimi yönetme kapa-

⁴⁹ Orhan Hançerlioğlu, *İnanç Sözlüğü*, 406.

⁵⁰ Murat Özer, Hz. *Pîr Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik Kültürü*, 108.

⁵¹ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsiki* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 116.

⁵² Türkan Alvan ve M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi Şiir ve Musikî Medeniyetimiz* (İstanbul: Şule Yayınları, 2019), 229.

⁵³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2006), 20.

⁵⁴ Nermin Gültek, *Mevlevî Âyînlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sanatta Yeterlik Tezi, 1996), 21.

⁵⁵ Betül Gürer ve Hamide Ulupınar, "Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini", *Atatürk Üniversitesi Yayınları* 59/1 (2023), 112.

⁵⁶ Celâleddin B. Çelebi, *Semâ ve Kâinatın Hareketi* (Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013), 112-113.

sitesine sahip bir karakter olduğu müşahede edilmektedir. Bu doğrultuda ritüel sırasındaki tüm icralar musiki ile başlamakta ve musiki ile yönetilerek kontrollü sürekliliği sağlanmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla Mevlevilikte Tanrı, evren ve kozmos ilişkisinde musiki esrime durumuna geçişte bir aracı vazifesi görmektedir. Bunun yanı sıra musiki ruhun Tanrı'dan gelip Tanrı'ya dönmesine yardımcı bir kılavuz olarak da dikkat çekmektedir.⁵⁸

Tanrı, evren ve kozmos ilişkisi musikiyle anlatılan ve her bir bölümü farklı manalar ihtiva eden Mevlevî merasimi Hz. Muhammed'i metheden na't-ı şerif ile başlar. Na't, Buhûrîzade Mustafa İtrî Efendi (ö. 1123/1711) tarafından Rast makamında bestelenmiştir. Na't bitince kudümzenbaşı tarafından birkaç darp vurulur. Ardından ney taksimi (post taksimi) yapılır. Taksim bitince peşrev icra edilirken Devr-i Veledi gerçekleşir. Başka bir deyişle üç kere semahanenin etrafı dolaşılır. Devr-i Veledi bitince ney taksimi yapılır ve ayin-i şerif icra edilmeye başlar.⁵⁹

Bu meyanda ayin kelimesinin anlamına da değinmek gerekir. Farsça bir kelime olan ayin kelimesi gelenek, adet, töre, ibadet, usul, nizam, şekil, kaide gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰ Ayrıca Türkçe "oyun" kelimesinin Farsçalaşması olarak da tanımlanmaktadır. Bu minvalde tarikat mensuplarının belli bir düzene göre icra ettikleri sema, mukabele, tören gibi adlarla anılan; musiki ve şiiri içinde barındıran⁶¹ ve Mevlevîliğin kültürel ve felsefi anlam dünyasını yansıtan Mevlevî ayinleri⁶² semazenlerin dönüşü esnasında mutrib heyeti tarafından icra edilen eserler olarak ifade edilmektedir. Bu eserlerin güfteleri daha çok Hz. Mevlâna, Sultan Veled gibi Mevlevî şairlerinin şiirlerinden se-

⁵⁷ Bülent Akın, "Kültürel Bellek ve Müzik", *Eurasian Journal of Music and Dance* 13 (2018), 111.

⁵⁸ Cenk Güray, *Yılın Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edoar Geleneği* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017), 49.

⁵⁹ Türkan Alvan ve M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi Şiir ve Musikî Medeniyetimiz*, 232-236.

⁶⁰ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Müsikîsi Ansiklopedisi I* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 130.

⁶¹ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2004), 169.

⁶² Fulya Soylu Bağçeci ve diğerleri, "Kültürel Bir Mirasın Dönüşümü: Osmanlı'nın Derviş Musikîşinaslarından Günümüzün Profesyonel Ayin İcracılarına", 1944.

çılmektedir. Ayinlerin sözleri ise ekseriyetle Farsça sözlerden oluşmakta ve konu itibarıyla da tevhit ve münacatı ihtiva etmektedir.⁶³

Mevlevi ayini namaz kılma, mesnevi dersinin okutulması, post duası, na't, ney taksimi, ilk peşrev, ayin (dört selam), son taksim, son peşrev ve son yürük semaiden meydana gelen çoklu bir yapıyı haizdir.⁶⁴ Fakat genel itibarıyla ayin-i şerif denilince selam adı verilen ve dört bölümden meydana gelen form anlaşılmaktadır.⁶⁵ Bu çerçevede dört selam icra edildikten sonra son peşrev ve son yürük semai ile ayinin besteli kısmı sona ermektedir. Eğer özel bir durum var ise son peşrev ve son yürük semai çalınmamakta; İtrî'nin bestelediği niyaz ilahi, son taksim, aşr-ı şerif ve dua ile merasim son bulmaktadır.⁶⁶

3. Hermeneutik Açıdan Mevlevi Ayinleri

Mevlevi ritüellerinin müziksel ve devinimsel ifadesi olarak Mevlevi ayinleri Mevleviliğin temel felsefesi olan insanın manevi yolculuğunun yansıttığı anlam dünyasının önemli bir soyut unsurudur. Bu doğrultuda ayin geleneği hermeneutik açıdan ele alındığında kıyamet gününün,⁶⁷ insan-ı kâmil olma sergüzeştinin⁶⁸ ve maddi ve manevi anlamda bütün alanları ihtiva eden bir varoluş hikâyesinin temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamlarla beraber mutlak varlığa ulaşma yolculuğu ayinde çeşitli basamaklarla ve uygulamalarla sembolize edilmektedir. Böylece ayinler içerisinde barındırdığı sem-

⁶³ Ahmet Hakkı Turabi, *Türk Din Mûsikîsi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 120.

⁶⁴ Akdeniz Alper Akdeniz, "Cinuçen Tanrıkorur'a Ait Bayâtî-Araban Âyîn-i Şerifi'nin İlk Peşrev, Son Peşrev ve Son Yürük Semâî'sinin Makâm ve Geçki Bakımından İncelenmesi", *Electronic Turkish Studies* 13/10 (2018), 741; Walter Feldman, "Structure and Evolution of the Mevlevî Ayin: The Case of the Third Selâm", *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East* (İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul Transactions, 1997), 44; Sıtkı Akarsu, "Bekir Sıdkı Sezgin'e Âit Muhayyer Sümbüle Âyin-i Şerif'in Biçim Özellikleri Açısından Tahlili", *Uluslararası İnsan ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 146; Mehmet Tıraşçı, *Dînî Mûsikî Ders Notları* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015), 99.

⁶⁵ Ali Yılmaz, *Türk Din Musikisi Açısından Felek Kavramının İncelenmesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 36.

⁶⁶ Türkan Alvan ve M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi Şiir ve Musikî Medeniyetimiz*, 232-236.

⁶⁷ Ömer Faruk Bayrakçı, "Türk Din Mûsikîsi'nde 'Mevlevî Ayini' Formuna Genel Bir Bakış", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2015), 140.

⁶⁸ Ali Yılmaz, *Türk Din Musikisi Açısından Felek Kavramının İncelenmesi*, 37.

bolik anlamlar ile daha mistik bir boyut kazanmakta ve hermeneutik bağlamda yorumlanmaya ihtiyaç duymaktadır.⁶⁹

Mutlak varlığa ulaşma yolculuğunun çeşitli basamaklarla ve uygulamalarla temsil edildiği Mevlevî merasiminin ve Mevlevî ayinlerinin her aşamasının ve yapılan her edimin inançsal bir karşılığı vardır.⁷⁰ Bu çerçevede Mevlevî ayinlerinin/musikisinin hermeneutik açıdan incelenerek açıklanması ve yorumlanması mevcut inançsal yapının içrek anlamının kavranması açısından önem arz etmektedir.

3.1. Na't ve Kudüm İcrası

Mevlevî merasimi Hz. Peygamber'i öven şiirlerden meydana gelen na't ile başlar. Na't Hz. Muhammed'in peygamberlik vasfının yanı sıra insan-ı kamilin örneğidir. Na't hermeneutik açıdan ele alındığında Hz. Muhammed önderliğinde kemale ulaşma hedefinin tezahürü olarak ifade edilebilir.⁷¹ Na't okunduktan sonra kudümzenbaşı tarafından sağdaki kudüme ağır ağır birkaç darp vurulur. Vurulan darpların görünenin ötesinde tasavvufi anlamı vardır. Darplar Allah'ın bütün kâinata "kün" başka bir deyişle "ol" emridir. Aslında kün emri anlaşılması zor ve derin bir meseledir. Kün emri hermeneutik bağlamda yorumlandığında ise olgunlaşma sürecinin başladığını ifade eden ve ayrıca kıyamet gününü anımsatan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷²

3.2. Ney Taksimi

Na'tın ardından ney taksimi icra edilir. Ney taksimi sadece müziksel bir icra olarak düşünülmemelidir. Bu taksim hermeneutik paradigması ekseninde âdeta bütün kozmosa can veren ilahi nefesi (Sur-ı İsrâfil'i), ruhun niyazını,

⁶⁹ Fulya Soylu Bağçeci, *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Ayinleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 35-38.

⁷⁰ İlhan Ersoy, "Fenomenolojik Açından Mevlevî Âyinleri" (2. Uluslararası Müzik ve Dans Kongresi, Muğla: Müzik Eğitimi Yayınları, 2016), 158.

⁷¹ Betül Gürer ve Hamide Ulupınar, "Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini", 114.

⁷² Melih Ümit Menteş, *Hz. Mevlânâ'nın Mirası Sema Ayini*, 80; Eva de Vitray-Meyerovitch, *Hz. Mevlânâ ve İslâm Tasavvufu (Rûmî ve Sûfizm)* (Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012), 42.

başka bir ifadeyle uyanışı ve Tanrı'ya yönelişi sembolize etmektedir.⁷³ Bu manada ney taksimi Allah'a kavuşmanın hasretini çeken insan-ı kamili anlatmaktadır.

3.3. Devr-i Veledi

Ney taksimi bittiğinde Devr-i Kebir usulünde peşrev icra edilirken postnişin ile semazenler ellerini Allah adına yere vurarak kalkarlar. Hermeneutik açıdan açıklanmaya ihtiyaç duyan bu hareketin öldükten sonra dirilmeyi, benlikten vazgeçerek mutlak varlıkla hayat bulmayı simgelediği görülmektedir.⁷⁴ Ney taksiminin ardından peşrev, postnişin ve semazenlerin semahaneyi üç kere yürüme/dönmeleri Devr-i Veledi süresince kesilmeden ve gerekirse başa dönülerek icra edilir. Bu yürüyüş semahanenin anlam dünyasına açılması için bir dua mahiyetindedir.⁷⁵ Merasimin ilk dairesel hareketi olan Devr-i Veledi, insanın manevi yolculuğunu temsil eder.⁷⁶ Bu anlamda Devr-i Veledi hermeneutik açıdan incelendiğinde bilgiden yoksun olan insanın çeşitli merhalelerden geçerek olgunlaşma sürecini anlatmaktadır diyebiliriz.

3.4. Mevlevi Ayinleri

Mevlevi merasiminde Devr-i Veledden sonra icra edilen Mevlevi ayinleri dairesel hareketin bir başka örneğidir. Ayinler selam adı verilen dört bölümden oluşur ve tasavvufta dört kapı şeklinde ifade edilen şeriat, tarikat, hakikat ve marifet mertebelerini sembolize eder.⁷⁷

Hermeneutik açıdan ele alındığında ayinlerde icra edilen her selamın ayrı bir mana ve tezahürünün olduğu görülmektedir. Selamlar, bu mana ve tezahürlere uygun olarak ve bu duyguları ifade edecek nağmelerle bestelenmek-

⁷³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, 252.

⁷⁴ Refik Hakan Talu, "Mevlevi Müziği ve Mevlevi Âyinleri", 945; Özgür Sadık Karataş, "Mevlevî Âyinlerinin Tarihsel Gelişimi ve İcrası Üzerine Bir İnceleme", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (2008), 142.

⁷⁵ Alper Akdeniz, "Cinuçen Tanrıkorur'a Ait Bayâtî-Araban Âyîn-î Şerîfî'nin İlk Peşrev, Son Peşrev ve Son Yürük Semâî'sinin Makâm ve Geçki Bakımından İncelenmesi", 741.

⁷⁶ Türkan Alvan ve M. Hakan Alvan, *Saz ve Söz Meclisi Şiir ve Musiki Medeniyetimiz*, 34.

⁷⁷ Murat Özer, Hz. *Pîr Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik Kültürü*, 108.

tedir.⁷⁸ Birinci selam âlemleri seyretmektir.⁷⁹ Bu bölüm insanın şüpheden kurtularak bilgiyle Allah'ın yüceliğini, ondan başka yaratanın olmadığı gerçeğini⁸⁰ ve kendi kulluğunun idrakini temsil eder. İkinci selam vahdeti (Allah'ın birliğini) görüş hâline getirmeyi⁸¹ ve bu doğrultuda insanın çevresini, yaratılışındaki azameti gözlemleyerek yaratılışındaki manayı, güzelliği, muhteşemliği anlamayı ve Allah'ın kudret ve kuvveti karşısında duyulan hayranlığı simgelemektedir.⁸² Üçüncü selam bu hayranlığın aşka dönüşmesini, teslimiyeti, sevgilide yok oluşu anlatmaktadır. Bu selam aynı zamanda zahirî dünyaya dönüşün başlangıcının simgelendiği bölüm olarak da ifade edilmektedir.⁸³ Bir çeşit miraç hâli olan ve vecdin doruk noktası olarak ifade edilen bu bölüm âdeta aklın aşka kurban edilmesidir. Aklın mutlak varlığın aşkı ile yok olmasıdır.⁸⁴ Bu durum İslam dininde Fenafillah, Budizm'de ise Nirvana olarak adlandırılmaktadır.⁸⁵ Bu selamda Ahmed Eflâkî Dede'nin Türkçe iki beyiti, yürük semai usulünde bestelenir. Bu bölümü aynı usulden bestelenmiş güfteler izler ve tempo hızlanarak devam eder.⁸⁶ Allah'a kavuşmanın coşkusu âdeta musikiyle de ifade edilir. Bu selamın coşkulu olmasının sebebi ise muhteviyatıyla başka bir deyişle Allah'ın yüceliği ve kudreti karşısında duyulan hayranlığın aşka tahavvül etmesiyle ve bir vecd durumunu simgelemesiyle alakalıdır.⁸⁷ Dördüncü selam kemale erişî, manevî yolculuğun sona ererek insanın yaratılıştaki vazifesine başka bir ifadeyle kulluğa dönüşünü ve bu kulluğun değişmez bir hâle gelmesini anlatmaktadır. Semazenlerin bu selamda yalnızca

⁷⁸ Tunca Yüksel, *Ayin-i Şeriflerde Son Yürüksemailerin Ezgisel ve Biçimsel Olarak İncelenmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 12.

⁷⁹ Mehmet Önder, *Mevlâna, Mevlevîlik ve Mevlâna Müzesi*, 36.

⁸⁰ Erdoğan Ateş, *Türk Din Müsikisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 144.

⁸¹ Fuat Yöndemli, *Mevlevîlikte Semâ ve Müsikî*, 263.

⁸² İsmail Hakkı Özkan, *Mevlevî Ayinleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008), 49.

⁸³ Ali Yılmaz, *Türk Din Musikisi Açısından Felek Kavramının İncelenmesi*, 38.

⁸⁴ Çağhan Adar, "Mevlevî Âyinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri Üzerine Bir İnceleme: Hicaz Mevlevî Ayini Örneği" 8/41 (2015), 1397.

⁸⁵ H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş., 2001), 136.

⁸⁶ Timuçin Çevikoğlu, *Semâ'nın Sadâsı* (İstanbul: Türkiye Finans Katılım Bankası Yayınları, 2008), 97.

⁸⁷ Hülya Uzun, *İslami Uyanış, Çoklu Modernlik ve Popüler Kültür Bağlamında Mevlevî Semasının Dönüşümü: Afyonkarahisar Örnek Olayı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 64.

kendi etrafında dönmelerinin de bu durumla ilişkili olduğu düşünülmektedir.⁸⁸ Kul bu selamla beraber dünyadaki kaderine razı göstermiş ve Allah'a teslim olmuştur. Bu bölüm bir nevi tefekkür hâli olarak da ifade edilmektedir.⁸⁹ Dördüncü selamdaki önemli noktalardan biri de şeyhin ve şeyh ile konuk şeyhlerin bu selama iştirak etmesidir.⁹⁰ Ayrıca bu dört selam Tanrı-insan ilişkisinin temsili olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁹¹

Devirsel veya döngüsel bir telakkiyi ifade eden bu simgesel anlamlar inançsal açıdan ele alındığında tasavvuf düşüncesinde yer alan devir kavramıyla ilişkilendirilebilir. Daha önceki kısımlarda belirtildiği üzere devir kavramı Anadolu ayin geleneklerinde var olduğu düşünülen Tanrı'dan gelme ve Tanrı'ya dönme şeklinde ifade edilen bir mistik yolculuğu anlatmaktadır.⁹² Mevlevî merasiminin anlam dünyasının da genel itibarıyla bahsi geçen anlayışa dayandığı düşünülmektedir.⁹³

Bu anlayış ekseninde icra edilen Mevlevî merasimi dördüncü selam bittikten sonra düyek usulünde son peşrev, son yürük semai (aşka mazhar olmanın verdiği esrime hâli ve merasimin bitecek olmasından duyulan üzüntü ile), neyzenin yapacağı son taksim ve ardından okunan aşr-ı şerif, Fatıha ve gülbank ile sona ermektedir. Sonuç itibarıyla hermeneutik paradigması ekseninde ele alınan Mevlevî ayinlerinin her bir selamının görünenin ötesinde başka bir ifadeyle ezoterik anlamlarının olduğu müşahede edilmektedir.

Bütün bunlar dışında önceki dönemlerde yapılan ayin uygulamalarının ilahi aşk ve vecd temelli bir telakki ile Tanrı-insan ilişkisinde önemli bir yere sahip olduğunu; fakat zamanla ayin uygulamalarının törensel bir boyut ka-

⁸⁸ Ömer Faruk Bayrakçı, "Ahmed Irsoy'un Müstear Mevlevî Ayini ile Zekâi Dede'nin Mâye Mevlevî Ayini Arasındaki Benzerlikler Üzerine İnceleme" 31 (2022), 154; Alper Akdeniz, "Cinuçen Tanrıkorur'a Ait Bayâti-Araban Âyin-i Şerifi'nin İlk Peşrev, Son Peşrev ve Son Yürük Semâi'sinin Makâm ve Geçki Bakımından İncelenmesi", 741.

⁸⁹ Çağhan Adar, "Mevlevî Ayinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri Üzerine Bir İnceleme: Hicaz Mevlevî Ayini Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 1397.

⁹⁰ H. Zekâi Yiğitler, *Mevlâna'da İnsan Olmak*, 202-203.

⁹¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*, 359.

⁹² Cenk Güray, *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*, 156.

⁹³ Fulya Soylu Bağçeci, *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Ayinleri*, 40.

zanmasıyla bu ilişkinin simgesel ve temsili bir hâl aldığını söylemek yerinde olacaktır. Aslında bu değişimle beraber Mevlevî ayinlerinde kültürel ve sanatsal açıdan gelişim meydana gelmiş ve bu değişim Mevlevî geleneğinin yayılmasına ve zenginleşmesine katkı sağlamıştır.⁹⁴

Sonuç

Hız. Mevlâna'nın mistik düşünceleri ve doktrinleri ekseninde günümüze değin mevcudiyetini devam ettiren Mevlevîlik tarikatı ezoterik bir inanç sistemine dayanır. Bu düşünce ve doktrinlerin tezahürü olan Mevlevî merasimi ise mezkûr inanç sisteminin düşünsel ve soyut yansımalarını içeren bir esrime hâli olarak düşünülebilir. Bu esrime hâli merasim boyunca etkindir ve bu durum merasimin önemli parçalarından biri olan Mevlevî ayinleri için de geçerlidir.

Mevlevî merasiminin her aşaması sembolik-kurgusal anlamlar barındırmaktadır. Bu çerçevede ayine başlamadan önce na't-ı şerif icra edilir, daha sonra kudüm darpları vurulur ve ney taksimi yapılır. Mevlevîlikte hem merasimi yönetme misyonunu haiz hem de sembolik anlamlar taşıyan iki enstrüman olan kudüm ve neyin icraları sadece müziksel icra olarak düşünülmemelidir. Hermeneutik açıdan bakıldığında kudüm darplarının Allah'ın bütün kâinata "kûn" emrinin temsili ve yapılan ney taksiminin kâinata verilen ilahi nefesin, ruhun yakarışlarının ve insan-ı kâmilin örneği olduğu ifade edilmektedir. Taksim bittiğinde peşrev icra edilirken poştınışın ile semazenler ellerini Allah adına yere vurarak kalkarlar. Bu edimin görünen ötesinde anlamı vardır ve öldükten sonra dirilmeyi sembolize eder. Peşrev, Devr-i Veledi süresince devam eder. Devr-i Veledi dairesel bir hareket gibi görünebilir; fakat hermeneutik bir perspektifle ele alındığında dairesel hareketin çok daha ötesinde, insanın manevî yolculuğunun ve olgunlaşma sürecinin temsili olduğu müşahede edilmektedir. Sema merasiminde icra edilen Mevlevî ayinlerinde de aynı durum söz konusudur. Ayinlerin selam adı verilen dört bölümü tasavvuftaki şeriat, tarikat, hakikat ve marifet mertebelerini simgelemektedir. Hermeneutik açıdan incelendiğinde birinci selamın Allah'ın yüceliğini ve insanın kendi kulluğunun idrakini, ikinci selamın vahdeti görüş hâline getirmeyi ve Allah'ın kudreti karşısında duyulan hayranlığı, üçüncü selamın teslimiyeti, sevgilide

⁹⁴ Fulya Soylu Bağçeci, *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Ayinleri*, 40.

yok oluşu, Allah'ın büyüklüğü karşısında duyulan hayranlığın aşka dönüşmesini ve dördüncü selamın ise kemale erişimi, manevi yolculuğun sona ererek insanın kulluğa dönüşünü anlattığı görülmektedir. Bu dört selamı aynı zamanda ruhsal olgunlaşma sürecinin somut bir ifadesi olarak da belirtmek mümkündür. Bütün bunlar dışında inançsal açıdan değerlendirildiğinde Mevlevi merasimindeki uygulamalar Tanrı-insan ilişkisinin bir tezahürü olarak düşünülebilir. Fakat zamanla ayin uygulamalarının törensel bir kimlik kazanmasıyla bu uygulamaların sembolik ve temsili bir hâl alması Mevlevi merasimlerinde bir değişimin olduğunu göstermektedir. Bu değişimin izleri ise kültürel ve sanatsal uygulamalarda görülebilmektedir.

Sonuç olarak anti-pozitivist bir perspektifle, hermeneutik açıdan ele alınan ve yorumlanan Mevlevi ayinlerinin her aşamasının görünenin ötesinde sembolik anlamlar ihtiva ettiği görülmektedir. Bu minvalde ayine başlamadan evvel icra edilen na't-ı şeriften ayin bitimine kadar gerçekleşen her edimin ve her uygulamanın mündemiç anlamlarının olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Adar, Çağhan. "Mevlevi Ayinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri Üzerine Bir İnceleme: Hicaz Mevlevi Ayini Örneği". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 1394-1405.
- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Din Musikisi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2011.
- Akarsu, Sıtkı. "Bekir Sıdkı Sezgin'e Âit Muhayyer Sümbüle Âyin-i Şerif'in Biçim Özellikleri Açısından Tahlili". *International Journal of Humanities and Art Researches* 8/2 (2022), 144-172.
- Akdeniz, Alper. "Cinuçen Tanrıkorur'a Ait Bayâtî-Araban Âyîn-i Şerîfî'nin İlk Peşrev, Son Peşrev ve Son Yürük Semâî'sinin Makâm ve Geçki Bakımından İncelenmesi". *Electronic Turkish Studies* 13/10 (2018), 737-748.
- Akın, Bülent. "Kültürel Bellek ve Müzik". *Eurasian Journal of Music and Dance* 13 (2018), 101-117.
- Alan, Banu. *Bir Felsefi Yöntem Olarak Hermeneutik*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Alvan, Türkan ve Alvan, M. Hakan. *Saz ve Söz Meclisi Şiir ve Musikî Medeniyetimiz*. İstanbul: Şule Yayınları, 2019.
- Arlı, Alim. "Bilim, Yöntem ve Hermenötik". *Sosyal Bilim, Etik ve Yöntem*. İstanbul: Adres Yayınları, 2009.
- Arslan, Fazlı. *İslâm Medeniyetinde Mûsikî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Mûsikîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ayışıt Onatçı, Neşe. *Alevî-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
- Baldwin, Joyce G. "Semah as a Technical Term in the Prophets". *Vetus Testamentum* 14/1 (1964), 93-97.
- Barnhart, Clarence L. ve Barnhar, Robert. *The World Book Dictionary*. Chicago: World Book Inc., 1988.
- Bayrakçı, Ömer Faruk. "Türk Din Mûsikîsi'nde 'Mevlevî Ayini' Formuna Genel Bir Bakış". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2015), 139-152.
- Bayrakçı, Ömer Faruk. "Ahmed Irsoy'un Müstear Mevlevî Ayini ile Zekâi Dede'nin Mâye Mevlevî Ayini Arasındaki Benzerlikler Üzerine İnceleme". *Gazi Türkiyat* 31 (2022), 151-167.
- Bozkır Özdemir, İlknur. "Türk Kültüründe Başlı Öne Eğme: Semâ Ayini Bağlamında Bir Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi Türk Akademi Dergisi* 3/1 (2013), 104-123.
- Bozkurt, Fuat. *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınları, 1990.
- Çelebi, Celâleddin B. *Semâ ve Kâinatın Hareketi*. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013.
- Çetinkaya, Yalçın. *Müziği Düşünmek*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Çevikoğlu, Timuçin. *Semâ'nın Sadâsı*. İstanbul: Türkiye Finans Katılım Bankası Yayınları, 2008.
- Dellaloğlu, Besim F. *Toplumsalın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.

- Duru, Rıza. *Mevlevîname Çeviri Metinler ve Resimlerle Batılı Seyahatnamelerinde Mevlevîlik*. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2012.
- Erseven, İlhan Cem. *Aleviler'de Semah*. İstanbul: Ant Yayınları, 1996.
- Ersoy, İlhan. "Fenomenolojik Açından Mevlevî Ayinleri". Muğla: Müzik Eğitimi Yayınları, 2016.
- Feldman, Walter. "Structure and Evolution of the Mevlevî Ayîn: The Case of the Third Selâm", *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*. 42-58. İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul Transactions, 1997.
- Gadamer, Hans Georg. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2003.
- Gökcan, Mansur. *Temel Ahlaki Prensipleriyle Tasavvuf*. Adana: Nobel Kitabevi, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlana'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2006.
- Gribetz, Arthur. "The Sama Controversy: Sufi vs. Legalist". *Studia Islamica* 74 (1991), 43-62.
- Grondin, Jean. "Hermeneutik". *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi* 89 (2017), 7-41.
- Gültek, Nermin. *Mevlevî Âyînlerinde Kullanılan Usûller ve Kullanılış Sebepleri*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sanatta Yeterlik Tezi, 1996.
- Güray, Cenk. *Anadolu'daki İnanç ve Müzik İlişkisinin Semâ-Semah Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Güray, Cenk. *Bin Yılın Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.
- Güray, Cenk. "Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 87 (2018), 23-48.
- Gürer, Betül ve Ulupınar, Hamide. "Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini". *Journal of İlahiyat Researches* 59/1 (2023), 110-119.

- Halıcı, Feyzi. *Türk Musikîsinin Dünü Bugünü Yarım*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1986.
- Hançerlioğlu, Orhan. *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Hidayetoğlu, Ahmed Selahaddin Çelebi. "Semâ". *1. Uluslararası Sultan Dîvânî ve Mevlevîlik Sempozyumu*. Afyon: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Karataş, Özgür Sadık. "Mevlevî Âyinlerinin Tarihsel Gelişimi ve İcrası Üzerine Bir İnceleme". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/2 (2008), 141-150.
- Khan, Hazrat Inayat. *The Mysticism of Sound and Music Revised Edition*. United States of America: Shambala Publications Inc, 2014.
- Kılınç, Nurgül. "Mevlevî Sema Ritual Outfits and Their Mystical Meanings". *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/4 (2011), 809-828.
- Liddell ve diğerleri. *Sema/Semah*, 2011. <https://stephanus.tlg.uci.edu/lj>
- Menteş, Melih Ümit. *Hz. Mevlâna'nın Mirası Sema Ayini*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2011.
- Önder, Mehmet. *Mevlâna, Mevlevîlik ve Mevlâna Müzesi*. İstanbul: Dönmez Ofset.
- Özer, Murat. *Hz. Pîr Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik Kültürü*. İstanbul: Başakşehir Belediyesi, 2015.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Mevlevî Ayinleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Müsikîsi Ansiklopedisi I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Soylu Bağçeci, Fulya. *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Ayinleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Soylu Bağçeci ve diğerleri. "Kültürel Bir Mirasın Dönüşümü: Osmanlı'nın Derviş Musikînaslarından Günümüzün Profesyonel Ayin İcracılarına". *Rast Müzikoloji Dergisi* 7/1 (2011), 1943-1958.
- Stolze, Radegundis. *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003.

- Talu, Refik Hakan. "Mevlevi Müziği ve Mevlevi Âyinleri". *Yeni Türkiye* 10/57 (2014), 941-954.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Tıraşçı, Mehmet. *Dînî Mûsikî Ders Notları*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.
- Topakkaya, Arslan. "Felsefi Hermeneutik". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 75-92.
- Toprak, Metin. *Hermeneutik ve Edebiyat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *Türk Din Mûsikîsi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Uğurlu, Serdar. "Türk Müzik Folklorunda Şiir, Mûsikî ve Raksın Tarihi Birlikte". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6/2 (2017), 1058-1079.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Umberto, Eco. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Uyar, Yaprak Melike ve Beşiroğlu, Ş. Şehvar. "Recent Representations of the Music of the Mevlevi Order of Sufism". *Journal of Interdisciplinary Music Studies* 6/2 (2012), 137-150.
- Uysal, Gökçe. *Mevlevilik Geleneğindeki Sema Töreni Hareketlerinin Seramik Formlara Yansıması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Uzun, Hülya. *İslami Uyanış, Çoklu Modernlik ve Popüler Kültür Bağlamında Mevlevi Semasının Dönüşümü: Afyonkarahisar Örnek Olayı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de. Hz. Mevlânâ ve İslâm Tasavvufu (Rûmi ve Sûfizm). Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012.

- Vitray-Meyerovitch, Eva de. *Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ*. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2013.
- Xeravits, Geza. "Reviewed Work(s): Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 32/3 (2001), 341-344.
- Yılmaz, Ali. *Türk Din Musikisi Açısından Felek Kavramının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Kâmil. *İslâm Tasavvufu*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Yiğitler, H. Zekâi. *Mevlâna'da İnsan Olmak*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Yöndemli, Fuat. *Mevlevilikte Semâ ve Mûsikî*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2007.
- Yüksel, Tunca. *Ayin-i Şeriflerde Son Yürüksemâlerin Ezgisel ve Biçimsel Olarak İncelenmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Corc Tarâbîşî'nin Şâfîî'nin Hadislere Yaklaşımına Getirdiği Tenkitler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi

George Tarabishi's Criticisms on al-Shâfiî's Approach to Ḥadīths and Evaluation of These Criticisms

Tahsin KAZAN

Doç. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis ABD,
Assoc. Prof., Fırat University, Faculty of
Theology, Department of Hadith.
tkazan12@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-7675-9000

Şenol ÇAKMAK

Öğr. Gör. Dr., Fırat Üniversitesi Yabancı
Diller Yüksek Okulu,
Lect. Dr., Fırat University, School of Foreign
Languages.
sencak@firat.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8263-1804

DOI: 10.47424/tasavvur.1453348

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Haziran / June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kazan, Tahsin – Çakmak, Şenol. "Corc Tarâbîşî'nin Şâfîî'nin Hadislere Yaklaşımına Getirdiği Tenkit-ler ve Bu Tenkitlerin Değerlendirilmesi".

Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 10 / 1 (Haziran 2024): 411-445.

<https://doi.org/10.47424/tasavvur.1453348>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

Müslümanların din tasavvurunda hadisler Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak görülür. Kur'ân'a iman edenlerin zihninde bu ilahi kitap tevatür yoluyla geldiğinden sıhhati noktasında bir tereddüt bulunmamaktadır. Hadislerin ise Hz. Peygamber'e aidiyeti isnat yöntemiyle tespit edildiğinden eleştiriler daha çok bu noktada yoğunlaşmaktadır. Müslüman âlimler, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyet problemini çözmek için cerh ve ta'dil ilmine başvurmuşlardır. İslâm coğrafyasında yaşayan gayri Müslim bilginler tarafından da hadislere ve İslâm düşünce ekollerinin oluşumunda önemli rolü olan âlimlere yöneltilen tenkitler bulunmaktadır. Suriyeli yazar ve mütercim olan Corc Tarâbîşî, İslâm ve İslâm'ın şekillendirdiği Arap medeniyetine dair çok sayıda eser yazmış bir bilgindir. Bu çalışmada *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına* adlı eserinde Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin hadis anlayışına yönelttiği tenkitler ele alınmıştır. Tarâbîşî'nin eserinde Şâfiî'ye yönelttiği tenkitler doküman analizi tekniğiyle tespit edilip tasvirî yöntemle irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadislerin Hücciyeti, Tenkit, Gayri müslim, Corc Tarâbîşî, Şâfiî.

Abstract

In the Muslim conception of religion, hadiths are considered as the second source after the Qur'ân. In the minds of those who believe in the Qur'ân, there is no hesitation about the authenticity of this divine book since it has come to us through *tawâtür*. As for the hadiths, since their relation to the Prophet is determined by the method of *isnâd*, criticisms are mostly concentrated at this point. Muslim scholars resorted to the science of *al-Djarh wa'l-ta'dil* to solve the problem of the attribution of hadiths to Prophet Muhammad. There are criticisms directed towards hadiths and scholars who played significant roles in the formation of the Islamic schools of thought by non-Muslim scholars living in Islamic regions as well. George Tarabishi, a Syrian writer and translator, is a scholar who has written numerous works on Islam and the Arab civilization shaped by Islam. This study focuses on his criticisms of al-Shâfiî's understanding of hadith in his work, *From the Islam of the Qur'an to the Islam of Hadith*. Tarabishi's criticisms against al-Shâfiî in his work were identi-

fied through document analysis technique and examined through the descriptive method.

Keywords: Hadith, evidential value of the Hadiths, criticism, non-muslim, George Tarabishi, al-Shâfi'î.

Giriş

Şâfiî (ö. 204/820), Sünnî Müslümanların görüşlerine itibar ettiği dört mezhepten biri olan Şâfiî mezhebinin kurucusudur. Müslümanların nezdindeki saygın konumu, bilinen bir husustur. Şâfiî'nin kendinden önce var olan fikhî doktrinleri kendisinde bir araya getirdiği söylenir. Buna göre o; Mekk'e'nin ilmini Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814) ve Müslim b. Halid ez-Zencî'den (ö. 180/796), Medine'nin bilgisini Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve İbrahim b. Sa'd el-Ensârî'den (ö. 183/799), Yemen'in ilmini Mutarrâf b. Mâzin (ö. 191/807) ve Hişâm b. Yûsuf'tan (ö. 197/812) ve Irak'ın bilgisini de Vekî b. Cerrah (ö. 197/812) ve Hammâd b. Usâme (ö. 201/816) gibi âlimlerden almıştır.¹ Bilinenin aksine, yazdığı eserlerle aklın işlevsel faaliyeti olan içtihad hareketlilik kazandırmıştır. Hatta kendisinin, görüşlerinin akla arz edilmesini ve akla uygun olmayanların da reddedilmesini istediği rivayet edilmektedir. Zira ona göre akıl, hakka teslim olmak zorundadır.² Öyle ki, akılcı bir akım olan Mu'tezile bile Şâfiî'nin değerini ve akla kazandırdığı işlevselliği ifade etmekten imtina edememiştir.³ *Er-Risâle* adlı eseri başta olmak üzere Şâfiî'nin eserlerinin İslâm hukuk anlayışının oluşumunda önemli etkiye sahip oldukları genel kabul gören bir husustur.

¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tevali't-Te'sis Li Maâli Muhammed Bin İdris*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 74-78; Abdülğanî Dakr, *el-İmâmü's-Şâfiî fakihü's-sünneti'l-ekber* (Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1417), 10-11.

² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtım er-Râzî, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbuhu*, thk. Abdülğanî Abdülhâlîk (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424), 68.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şâfiî li'l-Beyhakî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetu Dari't-Türâs, 1390), 2/186; Dakr, *el-İmâmü's-Şâfiî fakihü's-sünneti'l-ekber*, 124-126; Bu konunun farklı yönleri hakkında ayrıca bk. Hüseyin Hansu, "Şâfiî'nin Hadis Anlayışının Mu'tezile Üzerindeki Etkisi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 145-159; Hasan Küçükosman, "Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Hadîs'e Yaklaşımı", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (30 Haziran 2022), 67-89.

İslâm'ın bilgi sisteminin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olması bakımından Şâfiî'nin hadislerin kaynak değeri hakkında geliştirdiği tez, günümüzde yoğun şekilde tartışılmaktadır. Aslında sünnet ve hadisler üzerinden yapılan eleştirilerin Şâfiî'den ziyade "ehl-i hadîs/selef ekolünün sembol ismi"⁴ olarak görülen ve sünnetin savunucusu olarak bilinen Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) yönelmesi beklenirdi.⁵ Ancak bu yöndeki eleştirilerin hedefinde daha ziyade Şâfiî'nin olduğu görülmektedir. Bunda muhtemelen Şâfiî'nin usul bağlamında Ahmed b. Hanbel'e göre öne çıkmasının rolü olduğu söylenebilir. Günümüzde Şâfiî'ye yalnızca müsteşrikler değil, Müslüman modernistler tarafından yapılan çalışmalarda da bir takım eleştiriler yöneltilmektedir. Bilindiği üzere İslâm inanç sisteminde hiçbir insan hata ve kusurdan âzade görülmez. Elbette bir beşer olması hasebiyle Şâfiî'nin de söylediği her şeyin mutlak doğru olduğu iddia edilemez. Bu nedenle Şâfiî'nin de bazı görüşlerinde yanıldığına dair tespitler söz konusu olduğunda bunun tabii bir durum olarak karşılanması gerekir. İmam Şâfiî'ye eleştiride bulunan yazarlardan biri de Corc Tarâbîşî'dir.

Corc Tarâbîşî (İng. George Tarabishi; Fr. Georges Tarabichi), Suriyeli bir filozof, mütercim ve yazar olarak tanınmaktadır. 1939 yılında Suriye'nin Halep kentinde Hristiyan bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiş, Şam Üniversitesi'nde Arap Dili üzerine lisans ve eğitim alanında yüksek lisans öğrenimi görmüştür. Daha sonra bir yıl Şam Radyosu'nun genel yayın yönetmenliğini yapmıştır. 1972-1984 yılları arasında Mecelletu dirâsâtin arabiyye'nin, 1984-1989 yılları arasında da Mecelletü'l-vahte'nin baş editörlük görevini deruhte eden Tarâbîşî, çok sayıda eser kaleme almıştır. Lübnan'da kısa bir süre yaşadıkdan sonra iç savaş nedeniyle Fransa'ya göç etmiş ve hayatının sonuna kadar Paris'te yaşamıştır. 2012 yılında Uluslararası Arapça Kurgu Ödülleri jürisinde yer alan Tarâbîşî, 16 Mart 2016 tarihinde Paris'te vefat etmiştir. Tarâbîşî velud bir yazarlık ve mütercimlik kariyerine sahiptir. Başta Hegel, Freud, Sartre ve Simone de Beauvoir gibi önde gelen Batılı düşünür ve filozofların eserleri olmak üzere 200'ün üzerinde eseri Arapçaya çevirdiği bi-

⁴ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 36/400.

⁵ Abdürrahim Ahmed Kuşî, *Mevkifü'l-itticâhi'l-hudâsî mine'l-İmam eş-Şâfiî* (Cidde: Merkezü't-Ta'sil, 1437), 6.

linmektedir. Tarâbîşî daha ziyade Faslı yazar Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Nakdi'l-akli'l-arabî (Arap Aklının Eleştirisi)* adlı eserine karşı eleştiri olarak yazdığı 5 ciltlik *Nakdu nakdi'l-akli'l-arabî* adlı çalışmasıyla tanınmıştır. Tarâbîşî'nin öne çıkan eserlerinden bazıları şunlardır: *Mu'cemu'l-felâsife, el-Markisiyye ve'l-ideolociyye, el-Edebu mine'd-dâhil, en-Nazariyyetu'l kavmiyye ve'd-Deoletü'l-Katariyye, Heretekât, Mezbahatü't-türâsi fi's-sikâfeti'l-arabiyyeti'l-muasira, mine'n-Nahdeti ile'r-ridde*.⁶

Tercümesini yaptığı Batılı yazarlara ait çok sayıda eser aracılığıyla Batı felsefesini yakından tanıma imkânı elde ettiği anlaşılan Corc Tarâbîşî, İslâm'ın başlangıcından bu yana Arap ve İslâm literatüründe akla biçilen rolü ve değeri incelediği eserler kaleme almıştır. Bunlardan birisi olan *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-Hadîs* adlı eserinde Tarâbîşî, İmam Şâfiî'ye de müstakil bir başlık açarak tenkitler yöneltmiştir. Bu eser 2019 yılında İbrahim Sarmuş tarafından *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Tarâbîşî'nin bu eseri sekiz bölümden oluşmakta olup, incelememize konu olan Şâfiî'ye yönelik eleştirilerin yer aldığı bölüm, "Şâfiî ve Sünnetin Merkeze Yerleştirilmesi" başlığıyla dördüncü bölümü oluştururken bu bölüm aynı zamanda eserin en geniş kısmını teşkil eder. Tarâbîşî, bu eserinde İslâm'ı, tarihi süreç içerisinde Kur'ân İslâm'ı ve hadis İslâm'ı şeklinde iki farklı gelişim dönemi geçiren bir din olarak tasvir etmektedir. Bu çerçevede Hz. Muhammed'in evrensel risâleti, sünnetin hücciyeti ve Kur'ân İslâm'ı gibi konuları ele almakta ve esas olarak Müslümanların neden geriledikleri sorusunun cevabını aramaktadır. Onun bu soruya cevap arama bağlamında Müslümanların, dini Kur'ân İslâm'ından hadis İslâm'ına dönüştürdükleri ve bunda Şâfiî'nin de önemli bir rolü olduğu şeklinde bir tez ileri sürdüğü ve bu nedenle Şâfiî'ye de birçok konuda eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Birçok önemli hususla ilgili eserler kaleme almış olmasına rağmen Tarâbîşî'nin Türkiye'de pek tanınmadığı, eserleri ve düşünceleri üzerinde fazla çalışmanın yapılmadığı dikkat çekmektedir. Bunda muhtemelen Tarâbîşî'nin yakın dönemde yaşamış bir

⁶ Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Corc Tarâbîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına*, çev. İbrahim Sarmuş (İstanbul: Kuram Yayınları, 2019), 4; "Georges Tarabichi", *Wikipedia*, 17 Mart 2023; "Iconic Arab thinker Georges Tarabichi dies at 77 - Books", *Ahram Online* (Erişim 08 Mart 2024); "George Tarabishi - Philosophers of the Arabs" (Erişim 08 Mart 2024); "Icon of Arab Secularism Dies, Age 77" (17 Mart 2016).

yazar olması ve eserlerinde ele aldığı konular ve öne sürdüğü bir takım iddia ve düşüncelerin daha önce de farklı yazarlar tarafından ileri sürülen iddia ve düşüncelerle benzerlik göstermesi ve eserlerini genelde Arapça yayımlamakla birlikte hayatının son dönemlerini Arap dünyasından uzakta geçirmesi gibi nedenlerin etkisi olduğu düşünülebilir. Yaptığımız incelemede Türk ilahiyat camiasında Tarâbîşî'nin Şâfiî'ye yönelik eleştirilerini münhasıran ele alan bir makale çalışmasının yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmada Tarâbîşî'nin ilgili bölümde Şâfiî'ye yönelttiği ve bir kısmı günümüzde Şâfiî'nin metodolojisi, fıkıh anlayışı ve hadislere yaklaşımı gibi konular üzerinde yazılan çeşitli eserlerde de rastlanabilen bu eleştirilerden öne çıkanlarının incelenmesi amaçlanmıştır. Tarâbîşî'nin eseri doküman analizi ile incelenerek ilgili eleştiriler tespit edilmiş ve bunlar ele alınırken tasvirî yöntem ve Tarâbîşî'nin kendi ifadeleri kullanılarak ortaya konulmuş ve akabinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Burada Tarâbîşî'nin Şâfiî'ye yönelttiği tenkitlere geçmeden önce tenkitle ve tenkitte kullanılan üslupla ilgili bir hususa dikkat çekmenin uygun olacağını düşünüyoruz. Bilindiği üzere İslâm ilim geleneğinde eleştirel karakterli eserler geniş bir literatür oluşturmaktadır. Bu bağlamda farklı mezhep ve görüşlere mensup âlimler tarafından birbirlerinin görüş ve düşüncelerini tenkit etmek amacıyla çok sayıda eserler kaleme alınmıştır. Tenkit, usul çerçevesinde yapıldıktan sonra kimden gelirse gelsin ve kime yönelik olursa olsun değerli görülmüştür.⁷ Zira tenkitin, İslâmî ilimlerde usul çerçevesinde yapıldığında faydalı sonuçlar ortaya çıkardığı değerlendirilir. Tarâbîşî'nin Türkçeye tercüme edilen ilgili eserinin baş kısmındaki Çevirenin Notu bölümünde onun “Kur’ân’a ve Hz. Muhammed’e son derece saygılı bir dil kullandığı” ve “bazı oryantalistlerin yaptığı gibi, hiçbir zaman Kur’ân’a ve Hz. Muhammed’e bir gölge düşürme çabası içinde olmadığı” söylenmişse⁸ de onun aynı üslubu İslâm âlimlerine yönelik tenkitlerinde sergilemediğini söylemek mümkündür. Zira Tarâbîşî'nin eserinde Mâlik b. Enes’ten Ebû Hanîfe’ye, Şâfiî’den İbn Hazm’a kadar İslâm düşüncesinin şekillenmesinde önemli rolü olan âlim ve mezhep imamları hakkında değerlendirmeler yaparken yer yer ağır ithamlar-

⁷ Taha Abdurrahman, *Fî Usûli'l-hivâr ve tecdîdü ilmi'l-keîm* (Beyrut: Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, 2000), 37.

⁸ Tarabîşî, *Kur’ân İslam’ından Hadis İslam’ına*, 12.

da bulunduğu görülmektedir. Örneğin o, eserinin Şâfiî'ye ayırdığı Dördüncü Bölümünde "Nâsîh-Mensuh Sopası" alt başlığı altında değerlendirmeler yaparken "...nasîh-mensuh edebiyatını kullanmakla Şâfiî'nin Kur'ân metni ile oynamak için kafasındaki ifriti o günden salıverdiğini söyleyebiliriz"⁹ ifadesiyle Şâfiî'nin bir ifrit etkisinde Kur'ân metni ile oynadığı gibi ağır bir ifade kullandığı görülmektedir. Tarâbîşî gerek uzmanlık alanı gerekse Suriyeli olması itibarıyla bir oryantalist olarak görülmemekle birlikte bu türden düşünce ve iddiaların İslâm dininin erken dönemde yaşamış âlimler eliyle teşkil edildiğini ileri süren bir kısım oryantalistlerin iddia ve görüşleriyle benzerlik arz etmesi nedeniyle kendisinin kimi yazarlarca oryantalist düşünce sistemiyle ilişkilendirilmesine¹⁰ neden olduğunu söyleyebiliriz. Tarâbîşî'nin Şâfiî'ye yönelttiği tenkitler belirli konularla sınırlılık içinde görünseler de burada yapacağımız incelemede onun Şâfiî'ye yönelik tenkitleri bir bütünlük içinde ele alınmaya çalışılacaktır.

Tarâbîşî'nin eseri incelendiğinde ilk olarak onun neden bu esere *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına* ismini verdiği sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı eserin muhtevası bir bütün halinde incelendiğinde ortaya çıktığı gibi Tarâbîşî'nin eserinin belirli kısımlarında sergilenen bazı düşünceler de bunun nedenini açıklar niteliktedir. Örneğin o, eserin ikinci bölümünde "Futuhata ilk çıktığı turda İslâm, Kur'ân risaletini taşımıştı. Ama ikinci turda nebevî sünnet adında odaklaşan bir bagajı yüknelerek çıktı"¹¹ demektedir. Tarâbîşî burada Müslümanların başta yalnızca Kur'ân'ı tebliğ etmeyi amaçladıklarını, fakat fetihlerin devam ettiği sonraki dönemde Hz. Peygamber'in hadislerini 'nebevî sünnet' adıyla beraberlerinde götürdüklerini ve hadislerin zamanla ön plana çıkarıldığını düşünmektedir. Ona göre başta yalnızca Kur'ân ehli olarak tanımladığı Müslümanlar bulunurken zamanla Ehl-i sünnet olarak tanınan fırka ortaya çıkmış ve üstünlüğü ele geçirmiştir:

"Fetihler nispeten istikrar bulmadan önce ilk dönemlerde İslâm'ın 'Kur'ân Ehli'nden başka bir ehli yoktu. Ama fetihler meyvesini verdikten sonra Ehl-i sünnet ortaya çıktı, tedrici olarak hem kendileri için hem terimleri için

⁹ Tarabîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına*, 281.

¹⁰ Bkz. Cemil Liv, *Fıkıhın Kaynaklarına ve Fıkıh Mezheplerine Oryantalist Yaklaşım; George Tarabîşî Örneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

¹¹ Tarabîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına*, 126.

üstünlüğü ele geçirdiler. Öyle ki beşinci asırda ve devamında Kur'ân Ehlini temsil eden Mu'tezile'nin özellikle kesin yenilgisinden sonra artık Ehl-i Kur'ân tabiri piyasada görülmez oldu."¹²

Tarâbîşî'nin bu ifadeleri kendisinin İslâm tarihindeki hâdiseler ve mezheplerin oluşumuyla ilgili farklı bir tarih okuması yaptığını göstermektedir. Tarâbîşî'nin Mu'tezile'nin kesin yenilgisinden sonra Ehl-i Kur'ân tabirinin ortadan kaybolduğunu söylemesi, başta var olduğunu düşündüğü Ehl-i Kur'ân kavramını Mu'tezile ile ilişkilendirme eğilimi içinde olduğu izlenimi vermektedir. Tarâbîşî eserinin son bölümünü oluşturan "Hadis Ehlinin Galip Gelmesi" başlıklı sekizinci bölümün sonunda "galip gelen ideolojik hadiscilikte Kur'ân'ın, aklın ve çok sesliliğin sahneden çekilmesi, Arap İslam akılcılığının sönmesinin ve Arap İslam medeniyetinin altın devrini sona erdirerek uzun gerileme ve çöküş dönemine girmesinin bir numaralı sorumlusudur"¹³ demektedir. Sözlerinin devamında yer alan "medeniyetin bütün araçlarının kutsal olması durumunda akıl faktörü bütün haklarını geri alır" ifadesinden Tarâbîşî'nin akli devre dışı bırakan taassubî anlayışlara karşı gelirken medeniyetin bir aracı olarak akli kutsal görmek gibi bir eğilim de gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple olsa gerek Tarâbîşî'nin Şâfiî'yi de hadisleri ve sünneti normlaştıran ve aklın geri plana itilmesinde rol oynayan kişilerden biri olarak tavsif ettiği görülür.

Tarâbîşî'yi dolaylı yollarla hadis ve sünneti itibarsızlaştırmak için gayret sarf eden bazı münekkitlerden ayırmak gerekir. Zira o, bu konuda fikrini net bir şekilde ortaya koymaya çalışan biridir. Sözünü esirgmeden ve dolaylı anlatıma yer vermeden cesaretle ifade eder. Yazarın Şâfiî'ye yönelttiği tenkitlerin yoğunlaştığı konuları; Şâfiî'nin Arapçaya fıkıh usulünde merkezi ve emredici bir rol biçmesi, dil kurallarının dışına çıkması, Kur'ân'da geçen hikmet kavramını sünnetle müterâdif kabul etmesi, Kur'ân bütünlüğünü göz ardı etmesi, hadislerle ihticacda bulunurken ehli hadisin itimat etmediği zayıf hadisleri kullanması, bilinçli olarak okuyucusunu yanıltması, hadisleri dinin kaynağı sayması, sünneti Kur'ân seviyesine çıkarması, metodolojisini ortaya koyarken sahih hadisleri reddetmesi ve zayıf hadisleri kullanması gibi başlık-

¹² Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 126.

¹³ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 694.

lar halinde ifade etmek mümkündür. Bu konular bu çalışmada yedi başlıkta ele alınacaktır.

1. Şâfiî'nin Aklı Dışladığı ve İşlevsiz Bıraktığı İddiası

İslâmî gelenekte akıl ile nas arasında bir çelişki olmadığı ve bunların birbirinin alternatifi olarak da görülmediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle aklın, nasların anlaşılması için önemli bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir. Tarâbişî'ye göre Şâfiî aklı dışlamış ve işlevsiz kılmıştır. Zira o, Şâfiî'nin aklı ikinci plana attığının delili olarak istihsana karşı çıkmasını gösterir. Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşlerini şöyle nakleder: "İstihsan geçmiş bir örneğe dayanmadan kişinin görüş belirtmesidir. Ona göre istihsan içtihad da değildir. Çünkü içtihad nassa kıyasla yapılır... Aksi takdirde istihsan müftünün nefsin arzusuna göre fetva vermesidir."¹⁴

Bu iddianın yerinde olup olmadığının tespit edilebilmesi için Şâfiî'nin usûl anlayışı içerisinde istihsanın konumuna ve onun istihsana yaklaşımına bakmak yeterli olabilir. Bu bağlamda bir inceleme yapıldığında Şâfiî'nin usûl anlayışında istihsana mutlak bir reddin söz konusu olmadığı, fakat onun bir asla dayanmayan istihsanı reddettiği görülür. Çünkü Şâfiî'nin usûl anlayışında kıyas ve istihsan mutlaka bir asla dayanmalıdır. Dikkat edilirse burada Şâfiî'nin reddettiği istihsan, herhangi bir kaideye bağlı olmaksızın aynı meselede her müftünün farklı fetva vermesidir. Başka bir deyişle Şâfiî istihsanı âyet ve hadislerin lafzi manasının zaman zaman aşılması şeklinde algılandığı için 'keyfîlik ve indîlik' olarak nitelendirmiş ve bu nedenle karşı çıkmıştır.¹⁵ Dolayısıyla Şâfiî'nin reddettiği istihsan, herhangi bir asla dayanmayan istihsandır.

Şâfiî'ye göre, Allah'ın kevnî ayeti olan akıl ile Kur'an ayetleri arasında dayanışma vardır. Tarâbişî'in düşüncesinin aksine Şâfiî'nin içtihad anlayışında aklı âtil konuma düşürmek değil, akıl için alan açmak söz konusudur. Zira Şâfiî'ye göre akıl tahdit kabul etmeyen bir delildir.¹⁶ Nitekim Şâfiî'nin eserleri

¹⁴ Corc Tarâbişî, *min İslâmi'l-Kur'an ilâ İslâmi'l-hadîs* (Beyrut: Darü's-Sakî, 1431), 256.

¹⁵ Ali Pekcan, "Şafii İstihsan Yapmış mıydı?", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (01 Nisan 2003), 171.

¹⁶ Menâfü'l-Hamd, *Min İslâmi'l-Kur'an ilâ İslâmi'l-hadîs* (Kırâatün nakdiyye fî kitâbi Cûrc Tarâbişî) (Katar: Merkezü Harmûn, 1439), 43.

incelendiğinde onun nassı anlama noktasında akla yetki tanıdığını söylememiz mümkündür.

Tarâbîşî, “Gerçek şu ki, tarihte olup bitenlerden ve Şâfiî'nin akli işlevsiz ilan etmesinden sonra, aklın kendi kendine verdiği bir hüküm olması açısından rey önce fıkıh alanından, sonra Arap İslâm medeniyetinin diğer alanlarından kökleri sökülüp atılmıştır” demektedir.¹⁷ Ayrıca Tarâbîşî'nin, Şâfiî'nin akli küçümsediğini söylerken çelişkili ifadeler kullandığı görülmektedir. Zira o, eserinde Şâfiî'nin bazen akla alan bırakmadığını¹⁸, bazen de akli tümden ilga etmediğini beyan eder.¹⁹ Tarâbîşî'ye göre “Şafiî, akli akılla ilga ediyor değil, aksine onu zelil edecek şekilde dinin buyruğuna tâbi kılar. Bu dinî buyruk da Kur'ân'ın temsil ettiği öğretiler değil, Resul'e nispet edilen sünnetin temsil ettiği buyruktur. Şâfiî, zorlama ile sünnete tilavet edilmeyen vahiy kimliği giydirmek için büyük çaba göstermiştir.”²⁰ Bu ifadeler Tarâbîşî'nin, Şâfiî'nin akla yönelik tutumunu sergileme noktasında tutarlı bir yaklaşım göstermediği kanaatini uyandırmaktadır.

2. Şâfiî'nin Sünneti Dinin Kaynağı Saydığı İddiası

Sünnetin dinin bir kaynağı olarak sunulması, Şâfiî ile başlayan bir süreç değildir. Erken dönemden itibaren istisnasız tüm İslâmî fırkalarda sünnet, mevzuların temellendirilmesinde hüccet kabul edilmiştir. Bu hususu Tarâbîşî de Şâfiî'nin hadisleri Kur'ân'la paralel hale getiren ilk kişi olmadığını söyleyerek itiraf eder.²¹ Tarâbîşî, Şâfiî'nin sünneti dinin kaynağı olarak göstermek için Kur'ân'da geçen hikmet kavramını kullandığını ileri sürer.²²

Aslında Şâfiî'nin hadislerin delil olarak kullanılmasını gerekçelendirirken istidlâlde bulunduğu ayetler incelendiğinde onların sadece içerisinde hikmet kelimesinin geçtiği ayetlerden ibaret olmadığı görülecektir. Örneğin Şâfiî, “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine boz-

¹⁷ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 342.

¹⁸ Tarâbîşî, *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs*, 251.

¹⁹ Tarâbîşî, *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs*, 253.

²⁰ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 325.

²¹ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 253.

²² Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 245-246.

muş olur. Kim de Allah ile olan ahbine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir”²³ âyetini sünnetin kaynak oluşuna delil olarak zikretmiştir. Yine o, “Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar.”²⁴ âyetini sebab-i nüzulü ile birlikte zikretmiştir. Şâfiî, bu ayetin sebab-i nüzulü hakkında şunları kaydeder: “Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ile bir kişi topraklarını sulayan su konusunda ihtilaf ettiler. Allah Resûlü de Zübeyr’in lehine hüküm verdi. Bu hüküm Resûlullah’ın hükmü olup Kur’ân’da yer almayan ancak Kur’ân’ın delâlet ettiği bir hükümdür.”²⁵

Tarâbişî, Şâfiî’nin ehl-i hadîs ile ehl-i rey arasında bir konumda bulunduğu şeklindeki değerlendirmelere de katılmaz onu doğrudan ehl-i hadîs arasında görür. Buna gerekçe olarak Şâfiî’nin haber-i vâhidi hüccet olarak görmesini ileri sürer. O, Şâfiî’nin “nebilerin bir veya birden çok olması nasıl onların verdiği haberleri kabul etmemizi sağlıyorsa râvilerin bir kişi ya da daha fazla olması aynı sonucu verir” dediğini naklederek bu kıyası demagoji yapmaktan ibaret görür.²⁶ Tarâbişî’nin haber-i vâhidin delil oluşuna dair Şâfiî’nin bu iki hüccetle birlikte sunduğu diğer delileri zikretmemesi, kendi tezini doğrulamak için seçici bir yaklaşımla konuya yaklaştığı izlenimini vermektedir. Hâlbuki Şâfiî, haber-i vâhidin hücciyeti hususunda aşağıdaki hususları da delil olarak göstermiştir:

“a. Sahâbenin ahkâma dair naklettikleri haberlerin âhâd olmasına rağmen bir tepki ile karşılaşılmaması. Buna örnek, insanlar Kubâ camisinde Kudüs’e yönelik sabah namazı kıldıkları bir sırada gelen bir kişinin kıblenin değişimini haber vermesi zikredilebilir.

b. Sahâbeye arz edilen ve Allah’ın kitabında hükmü bulunmayan konularda onların âhâd haberlerle çözüm bulmak için gösterdikleri gayret. Bu hususa örnek, Hz. Ömer’in (ö. 23/644) maktulün eşine değil ailesine diyet ver-

²³ el-Fetih, 48/10.

²⁴ en-Nisa, 4/65.

²⁵ Muhammed b. İdris b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatü'l-Mustafa el-Bâbî, 1357), 82.

²⁶ Tarâbişî, *min İslâmi'l-Kur’ân ilâ İslâmi'l-hadîs*, 196.

meye karar verirken Dahhâk b. Süleyman'dan (ö. 11/632) Resûlullah'ın mak-tulün eşine diyet verdiğine dair gelen rivayeti esas alıp görüşünden vazgeç-mesidir.²⁷

Burada Şâfiî'nin delil olarak gösterdiği âyetler ve diğer delillerin bütün-cül bir yaklaşımla ele alınmasının ilmi tutarlık açısından önem arz ettiğine kuşku yoktur. Tarâbîşî'nin ise iddiasına destek olabilecek hususları dikkate alırken Şâfiî'nin sunduğu diğer delilleri göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Şâfiî'nin buradaki amacının Tarâbîşî'nin iddiasının aksine; Kur'ân, sünnet ve icmâdan yola çıkarak haber-i vâhidin hücciyetini ispat etmek olduğu görül-mektedir.

3. Şâfiî'nin Arapçaya Biçtiği Rolde Tutarsızlık Gösterdiği İddiası

Dil, bir mesajı muhataba aktarmak için kullanılan önemli bir araçtır. İlahi mesajlar içeren vahiyler de vahye muhatap olan peygamberler ve halkların dilleri göz önünde gönderilmiştir. İslâm dini özelinde düşünüldüğünde vah-yin ilk muhataplarının Arap olmaları, doğal olarak vahyin dilinin de Arapça olmasını zorunlu kılmıştır. Vahiylerdeki mesajı doğru anlamak için vahyin indirildiği dili bilmenin zarureti de tabîi olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle vahiylerden çıkarılacak hükümleri ihtiva eden hukuk nosyonu söz konusu olduğunda dilin inceliklerinin tüm teferruatıyla bilinmesi gerektiğine şüphe yoktur. Tarâbîşî, Şâfiî'ye yönelik eleştirilerinin başlangıcında 'Sünnetin ilahi hüccet olması' alt başlığı altında Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde dikkat çeken ilk şey olarak "Fıkıh usulünde aslın da aslı olması hasebiyle Kitabı, yani Kur'ân'ı anlamada Arap dilini merkeze alması" ve "sünneti merkeze almada dikkati çeken ikinci şey" olarak ise "kendisinin, Arap dilinin ölçü olmasının dışına çıkması" ifadeleriyle Şâfiî'nin yönteminde tutarsızlık gösterdiğini ileri sür-mektedir. O, bu tezinin birinci kısmı olan Arap dilinin merkezi alınması dü-şüncesini savunmak için öncelikle Şâfiî'nin *er-Risâle*'nin girişinde yapmış ol-duğu şu tespitini referans gösterir:

"Allah'ın kitabınının Arap diliyle inmiş olduğunu bilmek, onu bilmenin kapsamındadır... Kur'ân'ın Arap diliyle indiğini belirterek söze başlamamın sebebi, bu dilin genişliğini, vecihlerinin çokluğunu, manasının zenginliğini ve

²⁷ Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410), 1/177.

toplu oluşunu bilmeyen kişinin kitabın cümlelerini açıklayamayacağı gerçeğidir.”²⁸

Tarâbişî bundan sonra Şâfiî'nin Arap dilinin ölçü olduğu düşüncesine dayanak sunmak üzere Kur'ân'ın Arapça bir kitap olduğunu ve Arap diliyle indirildiğini ifade eden beş ayeti delil gösterdiğini ve ayrıca iki ayete daha atıfta bulunarak Kur'ân'ın dilinin Arapça olduğunu ve bunun Allah tarafından beyan edildiği sonucuna ulaştığını söyler. Buradan hareketle Arapçanın Şâfiî tarafından “olmazsa olmaz bir şart” olarak belirlendiğini ve Avrupalı meşhur filozof Kant'ın bir söylemine atıfta bulunarak “mutlak emredici sayılması” suretiyle üstün bir konuma yerleştirildiğini belirtir. Fakat ona göre Şâfiî'nin oluşturduğu Arapçayı mutlak emredici sayma ameliyesi “sürekli açık bir ihlale uğramakta yahut Kur'ân'da otuz bir kez tekrarlanan 'Hikmet' kelimesinin izahında *er-Risâle*'nin henüz mukaddimesinde bu koruma delinmektedir.”²⁹

Tarâbişî bu teziyle Şâfiî'nin; Kur'ân dili olması hasebiyle Arapçayı diğer diller üzerinde bir konuma yerleştirdiği, Kur'ân'ın dilinin Arapça olduğunu vurgulayarak kavramların Arap dilindeki anlamlarına dikkat çektiği, böylece Arapça ifadelerin anlamları etrafında bir koruma kalkanı oluşturduğu, fakat bu koruma kalkanının bizzat Şâfiî tarafından delindiği ve dolayısıyla kendisinin baştan belirlediği yönteminde tutarsızlık gösterdiği iddiasında bulunduğu görülmektedir.

Esasen dillerin birbirlerine karşı konumu hususunda Şâfiî'nin şöyle bir açıklama yaptığı görülür: “dillerin birbirlerini anlamayacak ölçüde farklı olması, bazılarının diğerlerine tabi olmasına, tabi olunan dilin tabi olanunkinden üstünlüğünü kaçınılmaz kılmaktadır.”³⁰ Şâfiî'nin dinin ve Kur'ân'ın dili olması hasebiyle Arapçaya verdiği bu önem, kimi araştırmacılar tarafından kendisinin Arapça milliyetçiliği yaptığı veya başka bir deyişle 'Arapçılık' davası peşinde koştuğu³¹ şeklinde ithamlara maruz kalmasına sebep olmuştur. Fakat

²⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 34-47; Tarâbişî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 243.

²⁹ Tarâbişî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 244-245.

³⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, 46.

³¹ M. Hayri Kırbasoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2020), 221.

biz bu düşüncenin olgusal gerçeklerle örtüşmediği kanaatindeyiz. Zira bir metnin doğru anlaşılması, ait olduğu dilin tüm inceliklerinin bilinmesine bağlıdır. Ayrıca, bir metni doğru şekilde anlayabilmek için sadece metnin dilini bilmenin yeterli olmadığı, vahiy metni söz konusu olduğunda ise bağlam ilişkisinin, yani ilgili vahiy metni ile ilişkilendirilen olayın ve vahiy metninin indiği ortamı bilmenin de önemli olduğu göz ardı edilmemelidir. Şâfiî'nin Kur'ân'ın doğru anlaşılması için Arapçayı bilmenin önemine yaptığı vurguyu onun 'Arapçılık' davası peşinde koştuğu" şeklinde ithama dönüştürmek ya asabiyetin mahiyetinin bilinmemesi ya da önyargı ile açıklanabilir.

Şâfiî'nin Arapça'nın Hz. Peygamber'e indirilen vahyin dili olmasından hareketle Arapçanın diğer diller üzerinde bir rüçhaniyet kazandığına işaret eden bu ifade, onun Arapça milliyetçiliği yaptığından ziyade sosyolojik bir gerçekliğe işaret ediyor olsa gerektir. Nitekim İslâm'ın tebliğ edildiği andan günümüze kadar geçen süreçte Müslümanlar nezdinde Arapçanın temel din dili olarak görülmesi, dua ve ibadetlerde Arapça metinlerin kullanılıyor olması Şâfiî'nin ifadelerinde dile getirilen sosyolojik gerçekliğin kanıtı olarak düşünülebilir. Arapçanın Kur'ân vasıtasıyla elde ettiği bu özellik modern dönem Fransız müsteşriklerinden Louis Massignon gibi İslâm'a ılımlı yaklaşım sergileyen Avrupalı yazarlar tarafından da kabul edilen bir husustur. Massignon'un bu bağlamda İslâm'ın sahih bir din olduğunu beyan ederken Arapçanın da ayrıcalıklı bir dil olduğuna inandığına yönelik tespitler söz konusudur.³² Yine yirminci yüzyıl müsteşriklerinden Arthur John Arberry'nin (1905-1969) Kur'ân'ın İngilizceye ilk tercümesini yapan William Bedwell'den (1563-1632) söz ederken onun Arapça hakkında o dönemde "Kanarya Adalarından Çin Denizine kadar tek din dili ve ana ticaret ve diplomasi dili" olduğuna dair beyanını naklettiği³³ görülür. Bu durum Arapçanın zaman içerisinde yalnızca din dili olarak kalmadığı ve Müslümanlar nezdinde değil, Kuzey Afrika'dan Uzak Doğu'ya kadar uzanan coğrafyada konuşulan diller arasında elde ettiği yüksek mevki göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Günümüzde dini açıdan olmasa da ticaret, diplomasi ve uluslararası iletişimin ortak dili olma özelliğini kazanması bakımından İngilizce ile ilgili olarak bilimsel çalışmalar

³² Bkz. Jacques Waardenburg, "Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam", *Die Welt des Islams* 45/3 (2005), 323.

³³ A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943), 16.

yapan her akademisyenin iyi düzeyde İngilizce bilmesinin zaruretini savunmanın İngilizce milliyetçiliği ile ne kadar ilgisi varsa Şâfiî'nin Arapçaya yönelik ifadelerinin Arapça milliyetçiliği ile ilişkisinin de aynı minvalde değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir.

4. Şâfiî'nin Hikmet ile Sünneti Aynileştirdiği İddiası

Tarâbişî'ye göre, Şâfiî Arapçaya atfettiği kutsallığı ve dile giydirdiği zırhı delerek hikmet ile sünneti eş anlamlı olarak kullanmıştır. O, bu hususu ifade ederken Şâfiî'nin Kur'ân'ın bütünlüğünü ihlal ettiğini ve bunu da kötü niyetle yaptığını savunur. Hikmet kavramının otuz bir ayette geçtiğini, ancak Şâfiî'nin yirmi dört ayeti dikkate almadan okuyucuya benimsetmek istediği düşüncesini kabul ettirmeye çalıştığını ve otuz bir ayetten sadece yedi ayet ile istişhadda bulunduğunu ileri sürer.³⁴ İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sine bakıldığında, ilgili ayetlerde geçen kitabın Kur'ân, hikmetin ise sünnet olduğuna dair açıklamalarda bulunduğu görülür.³⁵ Tarâbişî'nin hikmet kavramından hareketle Şâfiî'ye yönelttiği tenkitlere geçmeden önce hikmet kavramına yönelik tanımlara ve Şâfiî'nin bu kavrama yüklediği anlama işaret etmek yerinde olacaktır.

İsfahânî'nin Kur'ânî kavramlar açısından önemli bir kaynak olarak kabul edilen *el-Müfredât* adlı eserinde "hikmet"; "dünya ve ahiret için düzgün işler yapmaya sevk eden bilgidir"³⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Yirminci yüzyıl İslâm âlimlerinden Abdülhamid el-Ferâhî el-Hindî ise Kur'ân'a kitap ve hikmet denilmesinin gerekçesinin onun yazılı hükümlere şamil olması ve sahih itikat ve ahlak kavramlarının hikmet içermesi olduğuna dikkat çekmiştir.³⁷ İmam Şâfiî'nin ise hikmet kavramı ile ilgili olarak şu ifadeleri kullandığı görülür: "Allah, (Kur'ân'da) Kitap ve hikmetten söz etmektedir; Kitap, Kur'ân'dır; O, Hikmetten de bahsetmektedir. Kur'ânî bilgi konusunda kendilerine güvendi-

³⁴ Tarâbişî, *Kur'ân İslâm'ından Hadîs İslâm'ına*, 245-246. İmam Şâfiî'nin hikmet kavramının sünnetle müteradif olduğuna delil gösterdiği ayetler; el-Bakara, 2/129, 151 ve 231; Âl-i İmrân, 3/164; en-Nisâ, 4/113; el-Cuma, 62/2; el-Ahzâb, 33/34.

³⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

³⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 31.

³⁷ Abdülhamid el-Ferâhî Hindî, *Müfredâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 175.

ğim kimseler şöyle dediler: Hikmet, Resulullah'ın sünnetidir. Allahu a'lem."³⁸ Şâfiî'nin bu istidlalinin daha çok Kur'ân'dan anladığı anlayışla örtüştüğü söylenebilir.³⁹

Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin sünneti hikmetle açıklamasını tenkit etmeye hakkı olduğu ilmî açıdan makul görülebilecek bir durumdur. Ancak bu yönde bir tenkitin kendisinin ileri sürdüğü iddiayı geçerli kıldığı da söylenemez. Zira Şâfiî, hiçbir eserinde hikmetin tek bir anlamı ve onun da sünnet olduğu şeklinde beyanda bulunmamıştır.⁴⁰ Tarâbîşî, Şâfiî'nin bazı ayetleri bile bile görmezden geldiğini ve böylece ilgili ayetleri kendi düşüncesini teyit etmek için kullandığını iddia etmektedir.⁴¹ Eseri Türkçeye kazandıran İbrahim Sarmış da ilgili kısımda Tarâbîşî'nin iddiasına itiraz sadedinde şu notu düşmüştür: "Sözü edilen bu ayetleri Şâfiî'nin görmemesi veya tezine delil olarak göstermemesi, unutmaması veya unutturması kastıyla değil, onlarda muhatapların Hz. Muhammed olmadığını görmesi nedeniyle olması gerektir. Gördüğümüz gibi bu ayetlerde muhataplar İsa ve diğer peygamberlerdir."⁴² Tarâbîşî'nin ise Şâfiî'nin ifadelerine itiraz ve tenkit yoluyla ilgili ayetlerde hikmetin sünnet, kitabın da Kur'ân olmadığı şeklindeki bakış açısına geçerlilik kazandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Burada Tarâbîşî'nin ileri sürdüğü ilgili ayetlerden sadece birini incelemek bile durumun anlaşılması bakımından yeterli olabilir. Tarâbîşî'nin, Şâfiî'nin okuyucudan gizlediğini söylediği ayetlerden birisi şudur: "Allah, "Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve anana lütfettiğim nimetimi hatırla" demişti, "Hani seni Rûhulkudüs ile desteklemiştim; beşikte ve yetişkin iken insanlarla konuşuyordun; sana Kitab'ı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim."⁴³

Şâfiî, her peygamberin kitapla birlikte o peygamberin sünnetinin de olduğunu kabul etmektedir. Şâfiî, sünneti Kur'ân'ın beyanı⁴⁴ olarak gördüğün-

³⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 73.

³⁹ Gıyasettin Arslan, "İmam Şafii'nin Hikmet Teorisi", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 449.

⁴⁰ Hanan bint Abdullah Zübeyrî, "Min İslâmî'l-Kur'ân ilâ İslâmî'l-hadis li Cürç Tarâbîşî faslu'ş-Şâfiî tekrîsü's-sünne enmûzecen", *Mecelletü'l-Kalem* 9/34 (Aralık 2022), 203.

⁴¹ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 247.

⁴² Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 247, (Dipnot 7).

⁴³ el-Mâide, 5/110.

⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 33.

den hikmete Kur'ân'ın izahı ya da sünnet denilmesi işin hakikatini değiştirir nitelikte değildir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'den söz eden ayetlerde geçen hikmet kelimesinin Allah Resûlü'nün sünneti olduğunu savunan birisinin doğrudan Allah Resûlü'nden söz eden ayetlerle istişhatta bulunması tabiidir. Tarâbîşî, bu paragrafta yaptığı eleştirilerini dipnotta da sürdürmektedir. Şâfiî'nin hikmetin sünnet olduğuna dair getirdiği delillerden biri de Bakara süresinin 129. ayetidir: "Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Şüphesiz, sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin."⁴⁵ Tarâbîşî; bu âyette dua eden kişinin Hz. İbrahim ve oğlu İsmail olduğunu, Allah'tan zürriyetlerinden olanlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir resul göndermesini diledikleri dualarında geçen hikmet kavramı ile Hz. Muhammed'in sünnetini kastetmiş olamayacaklarını ve Şâfiî'nin bu ayetteki hikmet kavramını sünnete delil olarak göstermekle "akıl dışılığın zirvesine ulaştığını" ileri sürer.⁴⁶

Hâlbuki "Ben babam İbrâhim'in duası (Bakara 2/129), İsa'nın müjdesi (Saf 61/6) ve annemin gördüğü rüyayım"⁴⁷ hadisinde de ifade edildiği üzere bu duaya mazhar olan peygamberin Hz. Muhammed olduğuna, en azından Müslümanlar nezdinde, kuşku yoktur. Tarâbîşî'nin buna dair bir itirazda bulunmamasından onun da bu noktada hemfikir olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim Tarâbîşî'nin itirazının hikmet kavramının Hz. Peygamberin söz ve filleriyle özdeşleşen sünnet kavramıyla eşleştirilmesine yönelik olduğu görülmektedir. O bu bağlamda "hikmet" kavramının anlamı genişletilecek ve başka anlamda kullanılacak olsa, bunun Resullullah'ın sünneti için değil, Allah'ın kitabı için kullanılabileceğini ve hikmet kavramının Arap diline uygun olarak "ilimlerin en üstünü ile eşyanın en üstün olanını bilmek" demek olduğunu beyan eder. O bundan sonra hikmet kavramının karşıtı olarak "sünnet" kavramının kötü yol anlamına da gelebildiğinin izahı bağlamında "Kim, İslâm'da iyi bir çığır açarsa, o kimseye bunun sevabı vardır. O çığırda yürüyenlerin sevabından da kendisine verilir. Her kim de İslâm'da kötü bir

⁴⁵ el-Bakara, 2/129.

⁴⁶ Tarâbîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına*, 249. (Dipnot 12).

⁴⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 28/379.

çığır açarsa, o kişiye onun günahı vardır"⁴⁸ şeklindeki hadis rivayetini ileri sürer.⁴⁹

Tarâbîşî burada hikmet kavramının sünnet kavramıyla eşleştirilmesine bu kelimelerin sözlük anlamları üzerinden karşı çıkmakta ve dolayısıyla âyetlerde kitapla birlikte indirildiği ifade edilen hikmetin Hz. Peygamber'in sünneti olamayacağını ileri sürmektedir. Hâlbuki Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde bakıldığında Şâfiî'nin mezkûr ayette geçen hikmet kelimesiyle Hz. Peygamberin sünnetine istişhatta bulunmasının, zannedildiği gibi aklın zorlanması olmadığı görülebilir. Çünkü Hz. Peygamber'e kitap yanında bir de hikmet verildi ise hikmet kavramının taalluk alanına giren ve Tarâbîşî'nin de kabul ettiği ilimlerin en üstünü ile eşyanın en üstün olanını bilmek ya da bilgelik gibi hususların sünnet kavramı ile ilişkilendirilmesi gayet mâkul bir mülâhaza olacaktır. Hikmet kavramı sözlük anlamıyla dahî Hz. Peygamber'in sahip olduğu eşyaya taalluk eden en üstün bilgileri ifade ediyorsa bu bilgilerin Hz. Peygamberin söz ve fillerinden başka hangi surette ortaya çıkması düşünülebilir ki? Nitekim Mâtürîdî (ö. 333/944), ilgili ayeti tefsir ederken ayette geçen duanın karşılığı olarak gönderilen Resûl'ün Hz. Muhammed olduğunu ve beraberinde geçen hikmet kavramının birden fazla anlam içermekle birlikte bu anlamlardan birinin de sünnet olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰

Tarâbîşî, "Kur'ân metninde 'Resûlün sünneti şeklinde hiçbir bir ifade geçmez" diyerek bunun Kur'ân'da da yeri olmayan bir terkip olduğunu vurgulamak ister. Buna ilaveten sünnet kelimesinin Kur'ân'da 'değişmesi ve bozulması olmayan Allah'ın sünneti' yahut 'öncekilerin sünneti' gibi terkipler içinde kullanılmasını da ileri sürer. Kur'ân'da 'Resulullah'ın sünneti' terkiбинin hiç geçmemesinin gerekçesini de Allah'ın kendisinin tek sünnet yani yasa koyucu olduğunun beyan edilmesiyle açıklar. Tarâbîşî'ye göre "Usul ve furu' kitaplarının tümünde olduğu gibi Şâfiî'nin er-Risale'sinde de bu gerçek gözden kaçırılmıştır" ve yine ona göre Şâfiî, Kur'ân'ın beyan mantığına ve Arapça sözlük mantığına uygun olmayan bir şekilde Kur'ân'da açıkça geçen hikmet

⁴⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Kitabü'l-İlim", 15.

⁴⁹ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 250.

⁵⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 1/572.

kelimesi ile hiç geçmeyen ‘Resulullah’ın sünneti’ arasında bir müteradiflik oluşturmuştur.⁵¹

Tarâbîşî’nin ileri sürdüğü Kur’ân’da ‘Resûlün sünneti’ şeklinde bir terkinin geçmediği tespitine bir itiraz söz konusu değildir. Ancak Kur’ân’da Hz. Peygamber’e sünnet kavramının izafe edilerek kullanılmamasından dolayı Kur’ân’ın hiçbir ayetinde Hz. Peygamberin sünnetine işaret edilmediği anlamı çıkarılamayacağı da sarfı nazar edilememesi gereken bir husustur. Zira Kur’ân’da Hz. Peygamber’in örneğinin esas alınması ve ona itaat edilmesini ifade eden çok sayıda ayet bulunmaktadır.⁵² Ayrıca, bir şeyin varlığını terkipsel olarak Kur’ân’da geçip geçmemeye bağlamak realiteye de uygun düşmez. Örneğin Kur’ân’da itikad kavramı geçmiyor diye Kur’ân’ın temel hedefi olan akidenin Kur’ân’da olmadığı söylenebilir mi? Elbette böyle bir iddiada bulunmak anlamsız olur. Dolayısıyla Tarâbîşî’nin “Hadis İslâm’ı” tezine veri oluşturmak üzere Şafii üzerinden “hikmet” kavramı ile ilgili bu değerlendirmeleri “hikmet”in Hz. Muhammed’in sünnetini ifade etmesine engel olacak doneler sunmaktan uzaktır.”⁵³

Burada ayrıca dikkat edilmesi gereken bir husus da Kur’ân’da ilgili ayetlerde ‘kitap’ ile birlikte geçen ‘hikmet’ kelimesiyle Resulullah’ın sünnetinin kastedildiğine yönelik Şâfiî’nin aktardığı bilginin Tarâbîşî’nin eserinde de aktardığı üzere Şâfiî’den önce de dile getirilmiş olmasıdır. Tarâbîşî, Şâfiî’nin eserinde “Kur’ân bilgisini beğendiğim kişinin” sözü olarak aktardığı “Hikmet, Allah resulünün sünnetidir” ifadesinin Taberi tefsirinde Katade ve İbn Cüreyc tarafından da söylenmiş olduğuna işaret etmiştir. Bu durumda Tarâbîşî’nin bu teville yönelik itirazda bulunurken aslında bunun ilkesel boyut kazanmasındaki rolü dolayısıyla Şâfiî’ye itiraz ve eleştiri de bulunduğu anlaşılmaktadır. Tarâbîşî’nin Şâfiî’ye yönelik diğer eleştirileri incelendiğinde aslında onun Şâfiî üzerinden Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini kapsayan sünnetinin hikmetle bağdaştırılmasına karşı çıkmasının gerisinde bunları dile getiren hadis külliyatlarına yönelik bakış açısının bulunduğu da anlaşılmaktadır.

⁵¹ Tarâbîşî, *Kur’ân İslâm’ından Hadis İslâm’ına*, 250-251.

⁵² Bkz; Âl-i İmran, 3/32, 50, 51, 132; en-Nisâ, 4/13, 59; en-Nûr, 24/47-50; el-Enfâl, 8/20.

⁵³ Ertaş, “Min İslâmî'l-Kur’ân’i İlä İslâmî'l-Hadis Eseri Bağlamında Georghe Tarâbîşî’nin (Ö. 2016) Sünnet Eksikli Tenkitleri”, 94-95.

5. Şâfiî'nin Sünneti Kur'ân'a Paralel Gördüğü İddiası

Tarâbîşî, İmam Şâfiî'nin sünneti Kur'ân'la eş değer gördüğünü belirtmektedir. O, konuyla ilgili düşüncesini şöyle ifade eder:

“Mademki hikmet Kur'ân'ın ifadesiyle Allah'ın tarafından indirilmiş veya Resûle Onun tarafından verilmiş ve bu konuda Kur'ân'ın payı ne ise onun da payı aynıdır, o halde hikmetin müradifi olan sünnet de onun gibi Allah tarafından indirilmiştir veya verilmiştir. Gerçek şu ki, *er-Risâle* kitabının özü, teşride kaynak olarak gösterilmesidir. *Er-Risâle*'de söylenenlerin özü budur. Tarâbîşî, tezini ispat etmek için Şâfiî'den şu paragrafı nakletmektedir: “Resûl'ün sünneti Allah'ın kitabında okunan bir nass veya kitapta okunmayan bir nass olup bir farzın beyanı olduktan sonra aynı şeydir. Bu itibarla Allah'ın verdiği hükümle Resûl'ün verdiği hüküm aynıdır ve her halükârda uyulması gerekir.”⁵⁴

Tarâbîşî'nin konuyu açıklarken *تكريس السنة*/sünneti kutsama tamlamasını kullanması manidardır. Tarâbîşî, ayrıca İmam Şâfiî'nin Hz. Muhammed'in beşer yönünü ortadan kaldırmak için gayret gösterdiğini iddia etmektedir. Onun düşüncesine göre sünnet, Kur'ân'la aynileşmiş olup bunun baş müsebbibi de Şâfiî'dir.⁵⁵ Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin Hz. Peygamber'i beşer üstü bir varlık haline getirmek için uğraştığına dair iddiasına mesnet göstermemesi iddiayı ilmî dayanaktan yoksun kılmaktadır. Hâlbuki Şâfiî de dâhil hiçbir Müslüman Hz. Peygamber'i beşer üstü bir varlık olarak görmez. Zira bu durum İslâm anlayışında Hristiyanlığın da içine düştüğü açmazlık olarak telakki edilmiştir.

Tarâbîşî, Şâfiî'nin sünnete kazandırdığı itibar ve bağlayıcılık nedeniyle kendisine 'nâsirü's-sünne' payesinin verildiğini belirtmektedir. Ayrıca o, Şâfiî'nin sünneti Kur'ânlaştırdığını ve bu tavrının tepki ile karşılandığını da iddia etmektedir.⁵⁶ Ancak ona karşı çıkanın kim veya kimler olduğunu belirtmemektedir. Tarâbîşî'ye göre Şâfiî inandığı değerlere aykırı olarak ve hiçbir kurala bağlı kalmadan keyfi bir şekilde sahih hadisleri reddetmektedir ve bu da onun apaçık bir çelişki içerisinde olduğunu göstermektedir.⁵⁷

⁵⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 88.

⁵⁵ Tarâbîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına*, 264.

⁵⁶ Tarâbîşî, *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs*, 186.

⁵⁷ Tarâbîşî, *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs*, 187.

Tarâbişî'nin Şâfiî'nin sadece tezine aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiğini söylediği hadis şudur: "Benden size gelen şeyi Allah'ın Kitabı'na arz edin. Ona uygunsa, ben söylemişimdir; değilse, ben söylememişimdir."⁵⁸ Şâfiî'nin zayıflığına hükmettiği mezkûr hadis hakkında muhaddisler şu değerlendirmeyi yapmışlardır:

Bu hadisin birçok tariki bulunmaktadır. Tarikin birinde râvi sahabî Hz. Ali'dir. (ö. 40/661) Dârekutnî'nin (ö. 385/995) rivayetinde hadisin senedi şöyledir: Cebâre b. Muğlis > Ebû Bekir b. 'Ayyâş > 'Âsım b. Ebi'n-Nucûd > Zurr > Ali. Ona göre bu isnad zincirinde yer alan râvi Cebâre b. Muğlis zayıftır.⁵⁹ İkinci tarik Taberânî'nin el-Vadîn b. 'Atâ > Sâlim > babasından merfu olarak rivayet ettiği haberdur ki, hadis münekkitlerine göre, el-Vadîn b. 'Atâ leyyindir. Üçüncü tarik; Taberânî'nin (ö. 360/971) Yezîd b. Rabîa > Ebü'l-Eş'as > Sevbân'dan merfu olarak rivayet ettiği haberdur.⁶⁰ Buhârî (ö. 256/870), râvi Yezîd b. Rabîa hakkında onun münker rivayetlerde bulunduğunu söylemiştir.⁶¹ Dördüncü tarik ise, el-Herevî > Sâlih b. Mûsâ > Abdülazîz b. Refî' > Ebû Sâlih > Ebû Hüreyre şeklindedir. İsnad zincirinde yer alan râvi Sâlih b. Mûsâ, vâhidir. Nesâî (ö. 303/915) onun metruk olduğuna hükmetmiştir.⁶² Bir başka muhaddis de bu hadisin zındıklar tarafından uydurulduğunu ve bu rivayetin uydurma olduğunu ilk söyleyenin Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) olduğunu belirtmektedir.⁶³

Tarâbişî'nin hadislerin sıhhatine gölge düşürmeye çalışırken arz hadisini hüccet olarak kullanması ciddi bir çelişkidir. Ayrıca o, arz hadisini Kur'ânîyyunun uydurduğu konusunda zerre kadar kuşkusu olmadığını belir-

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, ed. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı (Beirut: Dâru Kuteybe, 1414), 1/111.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1424), 5/370.

⁶⁰ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 2/97.

⁶¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Haydarâbâd: Dâru'l-maârifî'l-Osmâniyye, ts.), 8/332.

⁶² Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 8/181.

⁶³ İbn Batta Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî - Rızâ b. Na'sân, *el-İbânetü'l-kübrâ* (Riyad: Dâru'r-Rave, 1415), 1/265.

tirken⁶⁴ de bir başka çelişki daha ortaya koymaktadır. Zira sadece Kur'ân'ı kaynak kabul edenlerin böyle bir hadis uydurarak yalan söylemiş olmaları Kur'ân'ın yalanı yasaklayan emirlerine aykırı davranmakla başka bir tenakuza daha neden olacaktır.⁶⁵

Burada irdelenmesi gereken asıl mesele, Şâfiî'nin sünneti Kur'ân'la eşit görüp görmediği hususudur. Şâfiî'ye göre tüm hadisler mutlak manada Kur'ân seviyesinde değildir. Sünnetten her hangi bir şeyin inkârı, Kur'ân'ın bir ayetinin inkârı gibi değildir. Sünnet/hadis Kur'ân'la çeliştiğinde Kur'ân esas alınır.⁶⁶ Aslında Şâfiî sünneti, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı anlaması olarak görmektedir.⁶⁷ Buradan hareketle Şâfiî'nin hadisleri Kur'ân'la aynı gördüğünü iddia etmenin haksızlık olduğu söylenebilir.

6. Tarâbîşî'nin Sahâbeyi Tenkit Etmesi⁶⁸

Sahâbenin hadis rivayetinin merkezinde olması müsellem bir husustur. Sahâbeye yöneltilen tenkitlerin, aslında hadis ve sünnete yönelik olduğundan daha ziyade bu noktada yoğunlaştığı görülür. Tarâbîşî, recm konusunda değerlendirmelerde bulunurken recmin varlığını kabul eden Şâfiî'yi tenkit sadedinde konuyla ilgisi olmamasına rağmen sözü Ebû Hüreyre'ye getirip şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Modern bazı çalışmaların sahâbî olup olmadığından şüphelendiği ve ashab arasında adına en çok hadis uydurulan kişi Ebû Hüreyre'dir."⁶⁹ Tarâbîşî'nin, Ebû Hüreyre'nin sahâbî oluşunu kuşku bulurken tabakat kitaplarında ve sahâbe için yapılan tüm tanımlarda Ebû Hüreyre'nin dâhil olmasını⁷⁰ görmezden gelmesi bu konuda da gereken hassasi-

⁶⁴ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 188.

⁶⁵ Ali b. İbrahim 'Acîn, *mine'l-Hertakati ile'l-Usûliyye* (Ammân: Darü'l-Eseriyye, 1440), 63.

⁶⁶ Menâfü'l-Hamd, *Min İslâmî'l-Kur'ân ilâ İslâmî'l-hadîs (Kırâatün nakdıyye fi kitâbi Cûrc Tarâbîşî)*, 28.

⁶⁷ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mukaddimetün fi Usûli't-Tefsir*, thk. Adnân Zurzûr (Dımaşk: Darü'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1392), 39.

⁶⁸ Bu başlığın doğrudan makalenin içeri ile ilgisi olmadığı düşünülebilir. Ancak Tarâbîşî'nin Şâfiî'yi ele aldığı bölümde konuya girmesi burada bu konuya yer vermemize neden olmuştur.

⁶⁹ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 317.

⁷⁰ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 1/7.

yeti göstermediğini ortaya koymaktadır. O, hadislerin hicri üçüncü asırdan itibaren hayli arttığını iddia etmektedir.⁷¹ Her ne kadar Tarâbîşî'nin kullandığı bu ifadeler hadis ilminin usulünü bilmeyenler açısından etkileyici görünse de bu tez de hakikati yansıtmaktan uzaktır. Zira hadis usul ilminde rivayetler, isnadın sayısına bağlı olarak müstakil birer hadis olarak değerlendirilmektedir. Müslüman bilginler, bu ithamların vahim sonuçlarını düşünerek Ebû Hüreyre'nin hedefe konulmasının, Hz. Peygamber'in hedefe konulmasıyla eş değer olduğu kanaatini dile getirmişlerdir.⁷²

Tarâbîşî'nin hicri üçüncü asırda hadislerin hızlı bir şekilde tedavüle sokulduğu şeklindeki iddiası ve özellikle Ebû Hüreyre'nin hadis ürettiğine yönelik tezi asla gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Ebû Hüreyre'nin Tarâbîşî'nin aksine (8740) rivayetlerinin sayısı hakkında âlimlerin farklı değerlendirmeleri bulunmakla birlikte genel kabule göre; mükerrerlerle birlikte 3848, tekrarsız olarak ise 1579'dur.⁷³ Modern muhaddislerden biri olan Muhammed Ebû Şehbe (ö. 1403/1983), Ebû Hüreyre'nin kısa sürede bu kadar rivayet aktarmasını akla ve realiteye aykırı bulmaz. O, bu hususta Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayet etmesinde bir garabet olmadığına ve bu durumun gerek aklen gerekse âdeten ilk olarak yapılan bir şey olmadığına dikkat çeker. Bu bağlamda pek çok şahsın az zaman içerisinde çok şey öğrenebilmesine rağmen başkalarının birkaç katı zamanda aynı şeyleri öğrenemediğini belirtir. Ayrıca, yüksek bir zekâ, kendini ciddi bir şekilde ilme vermek ve dünyevi meşgalelerden kurtulma gibi hususların ilim tahsiline ve daha çok şey öğrenmeye yardımcı olduğunu ifade ederken günümüzde bile bazı öğrencilerin bir hocanın yanında kısa bir müddet kalarak onlardan ciltler dolusu kitap kaydettiklerini ve Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'tan ezberlediği hadislerden pek geri kalmayacak derecede sözlerini ezberlediklerinin görüldüğünü dile getirir. Yine bu bağlamda günümüz şartları ile Sahâbe döneminin şartları arasında çok farklılıklar olduğu gibi hayat şartları, istidat ve kendini bu işe adanma yönünden günümüz ilim talebeleri ile Ebû Hüreyre arasında büyük farklar bulunduğunu söyler.

⁷¹ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 263.

⁷² Zübeyri, "Min İslâmî'l-Kur'ân ilâ İslâmî'l-hadîs li Cûrc Tarâbîşî faslu'ş-Şâfiî tekrîsü's-sünne enmûzecen", 198.

⁷³ Zübeyri, "Min İslâmî'l-Kur'ân ilâ İslâmî'l-hadîs li Cûrc Tarâbîşî faslu'ş-Şâfiî tekrîsü's-sünne enmûzecen", 200.

Ebû Şehbe buna ilaveten Ebu Hureyre'den rivayet edilen 5374 hadisin birçoğunun iki ve üç satıra ulaşmadığının hatırda tutulması gerektiğine dikkate çekerken bunların tamamı bir araya getirildiğinde bir cilt kitabı geçmeyecek boyutta olması nedeniyle bu işte bir garabet olmadığını vurgular.⁷⁴

Burada Sahabî Ebû Hüreyre'nin vefat tarihi h. 57 yılına kadar hadis ilmi ile iştigal ettiğini vurgulamakta fayda vardır. Tarâbîşî'nin Ebû Hüreyre adına çokça hadis uydurulduğunu ve bununla da onun adaletine gölge düşürüldüğünü belirtmesi hakikat ile bağdaşmaz. Zira Hz. Ali adına da çokça rivayet uydurulduğu bilinen bir husustur. Bu durum Hz. Ali'nin rivayetlerini terk etmeyi gerektirmediği gibi Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini terk etmeyi de gerektirmez.⁷⁵

Tarâbîşî, tarihte en çok adına hadis uydurulan kişinin Ebû Hüreyre olduğunu ifade etmekle yetinmemekte, Şâfiî'yi de uydurma rivayetlerin kapısını ardına kadar açmakla suçlamaktadır.⁷⁶ Bunu ispat etmek için yeterince delil göstermesi gerekirken hiçbir örnek vermemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Özetle o, bu konuda şunları yazmaktadır: İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*sında hadis sayısı, beş yüz iken Şâfiî'nin müdahalesinden sonra hadislerde on sekiz kat artış olmuştur. Örneğin Buhârî ve Müslim'in eserinde sayı dokuz bini geçmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde ise hadisler çok hızlı artmış ve kırk bine ulaşmıştır.⁷⁷ Bu iddia, *el-Muvatta'*nın yazılma nedeni ile uygun düşmemektedir. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406), *el-Muvatta'*nın telif amacının; halkı İbn Abbas'ın ruhsatlarından ve İbn Ömer'in katılığından kurtaracak ve dini ihtilafı çözecek hukuk standardizasyonu sağlamak olduğunu söylemiştir.⁷⁸ Ayrıca Buhârî'nin eserinde tekrarsız hadis sayısının dört bin olduğu bilinen bir husustur. Tarâbîşî, hadislerin sadece isnad açısından değil, keyfiyet

⁷⁴ Muhammed Ebû Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, çev. Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 1/198.

⁷⁵ Zübeyrî, "Min İslâmî'l-Kur'ân ilâ İslâmî'l-hadîs li Cûrc Tarâbîşî faslu's-Şâfiî tekrîsü's-sünne enmûzecen", 201.

⁷⁶ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 342.

⁷⁷ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 342.

⁷⁸ Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408), 24.

olarak da artığını iddia etmekte⁷⁹ ancak bu iddiasını da destekleyecek kaynaklar sunmamaktadır.

Hadis usulünde kaynak olan kişi ile nakleden râviler arasına zaman gir-dikçe senet sayısının artmasıyla birlikte hadis sayısında da artış olacaktır. Me-tin aynı olmakla birlikte senedinde farklılık olması nedeniyle hadisin sayınsında da artış olmaktadır. Buradan hareketle Şafii'nin hadis uydurmaya neden olduğunu iddia etmek anlamsızdır. Zira Yahyâ b. Maîn'in bir hadisi otuz ve-cih ile cem etmedikçe onu anlamazdık⁸⁰ şeklindeki ifadesi de metin aynı ol-duğu halde senetlerdeki farklılığın hadislerdeki sayısal artışın nedeni olarak görülmesi gerektiğini açıklar niteliktedir. Bu bakımdan Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki hadis sayısının kırk bini bulmasının, metin açısından değil se-net itibarıyla olduğu dikkate alınmalıdır.⁸¹

7. Şafii'nin Sünnet İle Kur'an'ı Neshettiği İddiası

Nesh teorisi, naslar arasında cem ve telifin mümkün olmadığına başvuru-lan bir çözüm yöntemidir. Tarâbîşî bu konuya İmam Mâlik'in neshe olan yaklaşımını vererek giriş yapar ve neshe neden ihtiyaç duyulduğunu şöyle izah eder: "Neshetme silahı, çöküş devri adına hamleci adamların bayraklaştı-racağı dönemde Kur'an nassını desteklemek için değil, ancak yetersizliğini anlatmak, nefes alması için değil, kilitlemek ve boğmak için kullanılmıştır."⁸² Tarâbîşî'nin yanılışı, neshi müteahhirûn anlayışına göre değerlendirmesidir. Zira mutekaddimûna göre, nesh mutlakin takyidi, umumun tahsisi ve müc-melin tebyinidir.⁸³ Burada nesnel bakış açısından Tarâbîşî'nin her iki nesh anlayışını sunup daha sonra değerlendirme yapması beklenirdi.

Tarâbîşî, nesh faktörünü kabul eden Şafii'ye çok ağır ithamlarla yüklen-mektedir. Ona göre, Şafii Kur'an metni ile oynamak için zihnindeki من قومه

⁷⁹ Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 343.

⁸⁰ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî Ebû Ya'la el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2/595.

⁸¹ Hatice Mudâs, *Nakdu nazariyye ihtilâki'l-esânîd inde'l-haddâsiyyîn* (Hame: Câmîatü's-Şehîd, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 45.

⁸² Tarabîşî, *Kur'an İslam'ından Hadis İslam'ına*, 281.

⁸³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *Kitâbü'l-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubejde Meşhûr b. Hasan (Beyrut: Dâru İbn Affân, 1417), 3/344.

عفريت التلاعب بالنص القراني /şeytanî düzenbazlığını salıvermiştir.⁸⁴ Kitabı tercüme eden mütercimim ifrit kelimesini olduğu gibi vermesi okuyucunun zihninde yazara karşı olumsuz bir algıdan çekindiğinden midir bilemiyoruz. Tarâbîşî, Şâfiî'nin sünnetin Kur'ân'ı neshettiğini söylemekten imtina ettiğini, hatta Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle buna cesaret etmediğini söyler.⁸⁵ Tarâbîşî'nin başka yerlerde de yaptığı gibi kaynak göstermeden Ahmed b. Hanbel'in Şâfiî'yi cesaretsiz davranmakla itham ettiğini ileri sürmesi, kendisinin iddialarda bulunurken gerekli ilmî hassasiyeti göstermediğinin bir başka delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, Şâfiî'nin sünnetin Kur'ân'ı nesh edip etmediği meselesindeki tavrını "sünnet, Kur'ân'ı nesheder değil, sünnet ancak Kur'ân'a tâbidir." şeklinde eksik olarak aktarır.⁸⁶ Tarâbîşî, Şâfiî'nin bu değerlendirmesini, onun çelişkisini ortaya koymak için naklettiğini belirtir. Hâlbuki bu iddianın kendisi bir çelişki barındırmaktadır. Zira Tarâbîşî'nin aktarımına göre Şâfiî sünnetin Kur'ân'ı neshettiğine örnek olarak; "birinize ölüm geldiği zaman, eğer mal bırakıyorsa, ana babaya, yakınlara, uygun bir tarzda vasiyet etmesi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir borç olarak size farz kılındı"⁸⁷ ve "Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vasiyet etsinler. Eğer o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerden size bir günah yoktur. Allah azîzdir, hakîmdir"⁸⁸ ayetlerinin "vârise vasiyet yoktur" hadisiyle neshedildiğini beyan etmiştir.

Tarâbîşî burada Şâfiî'nin vasiyet hadisini mezkûr iki Kur'ân ayetinin neshine örnek gösterdiğini iddia eder. Hâlbuki Şâfiî vasiyet hadisinin değil, miras ayetinin vasiyet ayetini neshettiğini belirtmektedir. Şâfiî'ye göre ilgili hadis, miras ayetiyle vasiyet ayetinin neshedildiğinin beyanı niteliğindedir⁸⁹ yani Şâfiî ilgili hadisi, hadisin Kur'ân ayetlerini neshetmesinin örneği olarak değil, ayetin ayeti neshettiğini beyan eden bir hadis olması bağlamında nak-

⁸⁴ Tarabîşî, *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-Hadîs*, 208.

⁸⁵ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 281.

⁸⁶ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 281.

⁸⁷ el-Bakara, 2/180.

⁸⁸ el-Bakara, 2/240.

⁸⁹ Menâfü'l-Hamd, *Min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs (Kurâatün nakdiyye fi kitâbi Cûrc Tarâbîşî)*, 31.

letmiştir. Dolayısıyla Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin çelişkisi olarak gösterdiği husus, aslında Tarâbîşî'nin hatalı okuma yaptığını ortaya çıkarmaktadır.

Burada dikkat çeken bir başka husus da Tarâbîşî'nin, Şâfiî'yi bu hadisi megâzî ehlinen nakletmiş olmasından dolayı çelişki içinde görmesidir. Ona göre Şâfiî'nin bu hadisi megâzî ehlinen naklederek okuyucuları Hz. Peygamber'in hadislerini tedrisi esas alan ehl-i hadîse değil de hadis nakli işinde zayıf görülen megâzî ehline yönlendirmesi garip bir durumdur. Zira Tarâbîşî'ye göre ehli hadis, İbn İshâk ve Vakidî gibi megâzî âlimlerine itimat etmemiştir.⁹⁰ Burada Tarâbîşî'nin, megâzî ehlini sadece İbn İshâk ve Vakidî'den ibaret görmesi değerlendirmelerinin sorunsal kaynak boyutunu gösterir. Megâzî ehlinin isnada yeterince önem atfetmemelerinden dolayı Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin onlara itimat etmesini eleştirmesi de yerinde değildir. Zira megâzî ve siyer âlimlerinin ele aldıkları konular özellikle de Hz. Peygamber'in savaşları isnada ihtiyaç bırakmayacak kadar maruf ve meşhur konulardır.⁹¹ Bu nedenle literatürde megâzî âlimlerinin yaptıkları rivayetlerde isnada ehl-i hadîs kadar ihtimam göstermedikleri görülür. Şâfiî'nin söylediği "megâzî ilminde vukufiyyet sahibi olmak isteyen İbn İshâk'ın öğrencisi olmak zorundadır" sözü Şâfiî'nin bu hususta ona olan güvenini resmeder niteliktedir.⁹²

Tarâbîşî, Buhârî ve Müslim'in tahrir etmediği "vârise vasiyet yoktur" hadisini zayıf olarak değerlendirmektedir.⁹³ İbn Hacer (ö. 852/1449), Buhârî'nin mezkûr merfû' hadisi bab başlığı olarak kullandığını, ancak Buhârî'nin şartlarını taşımadığı için bu hadisi eserinde tahrir etmediğini ifade eder.⁹⁴ Buhârî'nin öğrendiği tüm sahih hadisleri eserine almadığı bilinen bir husustur. Tarâbîşî mezkûr hadisten hareketle Şâfiî'yi İbn İshâk'tan rivayet almakla tenkit ederken sünen müelliflerinin bu zattan rivayet almadıklarını söyleyerek

⁹⁰ Tarabîşî, *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-Hadîs*, 211.

⁹¹ Muntehâ bint Fahd Muğîre, "Kırâatün fî kitâb min İslâmi'l-Kur'ân", *Mecelletü'l-Kalem* 9/34 (Aralık 2022), 225.

⁹² Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 24/413.

⁹³ Tarabîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına*, 284.

⁹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddin el-Hatîb (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1379), 5/372.

tenkidini haklı gösteren bir gerekçe sunmaya çalışır.⁹⁵ Tarâbîşî'nin bu iddiasının da doğru olmadığı açıktır. Zira Ebû Dâvûd⁹⁶, Ahmed b. Hanbel⁹⁷ ve İbn Hibbân⁹⁸ gibi birçok muhaddisin İbn İshâk'tan rivayet aldıkları sabittir. Tarâbîşî'nin, İbn İshâk'ı cerh eden âlimlerin görüşüne yer verirken tadilini ifade eden âlimleri görmezden gelmesi ise ayrı bir tenakuz oluşturur.⁹⁹ Burada örnek kabilinden yalnızca Şu'be'nin İbn İshâk hakkında söylediğini zikretmek İbn İshâk üzerinden yapılan eleştirilerin geçersizliğinin anlaşılması bakımından yeterli olacaktır: "İbn İshâk hadis ilminde emirü'l-müminindir. Hadis metinlerini en iyi hıfz edenlerden biridir. Hakkında cerh ifadelerinin kullanılması, zayıf râvilerden tedliste bulunması nedeniyledir. Rivayetlerinde semâi beyan ettiğinde güvenilir olup rivayetleri ile ihticâc edilir."¹⁰⁰ Buradan hareketle Tarâbîşî'nin bu hadisi zayıf olarak nitelendirmesinin gerçeği yansıtmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu rivayetin birçok tarihinin olduğu da hadis âlimlerince bilinen bir husustur.¹⁰¹ Hatta ki bu rivayetin mütevâtir olduğuna dair kanaatler de belirtilmiştir.¹⁰²

Tarâbîşî'nin, vasiyet hadisi üzerinden hareketle Şâfiî'ye yönelttiği tenkitlerden biri de onun munkatî' rivayet ile ihticac etmiş olmasıdır. O, özetle şunları söylemektedir:

"Şâfiî, delil göstermedeki zayıf noktayı kavramış olacak ki, megâzî ehlinen naklettiğini hadis ehlinen onları güvenilir addeden kişilerden nakil yaparak desteklemek istemiştir. Süleyman b. Uyeyne üzerinden Süleyman el-

⁹⁵ Tarabîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 284.

⁹⁶ Bkz. Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Darü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430), "Kitabü'l-akdiyye", 10, Hadis No: 3591.

⁹⁷ Bkz. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), 23/270, Hadis No: 15026.

⁹⁸ Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 3/167, Hadis No: 885.

⁹⁹ Muğîre, "Kırâatün fi kitâb min İslâmî'l-Kur'ân", 228.

¹⁰⁰ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitabü's-Sikât*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sikâfiyye, 1408), 7/383-384.

¹⁰¹ Hadisin tarihleri için bkz. Muğîre, "Kırâatün fi kitâb min İslâmî'l-Kur'ân", 230.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdris Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*, ed. Şeref Hicâzî (Mısır: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, ts.), 168.

Ahvel'in Mücahit'ten yaptığı rivayette Allah Resulü'nün "vârise vasiyet yoktur" rivayetini kaydettiğini görüyoruz. Oysa bu hadis munkatıdır, yani senet zincirindeki râvi halkalarından biri kayıptır. Çünkü Mücahit b. Cabir Resulullah'la görüşmemiş bu nedenle sahabî değil tabiîndendir. Allah Resulü'nün ölümünden 90 küsur yıl sonra hicri 102 yılında ölmüştür."¹⁰³

Tarâbîşî burada Şâfiî'nin munkatı' haber ile ihticâc etmesini eleştirir. Ancak burada bir haberin megâzî âlimleri nezdinde meşhur olmasının rivayetin Şâfiî tarafından kabulü için yeterli olduğunun gözardı edilmemesi gerekir.

Tarâbîşî'ye göre Şâfiî sünnetin Kur'ân'ı neshettiğine "en azından ilke olarak" seslendirmiştir.¹⁰⁴ Hâlbuki Şâfiî'nin eserinde böyle bir ifade bulunmadığı gibi bunun tam da aksini dile getiren bir beyan bulunmaktadır. Şâfiî'nin nesh konusundaki ifadesi tam olarak şöyledir: "Allah, kitabın kitapla neshini, sünnetin ise kitabı neshetmeyeceğini ve sünnetin ancak kitaba tabi olduğunu beyan etmiştir."¹⁰⁵ Tarâbîşî'nin Şâfiî'ye eleştiriler yöneltirken eserinden paragraflar halinde nakillerde bulunduğu halde onun bu ifadesine bir bütün olarak yer verdiği görülmez. Bu durumun onun Şâfiî'yi sünneti Kur'ânlaştıran kişi olarak gösterme şeklindeki tezinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bu bağlamda sünnetin Kur'ân'ı neshettiğine işaret eden rivayetlerin, birkaç haberden ibaret olup ya tahsis ya da Kur'ânî bir delile dayandığına dair kanaatlere¹⁰⁶ de işaret etmek yerinde olacaktır. Zerkeşî'nin (ö. 794/1392), sünnetin Kur'ân'ı nesh edeceğini söyleyenlerin bile aslında bunun nesih olmadığını, bilakis hükmün açıklaması olarak gördüklerini belirtmesini de bu kabilden değerlendirmek gerekir.¹⁰⁷ Bir bütün halinde bakıldığında Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin nesh teorisi ile ilgili olarak Şâfiî'nin ifade ve düşünceleriyle örtüşmeyen değerlendirmeler yaptığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

¹⁰³ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 286.

¹⁰⁴ Tarâbîşî, *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*, 282.

¹⁰⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 106.

¹⁰⁶ Muğire, "Kırâatün fi kitâb min İslâmî'l-Kur'ân", 224.

¹⁰⁷ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdur b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü't-Türâs, 1404), 2/43.

Çağdaş dönemde Hz. Peygamber'in hadisleri başta olmak üzere İslâmî mevzular üzerinde birçok çalışması olan Corc Tarâbîşî, *Kur'ân İslâm'ından Hadis İslâm'ına* adlı eserinde Tarâbîşî Müslümanların neden geriledikleri sorusuna cevap aramıştır. Eserinde bu soruya cevap ararken Müslümanların, dini Kur'ân İslâm'ından hadis İslâm'ına dönüştürdükleri ve bunda Şâfiî'nin de önemli bir rolü olduğu şeklindeki tezini Şâfiî'ye yönelik eleştiriler yöneltmek suretiyle ispatlamaya çalışmıştır.

O, Şâfiî'nin Kur'ân ve sünnetin dili olan Arapçaya mutlak emredici ve merkezi bir rol biçtiğini, Arapça ifadeler etrafında bir koruma kalkanı oluşturduğunu, fakat onun Kur'ân'da geçen hikmet kavramını sünnete müteradif göstermekle kendi kuralının dışına çıktığını savunmuştur. Buna karşılık Şâfiî'nin Arapçanın önemini vurgulamasının; onu kutsallaştırmak amacıyla değil, Kur'ân'ın dili olmasıyla hasebiyle ayetlerin doğru şekilde anlaşılması ve hüküm istinbatı için bu dilin itkân derecesinde öğrenilmesini elzem kabul etmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Ayrıca Kur'ân'da bir kısım ayetlerde geçen hikmet kelimesinin sünnete delalet ettiği yönündeki tevilin Şâfiî'den önce de dile getirildiğine Tarâbîşî'nin bizzat kendisi de eserinde belirtmiştir. Dolayısıyla onun Şâfiî'yi bu tevili normlaştıran kişi olmakla tenkit ettiği görülmüştür. Hâlbuki bir kısım ayetlerde geçen hikmet kelimesinin sünnete delalet etme ihtimalinin Tarâbîşî'nin iddia ettiği gibi imkânsız olmadığı ve bu hususun farklı âlim ve müfessirler tarafından da ortaya konulduğu görülmüştür. Yine bu bağlamda Tarâbîşî'nin iddia ettiği gibi Şâfiî'nin hikmet kavramının geçtiği diğer ayetleri gizlemediği, onun sadece Hz. Peygamber'e verilen hikmetin sünnet olduğuna delalet eden ayetlere dikkat çektiği anlaşılmıştır.

Tarâbîşî'nin Şâfiî'ye yönelttiği eleştirilerden bir diğeri, onun sünneti Kur'ân'la aynileştirdiği iddiası olmuştur. Hâlbuki Şâfiî sünneti Kur'ân'la aynileştirmek gibi bir ameliyede bulunmamış, bilakis *er-Risale* adlı eserinde sünneti Kur'ân'a tâbi olduğunu ifade etmiştir.

Tarâbîşî'nin Şâfiî'nin sünneti dinin kaynağı olarak görmesine dair eleştirisinin de yerinde olmadığı; hem Kur'ân'da Resule ittibai emreden ayetlerin mevcudiyeti, hem de erken dönemden itibaren tüm İslâmî fırkalarda sünnetin dinî referans kaynağı olarak kabul edilmiş olması gibi delillerle ortaya çıkmıştır. Tarâbîşî'nin hadislerin, özellikle de haber-i vâhidin dinin kaynağı olarak

kabul edilmesini Şâfiî ile başlatmasının da vakıya uygun olmadığı ve Şâfiî'nin haber-i vahide yüklediği misyonun tutarlık açısından bir sorun teşkil etmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Tarâbişî'nin, sahâbe-i kirâmı Kur'ân ehli olarak tavsif ederken sünneti aktarmadıkları gibi bir sonuca gitmiş olmasının bir çelişki oluşturduğu, sahâbenin tebliğ ettiği ve yaşadıkları İslâm'ın Kurân ve Hz. Peygamber'in sünnetinden neşet ettiği gerçeği ile ortaya çıkmıştır. Nitekim sahâbe de dâhil tüm Müslümanlar Kur'ân ehlidir ve Kur'ân ile sünnet birbirine alternatif değil, tarih boyunca birbirini tamamlayan bir bütünün iki parçası olarak kabul edilmiştir. Tarâbişî'nin, hadislerin zaman içerisinde aşırı bir artış gösterdiği ve bu minvalde Ebû Hüreyre adına çok sayıda hadis uydurulduğu şeklindeki düşüncesinin doğru olmadığı da Ebu Hureyre'den gelen rivayetlerin iddia edildiği kadar çok olmaması gerçeğiyle ortaya çıkmıştır.

Tarâbişî'nin Şâfiî'yi akli işlevsiz kılmakla itham etmesinin Şafii'nin bizzat kendi ifadeleri ile tezat arz ettiği görülmüştür. Nitekim Şâfiî dini yorumları aklın hakemliğine arz etmenin gerekliliğini savunmuştur. Şâfiî'nin istihsana karşı çıkmasının nedeninin de bu yöntemin keyfi yorumlara kapı aralayacağı kaygısını taşımasından olduğu anlaşılmıştır. Ancak ifade etmek gerekir ki her ne kadar Şâfiî belirttiği sebepten dolayı istihsana karşı çıkmışsa da kendisi de bizzat kullanmaktan imtina edememiştir.

Kaynakça

- Abdurrahman, Taha. *Fî Usûli'l-hivâir ve tecdîdü ilmi'l-keîm*. Beyrut: Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, 2000.
- 'Acîn, Ali b. İbrahim. *mine'l-Hertakati ile'l-Usûliyye*. Ammân: Darü'l-Eseriyye, 1440.
- Ahmed Kuşî, Abdürrahim. *Mevkifü'l-itticâhi'l-hudâsî mine'l-İmam eş-Şâfiî*. Cidde: Merkezü't-Ta'sîl, 1437.
- Arberry, A. J. *British Orientalists*. London: William Collins, 1943.
- Arslan, Gıyasettin. "İmam Şafii'nin Hikmet Teorisi". *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003), 444-453.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1414.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-. *Menâkibu's-Şâfiî li'l-Beyhakî*. ed. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu Dari't-Türâs, 1390.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarâbâd: Dârü'l-maârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Dakr, Abdülganî. *el-İmâmü's-Şâfiî fakîhü's-sünneti'l-ekber*. Dımaşk: Darü'l-Kalem, 1417.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli. Beyrut: Darü'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafası*. çev. Mehmed Görmez - M. Emin Özafşar. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- Ebû Ya'la el-Halîlî, Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvînî. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdris. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Ertaş, Hikmetullah. "Min İslâmî'l-Kur'ân'î İlä İslâmî'l-Hadîs Eseri Bağlamında Georghe Tarâbîşî'nin (Ö. 2016) Sünnet Eksenli Tenkitleri". *İlahiyat Araştırmaları*. ed. Münir Yıldırım. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Hansu, Hüseyin. "Şâfiî'nin Hadis Anlayışının Mu'tezile Üzerindeki Etkisi". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kışkacında İmam Şâfiî*. 145-159. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hindî, Abdülhamid el-Ferâhî. *Müfredâtü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî - Rızâ b. Na'sân. *el-İbânetü'l-kübrâ*. Riyad: Dârü'r-Rave, 1415.

- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Âdâbü's-Şâfi'î ve menâkıbuhu*. thk. Abdülğani Abdülhâlık. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddin el-Hatîb. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tevâlî't-Te'sis Li Maâli Muhammed Bin İdris*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitabü's-Sikât*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sikâfiyye, 1408.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ. Mukaddimetün fî Usûli't-Tefsir*. thk. Adnân Zurzûr. Dımaşk: Darü'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1392.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, ts.

- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2020.
- Küçükosman, Hasan. "Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Hadîs'e Yaklaşımı". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (30 Haziran 2022), 67-89.
- Liv, Cemil. *Fıkhın Kaynaklarına ve Fıkıh Mezheplerine Oryantalist Yaklaşım; George Tarabişi Örneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Menâfî'l-Hamd. *Min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs (Kırâatün nakdiyye fî kitâbi Cûrc Tarâbişi)*. Katar: Merkezü Harmûn, 1439.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Mudâs, Hatice. *Nakdu nazariyye ihtilâki'l-esânîd inde'l-haddâsiyyîn*. Hame: Câmîatü's-Şehîd, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Muğîre, Müntehâ bint Fahd. "Kırâatün fî kitâb min İslâmi'l-Kur'ân". *Mecelle-tü'l-Kalem* 9/34 (Aralık 2022), 215-242.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Pekcan, Ali. "Şâfiî İstihsan Yapmış mıydı?" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/2 (01 Nisan 2003), 145-172.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü'l-Mustafa el-Bâbî, 1357.

- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *Kitâbü'l-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan. Beyrut: Dâru İbn Affân, 1417.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Tarabîşî, Corc. *Kur'ân İslam'ından Hadis İslam'ına*. çev. İbrahim Sarmuş. İstanbul: Kuram Yayınları, 2019.
- Tarâbîşî, Corc. *min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs*. Beyrut: Darü's-Sakî, 1431.
- Waardenburg, Jacques. "Louis Massignon (1883-1962) as a Student of Islam". *Die Welt des Islams* 45/3 (2005), 312-342.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü't-Türâs, 1404.
- Zübeyrî, Hanan bint Abdullah. "Min İslâmi'l-Kur'ân ilâ İslâmi'l-hadîs li Cûrc Tarâbîşî faslu's-Şâfîi tekrisü's-sünne enmûzecen". *Mecelletü'l-Kalem* 9/34 (Aralık 2022), 186-214.
- "George Tarabishi - Philosophers of the Arabs". Erişim 08 Mart 2024. <http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporary-names/Tarabishi/Tarabishi.htm>
- "Georges Tarabichi". *Wikipedia*, 17 Mart 2023. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Georges_Tarabichi&oldid=1145143872
- "Icon of Arab Secularism Dies, Age 77". 17 Mart 2016. Erişim 08 Mart 2024. <https://gulfnews.com/world/mena/icon-of-arab-secularism-dies-age-77-1.1692338>
- Ahram Online. "Iconic Arab thinker Georges Tarabichi dies at 77 - Books". Erişim 08 Mart 2024. <https://english.ahram.org.eg/News/193152.aspx>



Düzeltilme / Erratum

Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarın (Özkan Şimşek*) talepleri üzerine;

Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi'nin 2019 yılı 5. Cilt 2. sayısında yayımlanan "Nass ile Tayin Fikrine Mu'tezilî Bir Eleştiri: Ebû Tâhir Rüknuddin et-Tureysî Örneği /A Mu'tazilite Critique of "Ta'yēn by Nass": The Case of Rukn al-Dīn AbuTâhir al- Turaythūthī" adlı makalede yazarın bilgilerinde yanlışlık yapıldığı fark edilmiştir. Makalenin kapak sayfasında bulunan yazarın kurum bilgilerinin yer aldığı alandaki hatalı ifadelerin düzeltilmiş hali aşağıda sunulmuştur.

Düzeltilme:

Özkan Şimşek

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı

Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam

İstanbul, Turkey

zkansimsek@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6688-9143

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı / Ph.D. Student, Istanbul University Institute of Social Sciences The Department of the Basic Islamic Sciences, Kalam İstanbul, Turkey zkansimsek@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-6688-9143

Düzeltilme / Erratum

Dergimizde daha önce makalesi yayımlanmış yazarın (Hasan Hüseyin Havuz*) talepleri üzerine;

Tasavvur-Tekirdağ İlahiyat Dergisi'nin 2023 yılı 9. Cilt 2. sayısında yayımlanan "Ku'ran Okuma Dersinin Meâl Merkezli Yapılması Meselesi: Müfredat İncelemesi *The Issue of Making the Qur'ân Recitation Course Based on Meaning/Maal: Curriculum Examine*" adlı makalede (DOI: 10.47424/tasavvur.134713) daha önce gönderilen nüshalarında etik beyana yer verilmiştir. Ancak son kontrollerde sehven silindiği görülmüştür. Makalenin 1166. sayfasında Öz başlığına dipnot düşülerek eklenmesi gereken etik beyan bilgileri aşağıda sunulmuştur.

Düzeltilme:

Etik Beyan: "Bu makale, 2023 yılı Ekim ayında "Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri" sempozyumunda sözlü olarak sunulan, özet metni yayımlanan ancak tam metni yayımlanmayan "Kur'an'ın Anlaşılmasının Gerekliliği Bağlamında Kur'an Okuma Dersinin Meal Merkezli Yapılması ve Değerlendirilmesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir."

* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kur'an-I Kerim Okuma ve Kıraat İlmî ABD, Assistant Professor, Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'an Recitation and Qir'ât Science [hhavuzl@aku.edu.tr](mailto:havuzl@aku.edu.tr) ORCID: 0000-0003-4388-9383

Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

1. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
2. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 31 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 01 Nisan, Aralık sayısı için 01 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
3. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 150 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu'na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 31th of December). Deadline to send articles for the June issue is 01th of April, and for the December issue the deadline is 01th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 150 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 150 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>