



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI / ISSUE 1 - CİLT / VOLUME 29



ISSN: 1304-639X



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

**Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Firat University Journal Of The Faculty Of Theology**

e-ISSN 2757-5616

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024)

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Firat University Journal Of The Faculty Of Theology is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (550-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain an English title, abstract (550-600 words), keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Authors publishing with Firat University Journal Of The Faculty Of Theology retain the copyright to their work but the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin tüm giderleri Fırat Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Firat University Journal Of The Faculty Of Theology are covered by the Firat University Journal Of The Faculty Of Theology. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

**Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,**

TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier

EBSCO-Academic Search Ultimate

EBSCO-Academic Search Main Edition

EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)

ERIH PLUS

DOAJ: Directory of Open Access Journals

ProQuest I Ulrich's Periodicals Directori

Atla Religion Database

İndeksleri tarafından taranmaktadır.

**Firat University Journal of Theology Faculty is indexed in**

TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier  
EBSCO-Academic Search Ultimate  
EBSCO-Academic Search Main Edition  
EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)  
ERIH PLUS  
DOAJ: Directory of Open Access Journals  
ProQuest I Ulrich's Periodicals Directori  
Atla Religion Database  
international indexes.

**EDİTÖRYAL İLETİŞİM/ EDITORIAL CONTACT**

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23200, Merkez/Elazığ  
Fırat University Faculty of Theology, 23200, Merkez/Elazığ  
e-mail: [ilahiyatdergisi@firat.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@firat.edu.tr) Tel: +90 424 237 00 00

**KAPSAM | SCOPE**

Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dini Araştırmaları| Social and Human Sciences, Religious Studies

**PERİYOT | PERIOD**

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) | Biannually (30 June & 31 December)

**YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION**

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

**YAYINCI / PUBLISHER**

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 23200, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Elazig, 23200, Turkey

**SAHİBİ / OWNER**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[vozdemir@firat.edu.tr](mailto:vozdemir@firat.edu.tr)

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

Dr. Öğr. Üyesi Emine ERDOĞAN MARSAK  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[emineerdogan@firat.edu.tr](mailto:emineerdogan@firat.edu.tr)

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Ekrem YÜCEL  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[ekremyucel@firat.edu.tr](mailto:ekremyucel@firat.edu.tr)

**EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS**

**Arş. Gör. Ersin AKDAĞ**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eakdag@firat.edu.tr](mailto:eakdag@firat.edu.tr)

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

**ÖN KONTROL EDİTÖRÜ / PREVIEW EDITOR**

**Arş. Gör. Ersin AKDAĞ**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eakdag@firat.edu.tr](mailto:eakdag@firat.edu.tr)

**ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR**

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

**DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR**

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

## DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

### İngilizce/ English

Öğr. Gör. Mustafa Çağrı GÜNDAY  
Fırat University, School of Foreign Languages,  
Department of Basic English,  
Elazig, Turkey  
[mcgunday@firat.edu.tr](mailto:mcgunday@firat.edu.tr)

### Arapça/ Arabic

Dr. Öğr. Gör. Eassa ABRAHEM  
Fırat University, Faculty of Theology, Department  
of Basic Islamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eabraham@firat.edu.tr](mailto:eabraham@firat.edu.tr)

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

### Prof. Dr. İhsan SOYSALDI

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[isoysaldi@firat.edu.tr](mailto:isoysaldi@firat.edu.tr)

### Doç. Dr. Davut AĞBAL

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Amasya University, Faculty of Theology  
Amasya, Turkey  
[davut.agbal@amasya.edu.tr](mailto:davut.agbal@amasya.edu.tr)

### Doç. Dr. Sıtkı NAZİK

İslam Tarihi ve Sanatları Bilimleri / Islamic  
History and Arts Sciences  
Amasya University, Faculty of Theology  
Amasya, Turkey  
[s.nazik@amasya.edu.tr](mailto:s.nazik@amasya.edu.tr)

### Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[hkaratash@firat.edu.tr](mailto:hkaratash@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[rkavak@firat.edu.tr](mailto:rkavak@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK

İslam Tarihi ve Sanatları Bilimleri / Islamic  
History and Arts Sciences,  
Fırat University, Faculty of Theology,  
Elazig, Turkey  
[hozturk@firat.edu.tr](mailto:hozturk@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARITEPE

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[esaritepe@firat.edu.tr](mailto:esaritepe@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[zasurmeli@firat.edu.tr](mailto:zasurmeli@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖZASMA

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Giresun University, Faculty of Theology  
Giresun, Turkey  
[halil.ibrahim@giresun.edu.tr](mailto:halil.ibrahim@giresun.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Esra GÜLENGÜL

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[egulengul@firat.edu.tr](mailto:egulengul@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[muratgokalp@firat.edu.tr](mailto:muratgokalp@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Bilecik University, Faculty of Theology  
Bilecik, Turkey  
[irfan.kaya@bilecik.edu.tr](mailto:irfan.kaya@bilecik.edu.tr)

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. İskender OYMAK**  
Philosophy And Religious Sciences  
Firat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[ioymak@firat.edu.tr](mailto:ioymak@firat.edu.tr)

**Prof. Dr. Veli ATMACA**  
Basic Islamic Sciences  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of  
Theology  
Burdur, Turkey  
[vatmaca@mehmetakif.edu.tr](mailto:vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

**Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR**  
Basic Islamic Sciences  
Firat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[vozdemir@firat.edu.tr](mailto:vozdemir@firat.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
History of Islamic Sects  
Kastamonu University, Faculty Of Theology  
Kastamonu, Turkey  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammed ESVED**  
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in  
Dammam, Department of Islamic Studies ,  
Saudi Arabia  
[Maswad@iau.edu.sa](mailto:Maswad@iau.edu.sa)

**Doç. Dr. Ekrem YÜCEL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[ekremyucel@firat.edu.tr](mailto:ekremyucel@firat.edu.tr)

**Doç. Dr. Hüsametdin KARATAŞ**  
Philosophy And Religious Sciences  
Firat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[hkaratash@firat.edu.tr](mailto:hkaratash@firat.edu.tr)

**Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM**  
Chadli Bin Jadid University,  
Faculty of Social and Human Sciences  
Al-Tarf , Algeria  
[bellkar23@yahoo.com](mailto:bellkar23@yahoo.com)

**Doç. Dr. Thamer HATAMLEH**  
Bingöl University, Faculty Of Theology  
Bingöl, Turkey  
[samirhatemle@gmail.com](mailto:samirhatemle@gmail.com)

**Dr. Abderrahman ETHMANE**  
UNİVERSİTY OF MALAYA  
Moritanya

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Adem TUTAR**  
Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of  
Theology  
Osmaniye/ Turkey  
[ademtutar@osmaniye.edu.tr](mailto:ademtutar@osmaniye.edu.tr)

**Prof. Dr. Kamil ÇAKIN**  
Ankara University, Faculty of Divinity  
Ankara/ Turkey  
[kmlckn@hotmail.com](mailto:kmlckn@hotmail.com)

**Prof. Dr. Veli ATMACA**  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of  
Theology  
Basic Islamic Sciences  
Burdur, Turkey  
[vatmaca@mehmetakif.edu.tr](mailto:vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

**Prof. Dr. Ömer DÜMLÜ**  
Dokuz Eylül University, Basic Islamic Sciences  
Izmir, Turkey  
[omer.dumlu@ege.edu.tr](mailto:omer.dumlu@ege.edu.tr)

**Dr. Abderrahman ETHMANE**  
UNİVERSİTY OF MALAYA  
Moritanya

**Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL**  
Ankara University, Faculty Of Theology  
Department Of Basic Islamic Sciences  
Ankara, Turkey  
[unal@divinity.ankara.edu.tr](mailto:unal@divinity.ankara.edu.tr)

**Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU**  
Istanbul 29 Mayıs University

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
Kastamonu University, Faculty Of Theology

Faculty Of Theology  
Istanbul,Turkey  
[abardakoglu@29mayis.edu.tr](mailto:abardakoglu@29mayis.edu.tr)

**Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ**  
Marmara University, Faculty Of Theology,  
Istanbul,Turkey  
[sarpagus@marmara.edu.tr](mailto:sarpagus@marmara.edu.tr)

**Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM**  
Chadli Bin Jadid University  
Faculty of Social and Human Sciences  
Al-Tarf , Algeria  
[bellkar23@yahoo.com](mailto:bellkar23@yahoo.com)

**Doç. Dr. Thamer HATAMLEH**  
Bingol University, Faculty Of Theology  
Bingol,Turkey  
[samirhatemle@gmail.com](mailto:samirhatemle@gmail.com)

History of Islamic Sects  
Kastamonu, Turkey  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet DAĞ**  
Ataturk University, Faculty Of Theology,  
Erzurum,Turkey  
[mehmet.dag@atauni.edu.tr](mailto:mehmet.dag@atauni.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammet TASA**  
Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu  
Faculty Of Theology  
Konya,Turkey  
[mtasa@erbakan.edu.tr](mailto:mtasa@erbakan.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammed ESVED**  
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in  
Dammam Department of Islamic Studies ,  
Saudi Arabia  
[Maswad@iau.edu.sa](mailto:Maswad@iau.edu.sa)

#### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers, Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

#### **Ali Hatalmış**

Emevî Halifesi Yezîd b. Abdülmelik'in Devlet Yönetimine Müdahil İki Cârîyesi: Sellâme ve Hâbâbe

Umayyad Caliph Yazîd Ibn 'Abd Al-Malik's Two Concubines Involved in State Administration: Sallâma and Habâbah.....1-20

#### **Gülhan Türk**

Kur'an Çerçevesinde Zıtlık (التضاد) İlişkileri

Antonymy Relationships in the Framework of the Qur'an.....21-32

#### **Musa Erkaya, Mustafa Beyaz**

Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirinde Rivâyet Kullanımı (Secde Sûresi Örneği)

The Use of Narration in Baghawi Commentary Titled Maâlim at-Tanzîl (Example of Surah al-Sajdah).....33-49

#### **Recep Özdemir**

el-Bâcî'nin Usûl Anlayışında Sünnetin Yeri

The Place Of Sunnah In Al-Baji's Fıqh Methodology.....51-69

#### **Abdulsamet Demirbağ**

Hiz. Peygamber'e Yazılan Manzum Bir Arzuhâl Üzerine

On a Poetic Arzuhâl (Petition) Written to the Prophet Mohammad.....71-84

#### **Eassa Abraham, Khaoula ez-Zalzouli**

Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretme Yöntemlerinde Okumanın Rolü

القراءة ومناهج تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها

Reading and Curricula for Teaching Arabic to non-Native Speakers.....85-94

#### **Kadir Erbil**

Endülüs Zîrîlerinin Lideri Bâdîs b. Habbûs Kişiliği ve Mücadelesi

The Personality and Struggle of Bâdîs b. Habbûs, the Leader of the Zirid Dynasty in al-Andalus.....95-112

#### **Mehmet Mustafa Erkal, Adem Çetin**

Bir Söz, Bir Sembol ve Bir Yemek: Ahit

A Promise, A Symbol and A Meal: Covenant.....113-123

#### **Melahat Beki**

Sadreddin Konevî'ye Göre "Allah" İsmi ve Sırları

The Name "Allah" and Its Secrets According to Sadreddin Konevî.....125-134



**Muhammed Raşid Elömer**

İslami Devletin Özellikleri -Etimolojik Bir Araştırma-

معالم الدولة في الإسلام-دراسة تأصيلية-

Features of the Islamic State - A Fundamental Study-.....135-152

**Cafer Eren**

Kur'an'da Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri

The Common Characteristics of Those Who Support the Prophets in the

Qur'an.....153-173

**Fatma Nur Yılmaz**

Maneviyat Eğitimi (Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme)

Spiritual Education (A Religious, Spiritual, Sufi, Psychological and Pedagogical Evaluation that Opens Ways to Spiritual Strengthening).....173-177

**Mehmet Emin Altın, Mehmet Kubat**

Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplerin Temel Görüşleri İle İlgili Bilgi Düzeylerinin Farklı Değişkenler Bakımından Değerlendirilmesi

Evaluation of The Knowledge Levels of Religious Officials About The Basic Opinions of The Religious Sects in Terms of Different Variables.....179-199

## **EDİTÖRDEN**

Değerli okuyucularımız;

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin Haziran sayısını yayımlamış bulunmaktayız. TR DİZİN, ERIH PLUS, DOAJ, EBSCO, ATLA RELIGION DATABASE gibi hem ulusal hem de uluslararası indexler tarafından taranan dergimiz, bilimsel kriterlerinden ve yayın ilkelerinden taviz vermeden yoluna devam etmektedir. Dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu dönemde dergimize din bilimlerinin farklı alanlarından çok sayıda araştırma makaleleri gelmiştir. Dergimize gönderilen makalelerin benzerlik oranı, yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu gibi açılardan ön kontrolü yapıldıktan sonra ilgili alan editörleri tarafından incelenmiş ve akabinde çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirilmesinden geçirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler ve yayın kurulu kararları sonucunda ikisi Arapça ve on bir tanesi Türkçe olmak üzere toplamda 13 makale yayınlanmıştır.

Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen yazarlarımıza, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize, büyük bir özveriyle çalışan editöryal ekibimize, yayın ve danışma kurullarında yer alan hocalarımıza ve ayrıca dergimizin daha iyi hale gelmesi için destekleriyle her zaman yanımızda olan Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanımıza çok teşekkür ediyoruz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

**DOÇ. DR. EKREM YÜCEL**

**BAŞ EDITÖR**



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 1-20

**Emevî Halifesi Yezîd b. Abdülmelik'in Devlet Yönetimine Müdahil İki Cârîyesi:  
Sellâme ve Hâbâbe**  
Umayyad Caliph Yazîd Ibn 'Abd Al-Malik's Two Concubines Involved in State  
Administration: Sallâma and Habâbah

**Ali HATALMIŞ**

Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Islamic  
History, Adana / Türkiye  
[ahatalmis@cu.edu.tr](mailto:ahatalmis@cu.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-11689-4809>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart/March 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

**Atıf / Cite as**

Hatalmış, Ali. "Emevî Halifesi Yezîd b. Abdülmelik'in Devlet Yönetimine Müdahil İki Cârîyesi: Sellâme ve Hâbâbe". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 1-20 .

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1453114>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Hatalmış).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

## **Umayyad Caliph Yazīd Ibn 'Abd Al-Malik's Two Concubines Involved in State Administration: Sallāma and Habābah**

**Abstract:** The Umayyads (41-132/661-750) were the first Muslim dynastic state established in Damascus after the Rasheedun Caliphs. The Umayyads' transformation of the caliphate into a sultanate, their tribalist and discriminatory approaches, as well as the exaggerated palace life and entertainment of some caliphs have been the subject of criticism. Among the Umayyad caliphs, Yazīd II (101-105/720-724) was remembered for his drinking parties and love affairs with his concubines, and his fondness for entertainment to the degree of debauchery was described. The night life of the caliph in question with his concubines named Sallāma and Habābah and his inclusion of them in the administration did not escape attention.

It is known that the Umayyads had some problems in their relations with the new non-Arab Muslims (mawālī). Yazīd II's elder brother, al-Maslama Ībn 'Abd al-Malik, was prevented on the grounds that his mother was a mawālī, although he was known to be the most worthy candidate for the caliphate among his brothers. Yazīd II, on the other hand, was appointed as the heir apparent with the advantage of being a member of the dynasty on his mother's side and then he was brought to the caliphate.

After 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, who was recognised as the 'Fifth Rasheedun Caliph' thanks to his piety and effective administrative skills, Yazīd II, who had a completely opposite character and administrative understanding, was brought to the caliphate. Although he imitated 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz in the first days of his caliphate, this situation did not last long. Soon after, he came under the influence of his favourites named Sallāma and Habāba and started to govern the state under the influence of these two names. It has also been stated that he jeopardised the future of the state and the dynasty with his arbitrary practices and debauched life.

The sources give limited information about the lives of Sallāma and Habābah. Sallāma was born in Mecca as the child of a family whose parents were slaves (muwellada). It is narrated that she memorised almost all poetry and song lyrics from the Jahiliyyah period until the time she lived, and that she was extremely knowledgeable in the al-Qur'ān al-Karīm, hadiths and religious sciences. But with her mesmerising voice and physical beauty, she became famous as a singing courtesan. She gained her real fame when she met Yazid ibn 'Abd al-Malik and became a part of the palace life. After Yazid II became the caliph, she rose in the palace and started to have a say in the state administration. It has been stated that Habābah was not inferior to Sallāma with her physical beauty, superior performance in singing, knowledge and manners, and even more advanced. As a matter of fact, Yazīd II was enamoured of her at first sight and wanted her very much, but his brother Caliph Sulaymān prevented him. Henceforth Yazīd II seated these two combines on his right and left in his palace and did not leave them until his death.

Sallāma was an extremely intelligent, knowledgeable and beautiful woman who could be called Yazīd II's first love. She almost ruled the state by using the affection and trust that the caliph cherished for her. So much so that the highest bureaucrats of the state could only be appointed with her approval. With her beauty, voice, and sharp intelligence, Habābah also enchanted the caliph, and her intervention in the state administration cost the caliph his life. Yazīd II was very saddened by the sudden death of Habābah during an entertainment party. His body was kept waiting for days and could only be buried after the warning of the caliph's elder brother al-Maslama. The caliph, who knew the cause of her death from himself, never left her grave day or night. Weeks after the burial, he had her grave opened, embraced and kissed her decomposed corpse, lamented, and it was recorded that he died of grief. This situation, which cost the caliph his life, was expressed as 'lovesickness'.

This information and details are mentioned in Islamic historical sources. In this study, by using classical (Arabic) sources, two of the women who we think were influential on politics are introduced. Thus, we have contributed to the discussions on the presence and role of women in state administration in an early period of Islamic history. In this study, the portraits of two women, Habāba and Sallāma, who we think were involved in politics during the Umayyad period, albeit limited to the reign of Yazīd II, are given. While their short biographies are discussed, the status of women in the Umayyads, palace life and entertainments are touched upon. Again, the concepts of concubine and qayna (singing concubine) and umm al-walad, which express their art and social status in the person of these two concubines are explained.

**Keywords:** Umayyads, Yazīd II, Habābah, Sallāma, Intervener in the Administration, Concubine/Umm al-Walad.

### **Emevî Halifesi Yezîd b. Abdülmelik'in Devlet Yönetimine Müdahil İki Câriyesi: Sellâme ve Hâbâbe**

**Öz:** Emevîler (41-132/661-750), Raşit halifeler sonrasında Şam'da kurulan ilk Müslüman hanedan devletidir. Emevîlerin halifeliği saltanata dönüştürmeleri, kabileci ve ayrımcı yaklaşımları yanında bazı halifelerin abartılı saray hayatı ve eğlenceleri eleştiri konusu olmuştur. Emevî halifeleri içinde II. Yezîd'in (101-105/720-724) adı içki meclisleri ve câriyeleriyle yaşadığı aşklarla anılmış ve sefihlik derecesinde eğlenceye düşkünlüğü anlatılmıştır. Söz konusu halifenin Sellâme ve Hâbâbe isimli câriyeleriyle yaşadığı gece hayatı ve onları yönetime dâhil etmesi dikkatlerden kaçmamıştır.

Emevîlerin Arap kökenli olmayan yeni Müslümanlarla (mevâlî) ilişkilerinde birtakım sorunlar yaşadığı bilinmektedir. II. Yezîd'in ağabeyi Mesleme b. Abdülmelik, kardeşleri arasında halifeliğe en lâyık aday olduğu bilinmesine rağmen annesinin mevâliden olduğu gerekçesiyle engellenmiştir. II. Yezîd ise anne tarafından hanedan üyesi olmasının da avantajıyla vâli tayin edilmiş ve sonrasında da halifeliğe getirilmiştir.

Dindarlığı ve etkin yönetim becerisi sayesinde 'Beşinci Raşit Halife' olarak kabul gören Ömer b. Abdülaziz'den sonra onun tam zıddı bir karakter ve yönetim anlayışına sahip II. Yezîd halifeliğe getirilmiştir. Halifeliğinin ilk günlerinde Ömer b. Abdülaziz'i taklit etmesine rağmen bu durum uzun sürmemiştir. Kısa süre sonra Sellâme ve Hâbâbe isimli gözdelelerinin etkisi altına girerek devleti bu iki ismin tesiri altında idare etmeye başlamıştır. Onun keyfi uygulamaları ve sefih derecesine varan yaşantısıyla devletini ve hanedanın geleceğini tehlikeye attığı da ifade edilmiştir.

Kaynaklarda Sellâme ve Hâbâbe'nin hayatı hakkında sınırlı bilgiler verilmektedir. Sellâme, ana-baba köle bir ailenin çocuğu (müvellede) olarak Mekke'de dünyaya gelmiştir. Onun Cahiliye devrinden yaşadığı zamana kadar neredeyse tüm şiir ve şarkı sözlerini ezberlediği, Kur'ân-ı Kerim, hadisler ve dini ilimlerde son derece bilgili olduğu anlatılmıştır. Ama büyüleyici sesi ve fiziki güzelliğiyle şarkıcı câriye olarak ün salmıştır. Asıl ününü, Yezîd b. Abdülmelik ile tanışıp saray hayatına dâhil olmasıyla birlikte elde etmiştir. II. Yezîd'in halife olmasıyla birlikte sarayda yükselmiş ve devlet yönetiminde söz söylemeye başlamıştır. Hâbâbe'nin de fiziki güzellik, şarkı söylemedeki üstün performans, bilgisi ve görgüsüyle Sellâme'den geri kalmadığı hatta ileri olduğu ifade edilmiştir. Nitekim II. Yezîd ona ilk görüşte meftun olmuş ve onu çok istemişse de ağabeyi halife Süleyman ona engel olmuştur. Bundan böyle II. Yezîd, sarayında sağına ve soluna bu iki câriyeyi oturtmuş ve ölünceye kadar da onlardan ayrılmamıştır.

Sellâme, II. Yezîd'in ilk aşkı denilebilecek kadar son derece zeki, bilgili ve güzel bir kadındır. O, halifenin kendisine beslediği muhabbeti ve güveni kullanarak adeta devleti yönetmiştir. Öyle ki devletin en üst bürokratları ancak onun onayıyla atanabilmiştir. Hâbâbe de güzelliği, sesi ve keskin zekâsıyla halifeyi kendine meftun bırakmış, devlet yönetimine müdahil olması yanında halifenin hayatına mal olmuştur. II. Yezîd, bir eğlence partisi sırasında Hâbâbe'nin ani ölümüne çok üzülmüştür. Onun cenazesi günlerce bekletilmiş ve halifenin ağabeyi Mesleme'nin uyarısı üzerine

ancak defnedilebilmiştir. Onun ölüm sebebini kendinden bilen halife, onun mezarı başından gece gündüz hiç ayrılmamıştır. Definden haftalar sonra mezarını açtırmış, çürümüş cesedini kucaklayıp öperek ağıtlar yakmış ve kahrından öldüğü kaydedilmiştir. Halifenin hayatına mal olan bu durum “kara sevda” olarak ifade edilmiştir.

Bu bilgi ve ayrıntılar İslam tarihi kaynaklarında geçmektedir. Bu çalışmamızda klasik (Arapça) kaynakları kullanmak suretiyle siyaset üzerinde etkili olduğunu düşündüğümüz kadınlardan ikisi tanıtılmıştır. Böylece İslam tarihinin henüz erken sayılabilecek bir dönemde devlet yönetiminde kadınların varlığı ve rolü tartışmalarına bir nebze olsun katkı sunulmuştur. Bu çalışmada Emevîler döneminde II. Yezîd’in dönemiyle sınırlı da olsa siyasete müdahil olduğunu düşündüğümüz kadınlardan Hâbâbe ve Sellâme adlı iki kadının portreleri verilmiştir. Onların kısa biyografileri işlenirken de Emevîlerde kadının durumu, saray hayatı ve eğlencelerine temas edilmiştir. Yine bu iki câriyenin şahsında sanatlarını ve sosyal statülerini ifade eden câriye, kayne (şarkıcı câriye) ve ümmüveled kavramları açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Emevîler, II. Yezîd, Hâbâbe, Sellâme, Yönetime Müdahil, Câriye/Ümmüveled.

### Giriş

İslam tarihinde bazı Emevî halifeleri devlet yönetiminde keyfi birtakım icraatları ve kişisel yaşamlarında görülen aşırılıklarıyla anılmışlar ve eleştirilmişlerdir. Bazıları dinî emir ve yasakları açıktan ihlal ettikleri ve toplumu infiale sürükleyebilecek tarzda söz, tutum ve davranışlarda buldukları eleştirilerine konu olmuşlardır. Yezîd b. Abdülmelik de, içki ve eğlence düşkünlüğü ve şarkıcı câriyeleriyle yaşadıkları yüzünden sefihlikle itham edilmiştir. Konumuz bağlamında onun şarkıcı iki câriyesi Sellâme ve Hâbâbe’ye tanıdığı ayrıcalıklar, onların devlet yönetiminde etkili ve müdahil oldukları biçiminde yorumlanmıştır. Bu câriyeler fiziki güzellikleri ve şarkı söylemedeki üstün performanslarıyla halifenin gözdesi olmaktan öteye geçmişler, devlet yönetiminde belirleyici ve karar verici bir konuma kadar yükselmişlerdir. Ne var ki, bu iki câriyenin devlet yönetimine müdahil olmaları Yezîd’in ölümüyle sona ermiş ve bir süreklilik de arz etmemiştir. Eski devirlerde kadınların kendi inisiyatifleriyle devlette söz sahibi oldukları yönündeki örneklerin zaten azdı. Bu çalışmada İslam’ın erken dönemlerinde bazı kadınların devletin zirvesinin (halifenin) konumunu kullanarak da olsa devlet yönetiminde söz sahibi olduklarına dikkat çekilmiştir.

İlk İslam toplumları ve devletlerinde kadının durumu ve statüsü merak edilen konular arasındadır. Eski Arap toplumunda kadınların değeri ve statülerinin İslamiyet’le birlikte geriledi-ilerle tartışmalarına girmeden; toplumsal kabullenişine (örfüne) bağlı olarak hem değişmiş ve hem de değişime uğramıştır, diyebiliriz. Kadınlar, Emevîler döneminde henüz üst düzey memuriyetlere atanmamış olsalar da kişisel konum ve özellikleriyle halifeyi yönlendirmek suretiyle siyasete müdahil olmuşlardır. Bu çalışmamızda Sellâme ve Hâbâbe örneği üzerinden imkânımız elverdiği ölçüde değerlendirmelerimiz olmuş ve siyasete müdahil bu iki kadının biyografilerine yer verilmiştir.

Sellâme ve Hâbâbe’nin kadın köle statüsünde yani câriye oldukları belirtilmiştir. Ancak her ikisi de sıradan câriyeler olmayıp devletin iş ve işleyişini etkileyerek tarihe geçmiş kişilerdir. Onların bu olanağı ve yetkiyi Emevî halifesi Yezîd b. Abdülmelik’ten almışlardır. Onlar sahip oldukları kişisel özellikleri, güzellikleri ve sanatları sayesinde halifeyi etkilemeyi başarmışlardır. Onlar ilk sahipleri tarafından iyi yetiştirilmişlerdi ve çok yüksek meblağlarla yeni sahiplerine (halifeye) satılmışlardı.

Onların şahsi statülerinde ifade olunan üç kavramın (câriye, kayne, ümmüveled) anlaşılmasında fayda görülmüştür. Çalışmada klasik İslam tarihi (Arapça) kaynaklar ağırlıklı olarak kullanılmış ve biraz da çağdaş araştırmalara atıf yapılmıştır. Bu meyanda genel tarih ve biyografi (vefâyât vs.) kitapları yanında Câhîz (ö. 255/869), İbn ‘Abdürabbih (ö. 328/940) ve

Nüveyrî (ö. 733/1333) gibi müelliflerin edebiyat kitaplarına müracaat edilmiştir. Bu meyanda Yezîd ve söz konusu câriyeleri hakkında geniş bilgiler veren Ebü'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 356/967) *Kitâbu'l-Egânî*'si ile İbn Asâkir'in (ö. 600/1203) *Tarîhu Dimâşk* adlı eserlerinden ve yine İbn Sa'îd el-Magribî'nin (ö. 685/1286) *Unvânu'l-Murqışât ve'l-Muṭribât* (meşhur mûsikîşinâs ve dansçı kızlar?) adlı kitabından faydalanılmıştır. Müellif 'Aḥbâru Ḥabâbe' başlığı altında Ḥabâbe'nin hayatına daha doğrusu şiir ve mûsîkiye dair hizmetlerine geniş yer vermiş ve bazı yerlerde Sellâme'den bahsetmiştir (ss.137-155).

### 1. Cârîye, Kayne ve Ümmüveled Kavramları

Türkçede cârîye kelimesi kadın köle anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime “جری” (c-r-y) fiilinden türetilmiş ve Arapça'dan dilimize geçmiştir. Eski lügatlerde cârîye; “*atın koşması, rüzgârın esmesi, güneşin akıp gitmesi ve suyun akışını*”<sup>1</sup> ifade etmektedir. Uzaklardan gelmesinden dolayı kadın köleye 'cârîye' isimlendirmesi yapılmıştır.<sup>2</sup> “*Akmak, yüzmek ve esmek*” suretiyle ilerlediği için güneş, gemi ve rüzgâra da 'cârîye' denilmiştir.<sup>3</sup> Sellâme'nin şahsında kullanılan *müvellede* ifadesiyle de Araplar arasında doğmuş ana-babası köle cârîye kastedilmiştir.<sup>4</sup>

Terim anlamıyla cârîye kısaca; statü ve hukuk bakımından âciz ve mülkiyet hakkından mahrum kadındır. Cârîye, edâ (fiil) ehliyetinden yoksun, vücûb (hak) ehliyetinden kısmen mahrum tutulurdu. Mali yönü bulunmayan dini emirleri yerine getirebilirdi. Belli şartlarda satılabilir, evlendirilebilir veya istifraş (odalık) yapılabilirdi. Bir köleyle evli cârîyeye efendisi dâhil hiç kimse dokunamazdı. Cârîye yatağını ancak bir kişiyle paylaşabilirdi. Bu kişi onun efendisi veya eşi olabilirdi. Nikâhlı eşin mahremiyet kuralı odalık için de uygulanırdı. Osmanlı döneminde efendinin istifraş ettiği (yatağını paylaşabildiği) cârîyeye *odalık* da denilmiştir.<sup>5</sup> Bir anlamda Sellâme ve Ḥabâbe, II. Yezîd'in odalıkları idiler. Yine de biz araştırmamızda odalık yerine ülkemizde yaygın bilinen cârîye demeyi tercih ettik.

Kayne, sözlükte demirci anlamına gelse de eğlence sektöründe önemli bir yere sahip şarkıcı cârîyeler için kullanılmıştır.<sup>6</sup> Kayneler zengin evlerinde ve kabile reislerinin büyük çadırlarında şarkı söyleyip raks ederek ev sahibini ve misafirlerini eğlendirirdi.<sup>7</sup> Kayneler müzik aletlerini kullanmada oldukça mahirdi. Süryanice'de Arapça'ya yakın (*kayne*) telaffuzla *kîne*, denilmiş ve şarkıcı cârîye anlamında kullanılmıştır.<sup>8</sup> Bedir Savaşı'nda müşrik ordusunu eğlendirmek için Abdullah b. Cüd'ân'ın (MS 600?) iki şarkıcı cârîyesinin sefere iştirak ettiği,<sup>9</sup> Medine'de düğünlerde şarkıcı cârîyelerin şarkılar söylediği,<sup>10</sup> Emevî ve Abbasî saraylarında çok sayıda şarkıcı cârîyenin

<sup>1</sup> Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî, (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 4/174.

<sup>2</sup> Ebü Yusuf Ya'kûb b. İshâk İbnü's-Sikkît, *Kitâbü'l-elfâz*, thk. Fahreddin Kabâve, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998), 283.

<sup>3</sup> Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tacü'l-luga ve sihani'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar, (Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 6/2302; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1399/1979), 1/448; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Şâdir, 2. Basım, 1414/1993), 14/141. bk. Ali Hatalmış, *Abbasî Halifelerinin Ümmüveled Eşleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2020), 24.

<sup>4</sup> Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, thk. Komisyon, (Kuveyt: et- Tûrâsü'l-'Arabî, 1205/1965-2001), 9/327.

<sup>5</sup> bk. Mehmet Akif Aydın-Muhammed Hamidullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26/237-246.

<sup>6</sup> Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, nşr. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî , 5/219; İbn Fâris, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun, 5/45.

<sup>7</sup> Ebü Osman 'Amr b. Bahr el-Câhîz, *Resâilü'l-Câhîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384/1964) 2/171; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 1/142, 2/29

<sup>8</sup> Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnü'l-'İbrî, *Tarîhu muṭşari'd-düvel*, nşr. Antuvan Sâlihânî el-Yesû'î, (Beyrut: Dâru'r-Râidî'l-Lübnânî, 1992), 10; Nahide Bozkurt, “Eğlence”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/483.-488.

<sup>9</sup> Ebü Ca'fer Muhammed b. Ḥabîb, *el-Muḥabber Arap Kültürü*, çev. Adem Apak-İsmail Güler, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 67.

<sup>10</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. İshak el-Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş, (Beyrut: Dâru Hıdr, 1414/1996), 3/32; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*, (Bağdat: Manşûrâtü eş-Şerîf er-Ra'zî, 1961), 5/23.

bulunduğu anlatılmaktadır.<sup>11</sup> Köle tüccarları özel bir eğitimden geçirmek suretiyle köle ve câriyeleri vasıflı hale getirdiğinden, kaynelere ayrıca vaşife denilmektedir.<sup>12</sup> Hâbâbe ve Sellâme, II. Yezîd'in odalıkları ve aynı zamanda onu eğlendiren kayneleri yani şarkıcı câriyeleri idiler.

Ümmüveled ise, *çocuğun anası* manasındadır ve efendisinden çocuk doğuran câriye için kullanılan bir deyimdir. Çocuğunun nesebi sahibinden sabit olan câriye olarak da tarif edilmektedir.<sup>13</sup> Efendinin ölümüyle birlikte bu kişi satılamazdı ve dolayısıyla zorunlu olarak hür sayılırdı. Doğan çocuğu hür sayılır, onunla baba arasında bir nesep bağı kurulur ve her bakımdan normal evlilikten doğan çocukların konumuna sahip olurdu.<sup>14</sup> Kaynaklarda açıkça belirtilmesi de halifenin Hâbâbe'den bir çocuğu olduğunu akla getiren bazı rivayetler bulunmaktadır.<sup>15</sup> Bu rivayetler eğer doğruysa Hâbâbe halifenin ümmüveledi idi.

## 2. İslam Tarihinde Kadınların Özeld Azatlı Cariyelerin Yöneticilik Durumu

İslamiyet'in doğduğu çağlarda kölelik ve câriyelik tüm dünyada yaygın bir şekilde varlığını sürdüren bir olgu idi. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların köleleştirilebileceğine dair açık bir hüküm yer almaz; aksine onlarca ayette onların azat edilmesine yönelik bir teşvik söz konusudur. Hz. Peygamber yanında, neredeyse azat edilmemiş hiçbir köle bırakmadı. Dört halife ve sahabe onun yolunu takip ettiler. Henüz azat edilmemiş köle ve câriyelerin durumlarının düzeltilmesi, mahremiyetlerinin gözetilmesi ve haklarının korunması için tedbirler alındı. Kendi özgürlüğünü satın alma (mükâtebe) hakkı başta olmak birçok hukuki (ceza) yaptırım ve dini kefaret bedeli olarak köle azatı şartı getirildi. Köleliğin asıl değil arızı (geçici) bir durum olduğu teyit edildi. Köle ve câriyeler için haklar ve mahremiyet kuralları geliştirildi. Cârîyenin köle veya hür bir erkekle evlendirilmesi teşvik edildi. Evli olmayanının ise sadece bir efendiyle beraber olabileceği hükmü getirildi. Efendisinden çocuk doğuran cariye asla satılamayacağı ve efendinin ölümü sonrasında da onun hür kabul edildiği bir hukuk sistemi benimsendi. Ne var ki, Emevî halifelerinin yanlarında ve etraflarında köle ve câriyelerin sayısı azalmadığı gibi aksine arttı. Çoğu Emevî halifesi yaşadıkları devrin mütegalibe hükümdarları gibi davranarak savaş esirlerini köleleştirmeyi yeğledi. Emevîlerle birlikte saray hayatı ve eğlenceleri başladı. İnşa ettikleri sarayları köle ve câriyelerle adeta dolup taşıtı.

Klasik tarihi birikim ve geleneksel din anlayışı göz önüne alındığında, '*kadınların yönetici olmalarına sıcak bakılmazdı*' denilebilirdi. Dönemsel olarak İslam âlemi dışında kalan dünya için de benzer şeyler söylenebilirdi. Ancak konumuz bağlamında kadim devlet geleneğine sahip devlet ve milletlerde sayıları az da olsa kadın imparatoriçe ve kraliçelerin varlığı bilinmekteydi. Eski Arap devletlerinde de kadın hükümdarlardan söz edilirdi. Antik Arap krallıklarından Asurluların Zabibi,

<sup>11</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996) 19/123; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, (Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1984), 2/335; Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, thk. Muhammed Berekât v.dğr., (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 15/120.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/351.

<sup>13</sup> İbrahim Paçacı, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 673.

<sup>14</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Kâsım er-Rasâ', *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafe: el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye*, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 679; Ali Hatalmış, *Abbasi Halifelerinin Ümmüveled Eşleri*, 30.

<sup>15</sup> Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *Kitâbü'l-egâni*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1994), 15/87; Ebü'l-Kâsım Şikâtüddin Ali b. Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 69/88; Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, thk. Muhammed Berekât v.dğr., (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 10/417; Ebü 'Umran Nureddin Ali b. el-Vezir İbn Sa'id el-Mağribî, *Unvânu'l-Murkışât ve'l-Mu'tribât*, (Beirut: Dâru Hâmed ve Mahyâ, 1973), 13.



Samsi ve Taalhum adında üç kraliçesi vardı.<sup>16</sup> Yine Tedmür kraliçesi Zibâ (ö. m.ö. 285) da kadın hükümdarlardan idi.<sup>17</sup>

İslam kültüründe en bilinen ve tanınmış kadın hükümdarı hiç şüphesiz Sebe' kraliçesi Belkis'tır. Adı zikredilmeksizin Ahd-i Atîk'te<sup>18</sup> ve Kur'an-ı Kerîm'de (Neml, 27/20-44) Belkis'in bahsi geçmektedir. Mesela Kur'an'da Sebe' halkını bir kraliçenin yönettiği açıkça ifade edilmektedir: "...hüdhüd gelip dedi ki: *"Ben senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe' halkından sana kesin bir bilgi getirdim. Onları bir kraliçenin yönettiğini gördüm; kendisine her imkân verilmiş, bir de tahtı var..."* (Neml, 27/22-23). Birçok eski İslam tarihçisi, *"zamanın insanlarının en faziletlisi, en akıllısı ve işini en sağlam yapan"* mealinde ifadelerle Belkis'i övmektedir.<sup>19</sup>

İslami gelenekte kadınların erkekler üzerine yönetici yapılamayacağı tarzında hâkim görüşün olduğunu görürüz. Hâkim görüşü savunanlar, Kur'an'da geçen *"Erkekler kadınların yöneticisi (kavvâm) ve koruyucusudurlar"* (Nisa, 4/34) ve *"... evlerinizde vakarla oturun..."* (Ahzâb, 33) gibi ayetleri ve *"İşlerini bir kadına bırakan topluluk asla felah bulamaz"*<sup>20</sup> gibi kadınlardan yönetici yapılmasının olumsuz netice doğuracağı tarzında anlaşılabilir hadisleri delil göstermişlerdir. Ancak çağdaş araştırmacılar bu ayet ve hadislerden hareketle kadınların yönetici olamayacakları yargısına varmanın doğru bir yaklaşım olamayacağını söylemişlerdir. Üstelik söz konusu rivayeti tarihi bağlamına uygun yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Din İşleri Yüksek Kurulu kararına göre günümüz kadınlarının sahip oldukları imkânlar, liyakat ve eğitim durumları lehlerine değişmiş ve gelişmiştir. Bu nedenle mahremiyet şartlarını gözeterek hem kadınların hem de erkeklerin yönetici olmalarının önünde dini bir engel yoktur.<sup>21</sup>

Söz konusu hadis rivayetinin tarihi bağlamı özetle; *Hz. Peygamber'in gönderdiği İslam'a davet mektubunu Sâsânî imparatoru II. Hüsrev Pervîz'in (sal. 590-628) yırtması üzerine devletleri parçalansın mealinde ona ağır beddua etmişti.*<sup>22</sup> Çok geçmeden oğlu Şîreveyh tarafından öldürüldü. Şîreveyh'in erkek kardeşlerini katlettirdikten sonra ani ölümünden sonra kız kardeşi Boran devlet başkanı oldu. *Boran, işleri düzeltmek için gayret etti ve bir yıl dört ay sonra da vefat etti*<sup>23</sup> şeklindedir. Kaynaklarda kraliçe Boran'ın başa geçirilmesi kadar onun devletini toparlamaya yönelik çabalarından bahsedilmesi bize göre manidardır. Buna göre bu rivayeti Sâsânîler artık iflah olamazlar yani yıkılmaktan kurtulamazlar şeklinde yorumlamak mümkündür. Zira İranlıların devleti Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık 10 yıl sonra (21/642) yıkılmıştır.

Hz. Ebû Bekir döneminde meydana gelen Ridde olaylarının en önemli iki elebaşısı Müseyleme ve Secâh (kadın lider) aralarında ittifak yapmışlar, zorlu Yemâme savaşı sonucunda ancak bertaraf edilmişlerdir. Bunlardan ziyade İslam tarihinin siyaseten öne çıkan ilk Müslüman kadın misalimiz Hz. Âişe'dir. Zira onun öncülüğünde kalabalık bir ordu kurulmuş ve onun ordusu mevcut halifeyle savaşmıştır. Mü'minlerin annesi Hz. Âişe için büyük âlime sahabî olması yanında siyasi misyon üstlenmiş çok güçlü kadın da denilebilir. Nitekim Hz. Âişe, halife Hz. Ali ile Hz. Osman'ın şehit

<sup>16</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 1/177; Orhan Seyfi Yücedürk, "Belkis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/420-421.

<sup>17</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ, (Beyrut: Dâru'l-Âlemî, 1431/2010), 1/254; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/618-620; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, nşr. Yusuf Es'ad Dalgır, 2/69.

<sup>18</sup> Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), I. Krallar, 10/1-10, 13; II. Tarihler, 9/1-9, 12.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 628; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ah̄bârü't-tvâl*, thk. Abdülmün'im Âmir, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1960), 1960, 20; Diyârbekrî, ts., I, 248

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1414/1993), Buhârî, "Megâzî", 82, "Fiten", 18; Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr. (Mısır: Şirketü Mektebeti matba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962-1977), "Fiten", 75.

<sup>21</sup> bk. <https://sorularlaislamiyet.com/kadin-konusunda-en-cok-merak-edilenler>

<sup>22</sup> Buhârî, "Megâzî", 77.

<sup>23</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, 1/217; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2/231

edilmesi meselesinde karşı karşıya kalmışlar ve Cemel Vak'ası'nda savaşmışlardır.<sup>24</sup> *İşlerini bir kadına bırakan topluluk asla felah bulamaz* hadisi tam da bu olay esnasında aktarılmıştır. Üstelik bu hadisin tek (sahabî) râvisi olduğu söylenen<sup>25</sup> Ebû Bekre'nin, önce Hz. Âişe taraftarı olduğu ancak savaş esnasında duyduğu bu hadisi hatırlayarak geri çekildiği ve tarafsız kalmayı tercih ettiği söylenmiştir.<sup>26</sup>

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde kadınların erkekler gibi insan oldukları vurgulanmış ve miras dâhil haklarının korunmasına dair hükümler vaz edilmiştir. Kadınların ve erkeklerin birbirlerinin fitne sebebi olabildiklerine ve birbirlerini ayartabildiklerine dikkat çekilmiştir. Bu meyanda Tarhan, "*nefsani arzular ve şeytani güçler, nefesine ve şeytana uymayı bekleyen zayıf iradeli kişileri ayartmaya çalışmaktadır. Kadının, erkeğe nazaran duygusal kapasitesi daha güçlüdür ve direnci zayıftır. Bu yüzden nefsanî arzularına daha sık düştüğü sanılsa da bu, erkeklerde de karşılaşılan bir durumdur*" değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber'in son nefesini verirken ümmetinden son dileği, "*Namaza ve elinizin altındakilere -köle ve câriyelerinize- dikkat edin!*"<sup>28</sup> olmuştur. Haklarını savunmada veya istenilen düzeyde haklarına riayet edilmekte herhalde sıkıntıları olabileceği ima edilen kadınlara (başta câriyelere) ve kölelere dikkat çekilmesi manidardır. İslam kültürü ve geleneğinde ister Kur'ân'da ismi geçsin isterse geçmesin; Hz. Havvâ'dan Hz. Hatice'ye tüm peygamber eşleri, Hz. Meryem, Firavun'un karısı Asiye, Hz. Şuayb'ın kızları hürmet edilmesi gereken kadınlardan öte *mü'minlerin anneleri* olarak takdim edilmiştir. Kur'ân'da doğrudan yönetici kadın Sebe' kraliçesine (Belkıs'a) dikkat çekilmesini ve hakkını arayan kadının takdir edilmesini konumuz bağlamında özel önem atfediyoruz. Yine bu meyanda kadın ismi Meryem, kadının yönettiği devlet Sebe' ve hak mücadelesinin takdir edildiği Mücâdile (anlamı: mücadele eden kadın) surelerine isim olarak verilmesi de önemi haizdir.

Kur'ân'da kadınlardan biat alınmasına dikkat çekilmesi önemlidir: "*...mü'min kadınlar sana biat etmeye geldiklerinde onların biatlerini kabul et...*" (Mümtehine 60/12). Hz. Peygamber de hicret öncesinde Akabe'de kadınlardan biat almıştır.<sup>29</sup> Hz. Peygamber'e ve dini ilkelere bağlılığı ifade eden biat; hilafet ve saltanat dönemlerinde daha çok siyasi bir mahiyet kazanmıştır. Yönetenle yönetilenler arasındaki bağı, bağlılığı ve bir tür siyasi tercihi ifade etmiştir. Devletleşme süreci diyebileceğimiz erken devirlerde birçok kez kadınlardan biat alınmıştır. Halife ve hükümdarların seçiminde ve belirlenmesinde biatin yeri ve önemi büyüktü. Emevîler birçok konuda olduğu gibi kadınlardan biat alma ameliyesini ihmal ve terk etmişlerdi.

Eski zamanların dünyasında ve tahayyülünde bir kadının kocası, babası veya oğlunun adıyla daha çok itibar gördüğü ve şartlar oluştuğunda devleti yönettiği görülmüştür. Kur'ân'da geçen; '*Peygamber'in hanımları mü'minlerin anneleridir*' (Ahzâb, 33/6) mealindeki ayete istinaden Hz. Peygamber'in eşlerine özel bir anlam yüklenmiş ve müslümanların onlarla evlenmeleri kesin şekilde yasaklanmıştır. Ashında tüm annelere teşmil edilebilecek "*Cennet annelerin ayakları*

<sup>24</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde ve nebze min fütûhi'l-İrâk*, thk. Yahyâ el-Cebûrî, (Beyrut; Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990), 111, 157 vd.; İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, 239, 405; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, 2/14, 115 vd.; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2/271-274, 456 vd.

<sup>25</sup> Mehmet Emin Özavşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 335.

<sup>26</sup> Asri Çubukçu, "Ebû Bekre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/114.

<sup>27</sup> Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, (İstanbul: Nesil Yayınları 2014), 340. Bk. Ramazan Biçer- Şeyma Ferşatoğlu, "Yûsuf Sûresi 28. Âyet Bağlamında Kadınlara Nispet Edilen Bir Nitelik: -Keyd-", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (Aralık 2019), 115.

<sup>28</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Marâzu Resûlillâh", 1625.

<sup>29</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 1/239; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2/354, 355

*altındadır*<sup>30</sup> hadisi ve insanlar içinde en fazla saygı gösterilmesi gereken kimdir? sorusuna Hz. Peygamber'in *üç defa annendir*<sup>31</sup> hadisi söz konusu ayetle birlikte değerlendirildiğinde aileye ve anneliğe ulvi bir anlam yüklendiğini görürüz.

Tarihi geleneğimizde Müslüman kadınların yöneticiliğine sıcak bakılmamasında eski Arap örfünün ve İslam tarihinin başlarında meydana gelen hadiselerin etkisinden söz edilebilirdi. Nitekim *yönetimi kadınlara bırakan topluluk iflah olmaz* hadisinin Cemel Olayı'nın vukuu esnasında dillendirilmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Bize göre Cemel Olayı'nda yaşanan olumsuzlukların ağır faturası Hz. Âişe'ye ve onun şahsında bütün Müslüman kadınlara kesilmiştir. Çünkü bu olay, kadınların devleti yönetmeye kalkışmasına ve başarısızlığına örnek gösterilmiştir. Bu da ister istemez asırlar boyunca müslüman kadınları siyasi arenadan uzak tutmaya yetmiştir. Yine de İslam tarihi boyunca çoğu halife eş ve yakınları olmak üzere ve sayıları nispeten az da olsa kendi kişisel gayretleriyle öne çıkan kadınlar hep var olmuştur. Bunların içlerinde hür veya azatlı kadınlar kadar câriyelerin de etkin ve etkili oldukları bilinmektedir. Cârîye yani köle kadınların bazı hususlarda hür hemcinslerinin önüne geçtikleri bile ifade edilmektedir. Çünkü onlardan bazıları efendilerinin sosyal ve siyasal konumuna bağlı olarak sıradan insanlardan daha müreffeh hayat sürmüşler ve tanınır olmuşlardır.

### 3. Halife Yezîd b. Abdülmelik'in Gözdesi Sellâme ve Siyasete Müdahil Bazı Tavırları

Erken dönem İslam tarihinde saray hayatı ve eğlence Emevîlerle birlikte başlamıştır. Saray eğlenceleri denilince şarkı söyleyen ve dans eden köle ve cariyeleler akla gelmektedir. İslam öncesinde Araplar, şiir ve edebiyat meclisleri kurarlar; içkili, müzikli ve kaynelerin raksı eşliğinde eğlenirlerdi. Emevîler döneminde Arapların yaşam standardı yükselmiş ve buna bağlı olarak boş zamanlarını eğlence ortamlarında geçirenlerin sayısı artmıştır.<sup>32</sup> Eğlence sektörünü organize edenler ve işleticiler genelde Ehl-i Zimme'den veya mevâliden idiler.<sup>33</sup>

II. Yezîd'in kişisel yaşamında ve devleti yönetme tarzında bir halifeden beklenmeyecek aşırılıklara sahip olduğu; içki ve eğlence meclislerinde şarkıcı câriyeleriyle vakit geçirerek devlet yönetimini ihmal ettiği söylenmiştir. Taberî, Yezîd'den önceki Emevî halifelerin de sarayda eğlenceye yer verdiğini, ancak onların bu tür eğlenceleri perde arkasından takip ettiğini belirtmiş, II. Yezîd'in ise, şarkıcı câriyeleri ve rakkâselerin arasındaki perdeyi yırtarak özel yaşamını gözler önüne serdiğini aktarmıştır.<sup>34</sup>

Emevî halifelerinin kıymetlisi (gözdesi) diyebileceğimiz bazı câriyeler, üstün yetenekleri ve güzellikleriyle ön plana çıkmışlar; bunlar, zaman zaman devletin iş ve işleyişini de etkilemişlerdir. İşte bunlardan biri olan Sellâme, üstün zekâsı ve kişisel yetenekleriyle halife Yezîd b. Abdülmelik'in gözdesi ve kıymetlisi olmuştur.<sup>35</sup> Nitekim Şibt İbnü'l-Cevzî, Yezîd b. Abdülmelik'in, "*halifelîğe getirildiğimden beri en sevinçli günüm, Sellâmetü'l-Kas'ı cârîye olarak satın aldığım gündür*" demiş olması,<sup>36</sup> bu düşüncemizi teyit etmektedir.

Sellâme el-Kas (âbid, zâhid, râhib) lakabıyla da şöhrat bulmuştur. Rivayete göre Mekke'de zahitliğiyle tanınan ve bu yüzden el-Kas lakaplı Abdurrahman b. Ebû 'Ammâr el-Cüşemî ile Sellâme birbirlerine âşık olmuşlar. Abdurrahman, onunla baş başa kalmasına ve arzulu olmasına rağmen

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001), 36/299; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1420/1999), "Cihâd", 25.

<sup>31</sup> Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc, *Saħîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991) "Birru'l-Vâlideyn", 1.

<sup>32</sup> Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî: 'asru'l-İslâm*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 140.

<sup>33</sup> Yusuf Huleyf, *Hayâtu's-şi'r fi'l-Küfe*, (Kahire, 1968), 215. bk. Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 372-373.

<sup>34</sup> Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 7/22-24.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-aħbâr*, nşr. Yusuf Ali Tavîl, (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1986), 2/272; Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zehab*, nşr. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/199

<sup>36</sup> Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/414, 415.

sabretmiş ve ona iltifat etmemiştir. Sellâme ile Abdurrahman'ın aşkı tüm şehirde konuşulmuştur. Bundan böyle Sellâme âşık olduğu zahidin lakabıyla anılır olmuştur yani kendisine Sellâmetü'l-Kas denilmeye başlamıştır.<sup>37</sup>

Kaynaklarda Sellâme'nin geçmişi ve ailesi hakkında, "*O Medineli müvelledelerden id*" notu dışında kayda değer bilgi verilmemiştir.<sup>38</sup> Onun Medine'de büyüdüğü, Mekke'de çok iyi yetiştirildiği; Ma'bed, İbn Süreyc, İbn Âişe, Cemîle, Mâlik b. Ebi's-Semağ vs. dönemin musiki üstatlarından şarkılar öğrendiği aktarılmıştır.<sup>39</sup> Altınay'a göre Sellâme, Medine'de yaşayan İspanyol asıllı bir câriyedir.<sup>40</sup> Ancak Altınay dipnotunda birçok kaynağa işaret etse de, söz konusu kaynaklarda onun İspanyol asıllı olduğuna dair bir kayda rastlayamadık.

Sellâme'nin kendisi gibi çok güzel ve yetenekli Reyyâ adında bir kız kardeşi vardı ve "*İki kız kardeş de kadınların en güzeli ve şarkıcıların en iyisiydi*" denilmekteydi.<sup>41</sup> Sellâme Medine'de doğmuşsa da bir süre sonra Mekke'ye gitmiş, daha doğrusu câriye olarak satılmıştır. İbn 'Asâkir, Yezîd Mus'ab b. Züheyr ez-Zührî'den satın aldığı belirtmişse de<sup>42</sup> diğer kaynaklarda bu ismin Mus'ab b. Süheyl ez-Zührî olduğu ifade edilmektedir.<sup>43</sup> Doğrusu onun eski efendisinin adı Mus'ab b. Süheyl olmalıdır.

Şibt İbnü'l-Cevzî, Zübeyir b. Bekkâr'dan; "*Sellâme kadınların en güzeli ve mükemmeliydi. Öyle ki, ezberden çok iyi Kur'ân okur, eski cahiliye şiirlerini bilir ve rivayetlerde bulunurdu. Ahvas ve Abdurrahman b. Hassân onu meclislerine almışlar ve onunla şiirlerini yarıştırmışlardır*" şeklinde bir rivayet aktarmıştır.<sup>44</sup> İbn Kesîr ise onu "*yüzü en güzel kadındı, aklını en mükemmel kullanırdı, hadisleri en iyi şekilde okur, Kur'ân okur ve şiir rivayet ederdi*" şeklinde tasvir etmiştir.<sup>45</sup> Bu rivayetlere göre Sellâme, güzel sesi ve fiziği yanında mükemmel denilebilecek seviyede bilgi ve edebi donanıma sahipti.

Nüveyrî, Emevîler döneminin en meşhur hiciv şairlerinden İbn Kays Rukeyyât'tan (ö. 74/694) Sellâme ve kardeşi Reyyâ hakkında; "*İkinizin okuduğu beyitleri yalanlayamadığım ve mecburen onayladığım için sizleri artık övmek istiyorum. İkiniz de bundan dolayı benim velinimetimsiniz. Asla siz ikinize ne yaklaşır ve ne de eleştirmeye cüret ederim*" demek zorunda kaldığına işaret etmiştir.<sup>46</sup> Başka bir rivayette İbn Kays Rukeyyât, "*Sellâmetü'l-Kas onun için dünya fitnesidir, Ama el-Kas ne aklını yitirdi ne de bedeni kaptırdı*"<sup>47</sup> beytini okumuş Sellâme'den gıpta ile bahsetmiştir.

<sup>37</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş, 2/326; Ebü'l-Meâli Bahâeddin Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, thk. İhsan Abbâs-Bekr Abbâs, (Beyrut: Dâru Şâdir, 1417/1996), 6/142; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullâh el-Kâzî-Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407-1424/1987-2003), 4/369; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/414-415; İmâdüddin İsmail b. Ali Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi'târîhi'l-beşer*, (Kahire: el-Matba'atü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısrîyye, 1907), 1/203; Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*, thk. Müfid Kumeyhâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/54-55, 21/243.

<sup>38</sup> Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/414; Ebü's-Safâ Şalâhaddîn Halil b. İzzeddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 11/215; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 5/54.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, nşr. Yusuf Ali Tavîl, 4/131-132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/369; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/414-415; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/203; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 5/54-55.

<sup>40</sup> Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 401.

<sup>41</sup> İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 8/455, 456; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 5/55.

<sup>42</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-'Amravî, 69/91.

<sup>43</sup> İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 8/462; İbn Sa'îd el-Mağribî, *Unvânu'l-Murkışât ve'l-Muṭribât*, 51; 4; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 11/216; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 5/57.

<sup>44</sup> Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/415.

<sup>45</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 1418-1424/1997-2003), 11/657.

<sup>46</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 5/55.

<sup>47</sup> Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/196; İsfehânî, 1994, VIII, 456, Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/415.

Eğlence sektöründe şarkıcı câriyelerin ve rakkâselerin yani kaynakların yeri ve önemi büyüktür. Kayneler küçüklüklerinden itibaren sesi ve fiziği güzel câriyeler içinden seçilirlerdi. Onlara özel musiki ve adâb-ı muâşeret eğitimi verilirdi. İçlerinde çok yetenekli olanları saray ve eşraf konaklarına yüksek meblağlarla satılırlardı. Mesela Süheyl b. Abdurrahman b. Avf, Sellâme'yi, 3.000 dinara<sup>48</sup> veya 4.000 dinara<sup>49</sup> (tam altına?) Yezîd b. Abdülmelik'e satmıştır. Hatta Belâzürî, abartılı bir rakam vererek “ (II.) Yezîd, Hâbâbe ve Sellâme'yi satın almak için 200.000 dinar meblağ ödemiştir” kaydını düşmüştür.<sup>50</sup> İbn 'Asâkir ve Şibt İbnü'l-Cevzî ise, başka bir rivayette onu 20.000 dinara satın aldığını söylemişlerdir.<sup>51</sup> Yine Sellâme'den çok hoşlandığı, devleti yönetirken ve önemli kararlar alırken onu yanından hiç ayırmadığı ve “ Hilafetin bana verilmesinden daha çok Sellâme'yi satın almam beni sevindirmiştir” dediği aktarılmıştır.<sup>52</sup> Bu rivayetlere göre II. Yezîd'in, onu satın alırken de onunla eğlenirken de hiçbir masraftan kaçınmadığı ve onu tutku derecesinde sevdiği anlaşılmaktadır.

Halife Velîd döneminde (hal. 86-96/705-715) Medine valiliği yapan Osman b. Hayyân (ö. 150/767) bir ara artan şikâyetler üzerine şarkıcıları şehirden uzaklaştırma kararı almış, dönemin sevilen nüktedanlarından İbn Ebû 'Atîk'in (ö. 110/728) ricası ve onun Sellâme ile valiyi doğrudan görüştürmesi üzerine bu kararından vaz geçirdiği kaydedilmiştir.<sup>53</sup> Sellâme'nin Medine valisi Osman b. Hayyân'ı kararından vaz geçirmesini konumuz bağlamında önemli buluyoruz.

Ömer b. Abdülaziz gibi gayet dindar ve tutumlu bilinen bir halifeden sonra II. Yezîd halifelğe getirilmiştir.<sup>54</sup> Birbirine zıt iki halife portresinden söz edilebilirdi. Nitekim kaynaklarda, “ Yezîd, iki gözdesi Hâbâbe'yi sağına, Sellâme'yi soluna her daim oturtur, zil zurna sarhoş oluncaya kadar her gece içerdi. Mucûn (müstehcen) şiirlere ve şarkılara ilgi duyar, kendisini eğlendiren müzisyenlere kesenin ağzını açar ve devlet hazinesini çarçur ederdi” biçiminde yaşantısı tasvir edilirdi.<sup>55</sup> Konumuz bağlamında Sellâme ve Hâbâbe ikilisi, halife II. Yezîd üzerinde etkili olmak ve daha doğrusu devlet işlerine doğrudan müdahil olabilmek için önlerinde en büyük engel olarak da Anadolu ve Kafkasların büyük fatihi Mesleme b. Abdülmelik'i görmüşlerdir. Mümkün olduğunca da onu merkezden uzak tutmaya çalışmışlar ve güçleri yettiği kadarıyla da onu önemli görevlerinden azletmeye çalışmışlar ve bunda da kısmen muvaffak olmuşlardır.<sup>56</sup> Mesleme'nin yerine Irak ve Horasan valiliğine Ömer b. Hübeyre'nin (ö. 110/728) getirilmesinde onlar etkili olmuşlardır. Bu ve benzeri atamalar Yezîd'in kardeşleri Mesleme ve Hişâm'ı rahatsız etmiş olmalıdır. Nitekim Hişâm halife olduğunda başta Ömer b. Hübeyre olmak üzere Yezîd dönemi valilerini değiştirmiştir.<sup>57</sup>

II. Yezîd, bir gün yanında Hâbâbe ve Sellâmetü'l-Kas var iken coştığı; ‘ Bırakın beni uçayım’ dediği kaydedilmiştir. Onlar, “ Yerine kimi halife bırakıyorsun? diye sormuşlar o da, ‘Siz ikinizi’ diye

<sup>48</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/196; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 6/82.

<sup>49</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/257; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/415.

<sup>50</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/263

<sup>51</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-'Amravî, 65/307; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/416.

<sup>52</sup> Şafedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 11/215.

<sup>53</sup> İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 8/459.

<sup>54</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/234, 4/294.

<sup>55</sup> İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, 364, 366; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/257; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 7/223; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn 'Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeiha, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983), 8/230; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/368.

<sup>56</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/2260; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/196, 199; İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 15/88, 89; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-'Amravî, 69/90.

<sup>57</sup> bk. İbn 'Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/188; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/201-202; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 11/274; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/14.

*karşılık vermiştir.*"<sup>58</sup> Başka rivayetlerde "*sana*"<sup>59</sup> ve yeminle "*Vallâhi sana*"<sup>60</sup> şeklinde geçmiştir. Bu rivayetler halifenin onlar ne kadar güvendiği ve halifeyi etkilediklerini anlatması bakımından önemlidir. Yine Belâzürî Medâinî'ye dayanarak aktardığı bir rivayette "*Sellâme'nin yüksek sesle bağırması ve çığlık seslerinin sarayı inletmesiyle Yezîd b. Abdülmelik'in öldüğü anlaşılmıştır.*"<sup>61</sup> demektedir.

Kaynaklarda II. Yezîd'in ölümünden sonra Sellâme'nin hayatına birkaç anekdot dışında bir bilgiye rastlayamadık. Ancak İsfehânî'nin "*Ĥabâbe'nin ölümünden sonra Sellâme uzun süre yaşadı.*"<sup>62</sup> kaydı dikkat çekicidir. Yine halife Velîd b. Yezîd'in (ö. 126/744) onun şarkılarına mest olduğu rivayet edilmiştir. Hatta II. Velîd hakkındaki ithamlardan biri de babasının cariyeleri ile beraber olduğu iddiasıydı ve bu cariyeler arasında Sellâme'nin de adı geçmekteydi. Hatta halife II. Velîd'in ölümü üzerine mersiye okumuştur.<sup>63</sup> Bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere Sellâme uzun bir ömür yaşamış olmalıdır. O, sadece güzel sesi, şiirdeki mahareti ve konumuz bağlamında halifeleri ve valileri etkilemek suretiyle siyasete müdahil olduğunu göstermiştir. Şu da bir gerçektir ki, II. Yezîd'den sonra eğlence hayatına mesafeli ve güçlü siyasi bir figür olarak bilinen Hişâm b. Abdülmelik (sal. 105-125/724-743) halifelik yapmıştır. Hişâm gibi birinin üstelik çok uzun saltanatında Sellâme ve onun gibilerin öne çıkmaları ve siyasete müdahil olmaları beklenemezdi.

#### 4. Ĥabâbe ve Siyasete Müdahil Tavrı

Kaynaklarda Ĥabâbe'nin ailesi ve geçmişine dair herhangi bir malumata ulaşamadık. Ancak onun gerçek isminin "*el-Âliye*" olduğu ittifakla nakledilmektedir.<sup>64</sup> Yine bazı kaynaklarda, "*onun Ümmü Dâvud künyesini taşıdığı ve (II.) Yezîd'in azatlısı olduğu*" şeklinde bir ayrıntı verilmektedir.<sup>65</sup> Kaynaklarda II. Yezîd'in el-Gamr, Yahyâ, Süleyman, ve Abdülcebâr adlı oğullarının annelerinin adları sayılmışken, oğlu Dâvud'un annesinden hiç bahsedilmemiştir.<sup>66</sup> İbn Ĥazm'ın Ĥabâbe'nin ümmüveled olduğunu<sup>67</sup> söylemesini dikkate alarak da adı geçen Dâvud'un annesinin Ĥabâbe olma olasılığı vardı. Bu rivayetlerden Ĥabâbe'nin ümmüveled statüsünde olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

Aslında Ĥabâbe ismi Yezîd b. Abdülmelik tarafından verilmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca o Medineli müvellededen (annesi de câriye) olup İbn Mînâ tarafından Mekke'ye getirilmişti. O, Arap dili ve ebiyatında ustalaşmış ve burada İbn Süreyc, Ma'bed gibi zamanın en iyi şarkıcıları tarafından kayne olarak yetiştirilmişti.<sup>69</sup>

<sup>58</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefâyât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1973-1974) 8/323.

<sup>59</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/368.

<sup>60</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/258.

<sup>61</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/262-263.

<sup>62</sup> İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 8/459.

<sup>63</sup> İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 6/499, 8/454, 459, 463; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-'Amravî, 69/238, 241; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 4/244, 5/59.

<sup>64</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 9/31; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 7/223; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 4/368; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/417, 11/274; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/15; İbn Sa'îd el-Mağribî, *Unvânu'l-Murķaşât ve'l-Muṭribât*, 13.

<sup>65</sup> İsfehânî, *Kitâbü'l-egânî*, 15/87; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-'Amravî, 69/88; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/417; İbn Sa'îd el-Mağribî, *Unvânu'l-Murķaşât ve'l-Muṭribât*, 14.

<sup>66</sup> Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, nşr. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 167; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/421.

<sup>67</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed İbn Ĥazm, *Cemheretü'l-enşâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselam M. Harun, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1403/1983), 91.

<sup>68</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/257, 9/31; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 11/215, 15/207; Hayreddin b. Mahmud ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusü terâcim*, nşr. Züheyr Fethullah, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 8/185.

<sup>69</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/260; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Ömer b. Garâme el-'Amravî, 69/88; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/417; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 11/215; İbn Sa'îd el-Mağribî, *Unvânu'l-Murķaşât ve'l-Muṭribât*, 138.

Sözlüklerde Hâbâbe kelimesine; “*suyun parçaları, damla, sevgili*”,<sup>70</sup> “*dişlerin parlaklığını veren ağızdaki ıslaklık*”<sup>71</sup> “*Şeytan’ın bir ismi, ıstırap verici*”<sup>72</sup> gibi birçok anlam verilmektedir.

Hâbâbe, güzelliği ve sesiyle görenleri ve dinleyenleri etkileme kabiliyetine sahip biri olarak anlatılmaktadır. Öyle ki, Yezîd b. Abdülmelik onunla henüz halife olmadan önce Mekke’de karşılaşmıştır. Bir eğlence meclisinde Hâbâbe’yi görmüş; okuduğu şiirleri ve şarkıları dinlemiş, ona meftun olmuş ve binlerce dinar harçayarak ona sahip olmak istemiştir. Ancak halife oluncaya kadar bu arzusunu gerçekleştirememiş ve ağabeyi Süleyman b. Abdülmelik ona engel olmuştur.<sup>73</sup>

Yezîd b. Abdülmelik, halife olduğunda karısı Su’de bt. Abdullah’ın bir sürprizi ile karşılaşmıştır. Rivayete göre Su’de, kocasını mutlu edebilmek adına 4.000 dinara Hâbâbe’yi satın alıp hediye etmiştir. Şibt İbnü’l-Cevzî bu rakamı, 10.000 dinar olarak artırırken,<sup>74</sup> Belâzürî, daha abartılı bir rakam vererek “*Yezîd Sellâme ve Hâbâbe için 200.000 dinar ödedi*”<sup>75</sup> demektedir. Ayrıca Yezîd’in karısının bu jestine sevindiği, Hâbâbe’yi yanından ayırmadığı ve saray protokolünde değişikliğe gittiği ve şarkıcı câriyelerle yönetim arasındaki perdeyi kaldırdığı kaydedilmektedir. Öyle ki sağına ve soluna Sellâmetü’l-Kas ve Hâbâbe’yi oturtarak adeta onları devlet yönetimine dâhil etmiş olmaktadır.<sup>76</sup>

Yezîd b. Abdülmelik’in halifelğe geldiği sıralarda 40 gün boyunca selefi Ömer b. Abdülaziz’i taklit ederek ibadetlerine özen gösterdiği ve zahidâne bir hayat sürdürdüğü kaydedilmektedir. Başta Hâbâbe’nin bundan oldukça rahatsız olacağı aşikârdı. Zira bu durum onun kişiliğine ve icra ettiği sanata da uygun düşmeyecektir. Nitekim öyle de olmuştur. O okuduğu şiirler ve söylediği şarkılarla Yezîd’i etkilemeyi başarmış ve onu Ömer b. Abdülaziz gibi davranmaktan vazgeçirmiştir.<sup>77</sup> İçki ve eğlence hayatına geri dönmekle Yezîd, eğlence sektörünün en gözde şarkıcısı Hâbâbe’ye daha da yakın olacaktır. O da sürekli içen sarhoş bir halifeyi daha rahat kontrol edebilecektir.

Aktarılan rivayetlerde çoğu kez satır aralarında veya doğrudan Hâbâbe’nin yönetime müdahil olmasına değinilmiş ve açıkça eleştirilmiştir. Zira eğlenceye dalan ve sürekli sarhoş olan bir halifenin görev ve yetkilerinin başkaları tarafından üstlenilmesi ve yürütülmesi normaldi. Yezîd, Hâbâbe’nin hatırına vali ve komutanları değiştirmeye başlayacaktı. Halifenin üzerinde nüfuzu olduğu anlaşılan Mesleme b. Abdülmelik’in azledilmesi ve yerine Hâbâbe’nin istediği birinin getirilmesi çok önemliydi. Cesareti, takvası ve ferasetiyle ünlü Anadolu ve Kafkasya fetihlerinin en

<sup>70</sup> Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muḥkem ve’l-muḥittü’l-a’zam*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2000), 2/454.

<sup>71</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/294.

<sup>72</sup> Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, thk. Muhammed Nu’aym el-Arkasûsî, (Beirut: Müessesetü’l-Risâle, 1426/2005), 1/71.

<sup>73</sup> Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/257, 258; Taberî, *Târîḫ*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, 7/223; İbn ‘Abdürabbih, *el-İḳdû’l-Ferîd*, 7/67; Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, thk. Yusuf Es’ad Dalgır, 3/197-198; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîḫ*, 4/368; Şibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/415, 417, 418; Şafedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 15/215.

<sup>74</sup> Şibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/418.

<sup>75</sup> Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/263.

<sup>76</sup> Ebü Osman ‘Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Harun, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1418/1998), 2/123; Fâkihî, *Aḫbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş, 3/140; İbn Kuteybe, *Kitâbü’l-Me’ârif*, thk. Servet ‘Uḳkâşe, 364, *Uyünü’l-aḫbâr*, nşr. Yusuf Ali Tâvil, 2/272; Belâzürî, *Ensâbü’l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 9/292; İbn ‘Abdürabbih, *el-İḳdû’l-Ferîd*, 4/ 230, 8/188; Taberî, *Târîḫ*, nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, 7/22; Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, thk. Yusuf Es’ad Dalgır, 3/196, 199; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîḫ*, 4/368, 369; Şibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 2/568, 10/240, 418; Şafedî, *el-Vâfî bi’l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 13/30; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/15.

<sup>77</sup> Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb*, thk. Yusuf Es’ad Dalgır, 3/196; Ebü Nasr el-Mutahhar b. Tâhir Maḳdisî, *Kitâbü’l-bed’i ve’t-târîḫ*, (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, ts.), 6/48; Şibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/239-240; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîḫü’l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1410-1420/1990-1999) 7/280; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 13/13; Ebü Muhammed Abdullah b. Es’ad el-Yâfî’î, *Mir’âtü’l-Cinân*, thk. Halil el-Mansûr, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1997), 178; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîḫü’l-ḫamîs*, (Beirut: Müessesetü Şa’bân, ts.), 2/318.

önemli komutanı ve aynı zamanda Irak ve Horasan valisi (II. Yezîd'in de kardeşi) Mesleme b. Abdülmelik'i azlettirmeyi başarmış ve onun yerine Ömer b. Hübeyre'nin getirilmesini sağlamıştı.<sup>78</sup>

Ḥabâbe'nin talebiyle Ömer b. Hübeyra, neredeyse tüm âmilleri değiştirmekteydi.<sup>79</sup> Bu azil ve tayinler Ḥabâbe'nin Ömer'e sözünü dinlettiği anlamına da geliyordu. İbnü'l-Esîr de; "*Ömer İbn Hübeyra, Yezîd b. Abdülmelik halife olunca ve Ḥabâbe'nin kendine tahakkümünü görünce ona ve Yezîd'e hediyeler gönderdi*" demektedir.<sup>80</sup> Çünkü İbn Hübeyrâ, Ḥabâbe için "*benim kızım*" diyor ve onu sahipleniyordu.<sup>81</sup> Yine Anadolu fetihlerinde adından söz ettiren yeğeni Abbâs b. Velîd'i görevinden alıyordu.<sup>82</sup> Bir yandan II. Yezîd güçlü rakiplerini pasifize ederken, diğer yandan Mes'ûdî'nin deyiimiyle Ḥabâbe bütün bunları, "*kendi ikbali adına rahat içki içmek ve eğlenmek için yapmaktaydı.*"<sup>83</sup>

Ḥabâbe etkili sözler, söylediği şarkılar ve hepsinden önemlisi Yezîd'in kendine karşı zaafını kullanmak suretiyle onun aklını başından alıyor ve ona hükmediyordu.<sup>84</sup> Yezîd onun şarkılarını dinlerken "*uçmak istiyorum*", "*vallâhi uçuyorum*" gibi sözler sarf ederek kendinden geçiyordu.<sup>85</sup> Bir rivayete göre "*Ḥabâbe'nin söylediği şarkılar, Yezîd'i o kadar meşgul ediyordu ki, bir defasında cuma namazına bile gitmesine mani olmuştu. Tepkilerin artması ve Mesleme'nin uyarısı üzerine emniyet müdürü cumayı kaldırmak durumunda kalmıştı*" denilmektedir.<sup>86</sup> Yine muhtemelen Ḥabâbe'nin daha önce rahatsız olduğu Medine valisi Ebû Bekir b. Muhammed azledilmiş ve yerine Abdurrahman b. Dahhâk el-Fihri atanmıştı.<sup>87</sup>

II. Yezîd gittiği her yere yanında Ḥabâbe ve Sellâme'yi götürüyor ve eğlence partileri düzenliyordu. O, Ḥabâbe'nin söylediği şarkılarla coşuyor ve kendinden geçiyordu. Nitekim İbnü'l-Esîr, "*Yezîd oldukça cömert idi. Bir gün yanında Ḥabâbe ve Sellâmetü'l-Kass var iken coşmuş, 'Bırakın beni uçayım' demişti. Ḥabâbe, 'Peki ümmeti kime emanet edeceksin?' diye sorunca da, 'Sana' diye karşılık vermişti.*"<sup>88</sup> Aynı rivayetin sonunda Belâzürî, "*Vallâhi sana*" (yani Ḥabâbe'ye) denilmektedir.<sup>89</sup>

## 5. II. Yezîd'in Ḥabâbe Aşkına Kara Sevdaya Tutulması ve Ölümü

Ḥabâbe, bir dönem devlet işleyişi ve günlük siyasete müdahil olmuş ve doğrudan halifeyi yönlendirmiş bir şahsiyettir. Güzelliği, sesi ve keskin zekâsına meftûn olmuş bir halifenin hayatına

<sup>78</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, 8/260, 261, 268-269; İbn 'Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/188; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Emâli'z-Zeccâcî*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1407/1987), 74; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/196, 199; Mağdisî, *Kitâbü'l-bed'*, 8/47-48; İbn Hamdûn, *et-Tezkire*, 9/43; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/240; Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîh*, nşr. Halil Şehâde, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988), 3/103.

<sup>79</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, nşr. Müfid Kumeyhâ, 21/642; İbn Haldûn, *Târîh*, nşr. Halil Şehâde, 3/103.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/353.

<sup>81</sup> Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/274.

<sup>82</sup> İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, 364; İbn 'Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 5/188; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/199.

<sup>83</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, nşr. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/196.

<sup>84</sup> Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 15/207; Ebû'l-Beka Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demîrî, *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*, nşr. Ahmed Hasan Besec, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003) 2003, 1/106; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 1/122, 2/29.

<sup>85</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîs, 3/140;

İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, nşr. Yusuf Ali Tavîl, 2/272; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, 8/258; İbn 'Abdürabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 7/ 67; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/368; İbn Hamdûn, *et-Tezkire*, 3/252; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/418; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 22/282, 283.

<sup>86</sup> Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/240; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/61.

<sup>87</sup> Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekât v.dğr., 10/240.

<sup>88</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/368.

<sup>89</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, 8/258.



mal olmuş biridir.<sup>90</sup> Onların peş peşe gelen ölümleri, birbirlerini çok seven eşleri ve büyük âşıkları hatırlatmaktadır. Nitekim Aycan bu büyük aşka 'kara sevda' denilebileceğini ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Kara sevda, "umutsuz ve güçlü aşk" ve "kişinin belirli bir neden olmadan çöküntü durumuna girip çevreden gelen uyarılara kapanması, güçlü suç ve günah duyguları içine düşmesi durumu, malihülya, melankoli" olarak tanımlanmaktadır. "Kara sevda", Türkçe "kara" Arapça "sevdâ" aynı anlama gelen ve birlikte de kullanılan mürâdif sözcüklerdir. Eşanlamlı (mürâdif) iki sözcük peş peşe söylendiğinde pekiştirme yapılmış olur. Yalnız başına sevda sözcüğü de, "Güçlü sevgi, aşk" ve "Aşırı ve güçlü tutku, istek" anlamındadır.<sup>92</sup> Klasik Arapça sözlükte sevdâ (السوداء), "Kalpteki siyah kan pıhtısı gibi kalpteki bir hastalıktır" ve "kişinin kalbinde (başka) kişiye âşık olması ve onun aşkıyla kalbinin tutuşması" diye tarif edilmektedir.<sup>93</sup> Tam da bu tanım Yezîd b. Abdülmelik ile gözdesi Hâbâbe arasında yaşanan bir hakikate dönüşmüş olmalıdır.

Mes'ûdî, Hâbâbe'nin mezarı başında II. Yezîd'in, "*Kim aşktan öldü? Hakeza o (Hâbâbe) öldü. Aşkı için ölemeyen kimsede hayır yoktu*" tarzında şiirler okuduğunu, aklını ve şuurunu yitirdiğini ve sonunda öldüğünü söylemiştir.<sup>94</sup> Bu rivayetin Yâfi'î tarafından aynen nakledildiğini<sup>95</sup> de görürüz. Diyârbekrî ise Yezîd hakkında doğrudan "*aşktan ölmüştür*" ve "*onun dışında aşktan ölen bir halife de bilinmez*" kaydını düşmüştür.<sup>96</sup> Bu anlatılarda Yezîd'in ölüm sebebinin aşk olduğu ifade edilmektedir. Rivayetlerde II. Yezîd'in sevgilisinin (Hâbâbe'nin?) ani ölümü üzerine dış dünyaya kendini tamamen kapattığı, onun ölüm sebebini kendinden bildiği, onu kaybetmenin acısıyla yanıp tutuştuğu, üzerine şiirler okuduğu; 40 gece, -17 gece-<sup>97</sup> veya 15 gece boyunca naaşı ve mezarı başında gözyaşları içinde yaşamını yitirdiği aktarılmıştır.<sup>98</sup>

Diyârbekrî'nin Yezîd hakkında *aşktan ölmüştür* demesini ve diğer ayrıntıları dikkate alarak ikilinin karşılıklı büyük aşka yani kara sevdaya tutuldukları söylenebilir miydi? Bunu II. Yezîd için söylemek daha kolay iken, Hâbâbe için söylemenin zorluğu ortadaydı. Yezîd'in diğer câriyesi Sellâme'yi de çok sevdiği, beğendiği ve takdir ettiği söylenebilirdi. Ama Hâbâbe'ye olan samimiyeti, ölüm anında ve sonrasında yaşadıkları ancak gerçek bir aşk hikâyesi olarak anlatılabildi. Zira rivayete göre; bir gün onunla birlikte gezintiye çıkmış, bir bahçeye girmiş, bir nar veya üzüm tanesini eliyle Hâbâbe'nin ağzına fırlatmış ve nar veya üzüm tanesi boğazına kaçan Hâbâbe nefes almamış, yüzü mosmor kesilmiş, günlerce hasta yatmış ve tüm müdahalelere rağmen hayatını kaybetmiştir. Yezîd onun ölümünü kendinden bilmiş, yemek içmekten kesilmiş ve günlerce onun naaşını defnettirmemiştir.<sup>99</sup> Çürümeye başlayan Hâbâbe'nin naaşı ancak Mesleme'nin müdahalesiyle defnedilebilmiştir.<sup>100</sup>

Kaynaklarda neredeyse ittifakla II. Yezîd'in veremden öldüğü kaydedilmektedir. Yakın tarihlere kadar verem -tıp literatüründe tüberküloz-; ağır ve bulaşıcı bir hastalık olarak bilinirdi. Hastanın akciğeri yoğun su toplar, bedeni çok zayıflar, bağışıklık sistemi bozulur ve kurtulanı az görüldü. Çok genç yaşta (33-34 yaşlarında) vefat eden II. Yezîd'in, *ince hastalığa*<sup>101</sup> yani vereme

<sup>90</sup> İbn 'Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 7/ 66; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb*, nşr. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/196.

<sup>91</sup> İrfan Aycan, "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". *AÜİFD*. 48 (1998), 183.

<sup>92</sup> TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 2. Kasım 2019.

<sup>93</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/294.

<sup>94</sup> Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 4/19.

<sup>95</sup> Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cinân*, 2/122.

<sup>96</sup> Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 2/318; bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, 8/185.

<sup>97</sup> İbn 'Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 7/ 66; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/203; Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdî, *Târîh*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/174.

<sup>98</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/367; Şibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, nşr. Muhammed Berekat v.dğr., 10/419; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa, 18/31; Ziriklî, *el-A'lâm*, nşr. Züheyr Fethullah, 2/163.

<sup>99</sup> Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/198.

<sup>100</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/261; İbn 'Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 7/ 67; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 4/368; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/15.

<sup>101</sup> TDK, erişim tarihi: 2 Kasım 2019.

yakalandığının rivayetlerde geçen belirtilere bakılarak söylendiği kanaatindeyiz. Günümüzde dahi halk arasında kara sevdaya tutulmakla verem hastalığı arasında irtibat kurulmaktadır. Bu bağlamda Yezîd'in bu ince hastalığa tutulmasını Hâbâbe'nin ani ölümüne duyduğu aşırı üzüntüye bağlamak da, basit tıbbî teşhisle örtüşmektedir. II. Yezîd, günlerce Hâbâbe'nin cesedinin başında beklemiş ve kardeşi Mesleme'nin uyarılarıyla ancak defnedilebilmişti. Öyle ki Mesleme oradan ayrılıp uzaklaştıktan sonra, mezarın başında günlerce gözyaşı döküp kimseyle ilgilenmeyen ve konuşmayan Yezîd, nihayet onun mezarını açtırmıştı. Onun cesedini kucakladığı ve ona övgüler dizdiği de söylenmiştir. Mesela Yezîd'e etrafındakilerin "*Allah'tan kork! (işte çürümüş ceset!) onda ne buluyorsun?*" dediğini onun da, "*O bugün bile gördüğüm en güzel kadındır (ما رأيها قط أحسن منها) (اليوم)*" mealinde bir âşıkın mâşukuna söylenebilecek bir ifadeyi sarf ettiği ve Hâbâbe'nin acısına dayanamayarak, 24 Şaban 105/26 Ocak 724 tarihinde İrbid'de vefat ettiği kaydedilmiştir.<sup>102</sup>

Söz konusu devirlerde İrbid ister Ürdün tarafındaki Belkâ'ya, isterse Suriye'deki Havran'a izafe edilsin her iki yerleşim de Bilâd-ı Şam'a (Dımaşk'a) bağlı yerlerdi.<sup>103</sup> Belkâ, Kur'ân'da bahsedilen Ashâb-ı Kehf'in mezarlarının da bulunduğu söylenen yerlerdendir. Ayrıca Ürdün'de eski Amman şehrine (bugünkü başkenti yakınındadır) verilen bir isimdir.<sup>104</sup> Havran ise çok sayıda köyleri ve geniş ovalara sahip Dımaşk'a bağlı bir bölgedir.<sup>105</sup>

Kaynaklarda II. Yezîd'in cenazesinin Dımaşk'a<sup>106</sup> veya Belkâ'ya<sup>107</sup> getirildiği ve namazını oğlu Velîd'in kıldırıldığı ardından defnedildiği kaydedilmektedir. Kılıç ise II. Yezîd hakkında, "*İrbid'de öldü, cenazesi Dımaşk'a getirildi ve oğlu II. Velîd'in namazını kıldırmasının ardından defnedildi*"<sup>108</sup> tespitinde bulunmaktadır. II. Yezîd'in cenazesi Dımaşk'ta Bâbu's-Sagîr ile Bâbu'l-Câbiye arasında bir yere (kabristana) defnedilmesi kuvvetle muhtemeldir.<sup>109</sup> Abbasî ihtilalcilerinin (el-Müsevvede) Yezîd'in cesedini Bâbu'l-Câbiye'deki mezarından çıkarıp astıkları<sup>110</sup> rivayeti de bu görüşümüzü desteklemektedir.

### Sonuç

İslamiyet'in geldiği ortamda ve tüm dünyada kölelik ve câriyelik mevcuttu. İslamiyet köleleştirme yerine onların azat edilmesini ve durumlarının düzeltilmesini öncelendi. Onların insan olduğu hatırlattı ve onlara iyi davranılmasını istedi. Mukâtebe (kendi bedelini ödeme) akdi ile özgürleştirilmeleri yolunda hukuki bir zemin oluşturdu ve böylelikle kendi iradeleriyle hür olmalarına belli şartlarda imkân ve fırsat tanıdı. Mahremiyet esasını gözetti, câriye kendisi gibi bir köleyle evliyse efendinin ona dokunması yasaklandı. Evli değilse sadece efendisi ona sahip olabilirdi. Hür biriyle evlenmeleri halinde veya efendisinden çocuk doğurmaları durumunda (ümmüveled) hükmen hür olurdu ve satılmaları yasaklanırdı.

İslamiyet kadın köle anlamında kullanılan câriye ile alakalı olsun olmasın, tüm kölelerle ilgili iyileştirme ameliyesi diyebileceğimiz önemli reformlara imza atmıştı. Özellikle câriyelerin erkeklerin gelişigüzel cinselliğinden faydalanabildiği kadınlar algısını değiştirdi. Hz. Peygamber ve

<sup>102</sup> bk. Hâlife b. Hayyât, *Târîhu Hâlife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Riyad: Dâru Taybe, 1397/1985), 331; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/261; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 7/22; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb*, thk. Yusuf Es'ad Dalgır, 3/195; İbn Sa'îd el-Mağribî, *Unvânu'l-Murkışât ve'l-Mu'tribât*, 154.

<sup>103</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/15.

<sup>104</sup> Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 1/489, 3/60, 61, 4/151; Zekeriyâ b. Muhammed el-Şazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve aḥbârî'l-ibâd*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 156.

<sup>105</sup> Ebü'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. Abdullah İbn Hürdazbih, *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*, nşr. Michael Jan de Goeje, (Beyrut Dâru Şâdır, 1889), 77; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 2/317.

<sup>106</sup> Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 7/311.

<sup>107</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/243; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, 2/242.

<sup>108</sup> Kılıç, "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/516.

<sup>109</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, 1/168; Demîrî, *Ḥayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*, nşr. Ahmed Hasan Besec, 1/107.

<sup>110</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, 8/243; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, nşr. Abdülemîr Mühennâ, 2/242; Taberî, *Târîh*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, 7/311; Mağdisî, *Kitâbü'l-bed'*, 6/72.

Dört Halife dönemlerinde kölelerin azat edilmesine yönelik örneklerin ve büyük teşviklerin Emevîler devrinde pek rağbet görmediği anlaşılmaktadır.

Emevîlerin kuruluşundan neredeyse yıkılışına kadar fetihler devam etmiştir. Savaşlarda elde edilen galibiyetler, on binlerce esirin köle ve câriye olarak İslam toplumuna katılmasına sebep olmuştur. Belki de Müslümanların zamana uyma hırsları ve dünyevileşme arzuları; İslam toplumunda köleliğin iyice yerleşmesine yol açmıştı. Köleliğin yerleşmesi ve kökleşmesinde Emevî halifelerinin etkisi büyüktü.

Emevîlerle birlikte saray hayatı başlamıştı. Böylece şarkıcı câriye ve nedimler saray eğlencelerindeki yerlerini çoktan almışlardı. Bazı Emevî halifeleri, eğlenceyi icra edenlerle devlet erkânı arasında koyulan perdeyi kaldırmışlar, saray eğlenceleri düzenlemişler ve dinin emir ve yasaklarını alenen çiğnemişlerdi. Yezîd b. Abdülmelik, bu halifeler içinde en uç örnekti. Kaynaklarda onun sefihlik derecesinde bir yaşam sürdüğü anlatılmaktaydı.

Tarih boyunca saray hayatının gözdesi olmayı başaran câriyelerin, halifenin/hükümdarın konumunu kullanmak suretiyle toplumdaki hür kadınlardan daha iyi yaşam kalitesine sahip oldukları ve bazılarının devlet yönetiminde etkili ve yetkili olmayı başardıkları anlatılmıştır. Sellâme ve Hâbâbe adlı iki câriye; sahip oldukları kişisel yetenekleri, ses ve fiziki güzellikleriyle halife Yezîd b. Abdülmelik'i kendilerine meftun bırakmışlardır. Özellikle de Hâbâbe halifenin kendisine olan zaafını kullanmak suretiyle devleti yönetmeye çalışmıştır. Birçok üst düzey vali ve komutanı atamasında ve azledilmesinde etkili olmak suretiyle de devlet yönetiminde müdahil olmuşlardır.

Hâbâbe ve Sellâme, mevcut statüleri ve o zamanki koşullarda -kadın olmaları sebebiyle bile- doğrudan üst düzey görevlerde (resmen) bulunamamış olsalar da halifeyi etkileme ve yönlendirme başarısı elde etmişlerdir. Bu bir anlamda Emevîler döneminde az sayıda da olsa kadınların siyaset üzerinde etkin olabildiklerini göstermesi bakımından değerli olmuştur. Kaynaklarda geçen onların müdahil tavırlarının devletin ikbal ve istikbalini olumsuz etkilediği şeklinde anlaşılabilir yorumlara çalışmamızda pek yer vermedik. Onların müdahil olmalarının en olumsuz örneği Mesleme b. Abdülmelik gibi önemli devlet adamı ve komutanın görev ve yetkilerinin zaafa uğratılmış olmasıdır. Onun geri plana itilmesiyle Emevîler Anadolu ve Kafkaslarda gerileme sürecine girmişler ve bu da komşu devletleri cesaretlendirmiştir.

Hâbâbe ve Sellâme bir bakıma kişisel hayatı sefih biri ve devlet adamlığı açısından da zayıf bir hükümdar olarak anlatılan II. Yezîd'i etkileyerek onun görev ve yetkilerini kullanmışlardır. Hâbâbe'nin ani ölümü halifenin yaşamına mal olmuş ve kara sevda diye betimlediğimiz büyük bir aşk hikâyesinin konusu olmuştur. Sellâme'nin adı da halifenin ölümünden sonra pek anılmamıştır. Yine de bir halifenin dönemiyle sınırlı da olsa iş bu iki câriye örneğinden hareketle kadınların aktif siyaset yapabildikleri anlatılmıştır.

## Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001.
- Altınay, Ramazan. *Emevîlerde Günlük Yaşam*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Aycan, İrfan. "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 48 (1998): 155 – 194.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamidullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/437-446. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-esrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Biçer, Ramazan – Feratoğlu, Şeyma. "Yûsuf Sûresi 28. Âyet Bağlamında Kadınlara Nispet Edilen Bir Nitelik: -Keyd-". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (Aralık 2019): 99 – 119.
- Bozkurt, Nahide. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/483-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdüsselâm Harun. 4 cilt Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, 1418/1998.
- Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1384/1964
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab ħable'l-İslâm*. 20 cilt. Bağdat: Manşûrâtü eş-Şerif er-Razî, 4. Basım, 1961.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. "c-r-y". *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6/6302. Beyrut : Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 3. Basım, 1987.
- Çubukçu, Asri. "Ebû Bekre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/114. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî: 'asru'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 20. Basım, ts.
- Demîrî, Ebû'l-Beka Kemâleddin Muhammed b. Musa b. İsa. *Hayâtü'l-ĥayevâni'l-kübrâ*. Nşr. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Dîneverî, Ebu Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Aĥbârü't-ıvâl*. Thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İĥyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1. Basım, 1960.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-ĥamîs fî aĥvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts.
- Ebû'l-Fidâ, 'İmâdüddîn İsmail b. Ali. *el-Muĥtasar fî târîhi'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-ĥuseyniyyeti'l-Mısrıyye, 1. Basım, 1907.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. "c-r-y". *Tehzîbü'l-lüga*. Nşr. Komisyon. 3/277. 8 cilt. Kahire: Dâru İĥyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak. *Aĥbâru Mekke*. Thk. Abdümelik b. Abdillâh b. Deĥîş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Hıdr, 2. Basım, 1414/1996.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1. Basım, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub. "Faşlü'l-ĥâi". *el-Ķâmûsü'l-muĥîf*. Thk. Muhammed Nu'aym el-Arkasûsî. 1/71. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1426/2005.
- Ĥalîfe b. Ĥayyât. *Târîhu Ĥalîfe b. Ĥayyât*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1397/1985.
- Hatalmış, Ali. *Abbasî Halifelerinin Ümmüveled Eşleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2020.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422/2001.
- Huleyf, Yusuf. *Hayâtu's-sîr fi'l-Kûfe ilâ nihâyeti'l-ğarnî's-Sânî li'l-Hicre*. Kahire. 1968.
- İbn 'Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-Ferîd*. Thk. Müfid Muhammed Kûmeyha. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404/1983.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Şikâtüddin Ali b. Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. Thk. Ömer b. Garâme el-'Amravî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1415/1995.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. "ğ-y-n". *Mu'cemü meğâyisi'l-lüga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 cilt. 5/45. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1399/1979.
- İbn Hâbîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hâbîb. *el-Muhabber Arap Kültürü*. Çev. Adem Apak-İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Târîh*. Nşr. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâli Bahâeddin Muhammed b. Hasan. *et-Tezkiretü'l-ğamdüniyye*. Thk. İhsan Abbâs-Bekr Abbâs. 10 cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1. Basım, 1417/1996.
- İbn Hâzım, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Cemheretü'l-enşâbi'l-'Arab*. Thk. Abdüsselâm M. Harun. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1. Basım, 1403/1983.
- İbn Hurdazbih, Ebü'l-Kâsım 'Ubeydullâh b. Abdullah. *Kitâbu'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Nşr. Michael Jan de Goeje. Beyrut Dâru Şâdir, 1889.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ 'İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1418-1424/1997-2003.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnü'l-ağbâr*. Nşr. Yusuf Ali Tavîl. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1986.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim. *Kitâbü'l-Me'ârif*. Thk. Servet 'Uğkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.
- İbn Mâce, Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. "ğ-b-l", "m-ğ-b-e", "Faşlu'l-Hâi'l-Mühmile", "â-h-r", "a-z-l" "c-r-y". *Lisânü'l-'Arab*, 1/23, 62, 294, 4/358, 612, 11/441, 14/141. 15 cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Sa'îd el-Mağribî, Ebü 'Umran Nureddin Ali b. el-Vezir. *Unvânu'l-Murkışât ve'l-Muṭribât*. Beyrut: Dâru Hâmed ve Maḥyâ, 1973.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Muḥkem ve'l-muḥtû'l-a'zam*. Thk. Abdülhamid el-Hindâvî. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Târîhu muḥtaşari'd-düvel*. Nşr. Antuvan Sâlihânî el-Yesû'î, Beyrut Dâru'r-Râidi'l-Lübânî, 3. Basım 1992.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülḥay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ağbâri men zeheb*. Thk. Abdülkadir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût. 11 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Abdülkadir Ata ve dğr. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâzî-Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407-1424/1987-2003.
- İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Târîh*. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.

- İsfehânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Kitâbü'l-egânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1415/1994.
- İbnü's-Sikkît Ebü Yusuf Ya'küb b. İshâk. *Kitâbü'l-elfâz*. Thk. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1998.
- Çazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed. *Âsâru'l-bilâd ve aḥbâri'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Baskı, ts.
- Kılıç, Ünal. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kütübî, Ebü Abdullah Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-vefâyât*. Thk. İhsan Abbâs. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973-1974.
- Maḳdisî, Ebü Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü'l-bed'i ve't-târîḫ*. 6 cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*. 4 cilt. Thk. Yusuf Es'ad Dalgır. Kum: Dâru'l-Hicre, 1409/1984.
- Murtaza ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. "v-l-d". *Tâcü'l-'arûs*. Thk. Komisyon. 40 cilt. 9/327. Kuveyt: et- Türâsü'l-'Arabî, 1205/1965-2001
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *Saḥîḫü Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 1420/1999.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb. Thk. Müfid Kumeyhâ. 33 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Özavşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Paçacı, İbrahim. "Ümmü Veled". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 673. Ankara: DİB Yayınları, .. 2006
- Rassâ', Ebü Abdullah Muhammed b. Kâsım. "Ümmü'l-Veled". *Şerḫü Hudûdi İbn 'Arafe: el-Hidâyetü'l-kâfiyetü's-şâfiye*, 679-680. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Şafedî, Ebü's-Safâ Şalâhaddîn Halîl b. 'İzzeddîn Aybeg . *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Semhûdî, Nureddin Ali b. Abdullah. *Vefâü'l-Vefâ bi aḥbâri dâri'l-Mustafâ*. Thk. Hâlid Abdülganî Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,. 1. Basım, 1419/1998.
- Şıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-Zamân*. Thk. Muhammed Berekât v.dğr. 23 cilt. Dimaşq: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1. Basım, 1434/2013.
- Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫ*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, ts.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr. 5 cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti mAtba'ati Mustafa el-Bâbî, 1962-1977.
- Tarhan, Nevzat. *Kadın Psikolojisi*, İstanbul Nesil Yayınları, 87. Basım 2018.
- TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 2. Kasım 2019. <http://sozluk.gov.tr>.
- Vâkıdî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'r-Ridde ve nebze min fütûhi'l-'Irâk*. Thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut; Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ya'küb. *Târîḫü'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Âlemî, 1. Basım, 1431/2010.
- Yâfi'î, Ebü Muhammed Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtü'l-Cinân ve 'İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân*. Thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1997.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemu'l-Büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, . 1397/1977.

- Yüçetürk, Orhan Seyfi. "Belkıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Emâli'z-Zeccâcî*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1407/1987.
- Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. 52 cilt. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. Basım, 1410-1420/1990-1999.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. Nşr. Züheyr Fethullah. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah. *Kitâbü Nesebi Kureys*. Nşr. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

**FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 21-32

**Kur'an Çerçevesinde Zıtlık (التضاد) İlişkileri**  
Antonymy Relationships in the Framework of the Qur'an

**Gülhan TÜRK**

Doç. Dr. Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Yozgat Bozok University, Faculty of Divinity, Department of Basics  
Islamic Science Arabic, Yozgat / Türkiye

[gulhan.turk@bozok.edu.tr](mailto:gulhan.turk@bozok.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-7387-7370>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Şubat/February 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

#### **Atıf / Cite as**

Türk, Gülhan. "Kur'an Çerçevesinde Zıtlık (التضاد) İlişkileri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 21-32.

**DOI:** <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1437041>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Gülhan Türk).

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).



## Antonymy Relationships in the Framework of the Qur'an

**Abstract:** Synonymy, antonymy, and homonymy are among the prominent semantic relationships that exist between words in all languages. They play a crucial role in highlighting the contrasting value between words. Through these relationships, we can pinpoint the linguistic differences among the words we use in a language, in addition to the role these relationships play in shaping the overall meaning of a phrase. Among these semantic relationships this research focuses on the semantic relationships of antonymy.

Antonymy, as a natural phenomenon, can be observed in humans, animals, plants, and various aspects of our surroundings. Antonymy is one of the elements that demonstrate diversity among existing entities. This is because within individual and societal life, there exist contrasts such as war, peace, death, birth, happiness, and misery. If there were no contrasts among entities, everything would blend together, making it nearly impossible to distinguish them. Antonymy not only appears in the external world but also manifests itself in our mental world. The phenomenon of contrast is especially prevalent in poems and prose.

The main issues that this research aims to address are: What is the meaning of antonymy تضاد in the Arabic language, and what distinguishes it from the term opposite الأضداد? What are the types of antonymy in the Arabic language? Are there examples of antonymy in the Quran, and if so, what are they?

The research is presented under the title "Antonymy Relationships in the Framework of the Qur'an." Before delving into the main research topic, some relevant terms were explained, including:

1. *tezad* التضاد: Lexically, it refers to the opposite of something, and its plural form is أضداد. In the terminology, Generally speaking, oppositeness is defined as two words holding contrast meanings. The term antonymy التضاد is commonly used in modern semantic studies. Examples include: قصير - طويل long - short, ذكر - أنثى female.

2. *ezdad* الأضداد: This term was used by ancient Arabic linguists to indicate a word that carries two opposing meanings. For example, the word جَوْن /jawn/ means both the colors white and black simultaneously.

3. Semantic Antonymy Relationships: Antonymous relations are considered as one of relations that ensure the integrity of a text.

Based on this, the study will examine the types of antonymy present in the Arabic language and clarify them through examples. Subsequently, examples from the Quran will be provided to illustrate these semantic relationships.

As for the references used in this study, they were limited. There is a scarcity of Turkish studies specifically addressing the types of semantic antonymy relationships. Therefore, reliance was placed on Arabic references, notably the book علم الدلالة *ilmu'd-Delāle* "Semantics" by Muḥammed 'Alī Al-Ḥūlī. Additionally, foreign sources like John Lyons' *Introduction to Theoretical Linguistics* were consulted.

This study is considered unique, particularly as it pertains to the specific types of antonymy semantic relationships, especially within the framework of the Quran.

The study employed a descriptive-analytical methodology, involving several stages. The first stage involved collecting types of antonymy semantic relationships mentioned in Arabic and Western references and discussing them through various examples. The second stage focused on searching the Quran for verses representing types of antonymy relationships and explaining them. The third stage examined antonymous word studies in Quranic examples from a lexicographical linguistic perspective.

The types of antonymy relationships covered in this study are as follows:

Binary Antonyms: Gradable, Complementary, Relational, Directional, Whole- Part cyclical. Antonymous triplet: Hierarchical, Group- Items Antonyms.

The purposes and benefits of this study include: Understanding the types of antonymy relationships in language and Identifying the types of antonymy relationships in the Quran.

These objectives aim to assist the reader in gaining insight into the various types of antonymy relationships, their purposes, and their occurrences in the Quranic context.

In this study consists of three main sections: an introduction where the term "antonymy" is explored both linguistically and conceptually, a section addressing the types of antonymy relationships, and a conclusion focusing on the derived results and evaluations. The main section of this study, the section on Types of antonymy Relationships, will explain contrast relationships with examples from the Qur'an. The conclusion will be completed in a question-and-answer format, addressing questions such as "What are antonymy relationships?" and "Which types of antonymy relationships can be identified in the Qur'an?" in a list format.

**Keywords:** Arabic, Antonymy, Quran, Semantic Relationships, Antonymy Relationships.

### Kur'an Çerçevesinde Zıtlık (التضاد) İlişkileri

**Öz:** Zıtlığı, doğal bir fenomen olarak insanlarda, hayvanlarda, bitkilerde ve etrafımızda birçok yerde görmemiz mümkündür. Zıtlık, var olanlar arasında çeşitliliği gösteren unsurlardan biridir. Bunun sebebi insanın bireysel ve toplumsal yaşamı içinde savaş, barış, ölüm, doğum, mutluluk, perişanlık gibi zıtlıkların bulunuyor olmasıdır. Varlıklar arasında herhangi bir zıtlık olmamış olsaydı bütün varlıklar birbirine karışır ve onları ayırt etmek neredeyse mümkün olmazdı. Zıtlık dış dünyada karşımıza çıkmakla birlikte kendini zihin dünyamızda da göstermektedir. Zıtlık fenomeni özellikle şiirlerde nesirlerde daha çok karşımıza çıkmaktadır.

Dilbilim çalışmalarında eşanlamlılık, eşadlılık ve zıtanamlılık anlam ilişkileri bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu ilişkiler, bir metnin bütün parçalarını bir araya getirir ve her hangi bir dil edatları veya bağlaçları kullanmadan metnin cümlelerini birbirine bağlar. Metnin içinde önceki cümlelerle sonraki cümleleri birbirine bağlayan söz konusu anlam ilişkileri metnin sistemini oluşturur ona belli bir mantık kazandırır. Anlam ilişkileri aynı zamanda dilde kullandığımız lafızlar arasındaki Farklılıkları sınırlandırır ve bir ifadenin anlamına dair bütünlük sağlar.

Zıtlık ilişkileri üzerinde duran bu çalışmada ana problemler aşağıdaki sorular üzerinden çözülmeye çalışılacaktır.

1-Arapçada *et-Teḏādve el-Eḏḏād* terimlerin Birbirinden farkı ve Türkçedeki karşılığı nedir

2-Arapçadaki zıtlık ilişkileri nelerdir?

3-Kur'an'da geçen zıtlık ilişkilerine dair örnekler nelerdir?

"Kur'an Çerçevesinde Zıtlık İlişkileri" başlığı altında sunulacak bu çalışmamızda kullanılan en önemli terimler şunlardır

1. *et-Teḏād* التضاد: Bir şeyin zıddıdır. Terim olarak ise Arap dünyasında modern semantik çalışmalarında kullanılır. Örneğin: Örneğin beyazın zıddı siyah, hayatın zıddı ölüm, gündüzün zıddı gece gibidir.

2. *el-Eḏḏād* الاضداد: Bu terim, klasik Arap dilbilimcileri tarafından iki zıt anlam taşıyan bir kelime için kullanılmıştır. Örneğin جون kelimesi hem siyah hem beyaz anlamını taşımaktadır; ناهل kelimesi; "susuz kalan" ve "suya kanan" manalarında geçmektedir.

3. *Zıt*: Türkçede zıt kelimesi ضد isminden türemiş Arapça kökenli bir kelimedir. ضد kelimesi, Türkçede zıt, karşıt ve tezat sözcükleri ile adlandırılmaktadır. İngilizcede *contrast*, *contradiction* ve *oppositions* gibi kelimeler kullanılmaktadır.

4. *Zıtlık*: Zıtlık bir terim olarak *birbirine zıt anlam taşıyan sözcüklerdir*. Bu anlama gelen zıtlık terimi, Arapçada *et-Teḏād* التضاد, Türkçede zıtlık veya karşıt anlamlılık, zıtlık, İngilizcede ise *antonymy* sözcükleri ile ifade edilmektedir.

5. *Zıtlık ilişkileri* العلاقات التضاد الدلالي: Bir metnin bütünlüğünü sağlayan ve anlamlarını birbirine bağlayan zıtlık ilişkilerdir.

Buna göre bu çalışmada Kur'an'da geçen zıtlık ilişkileri iki gruba ayrılmaktadır:

Birincisi: ikili zıtlık ilişkiler, bu grup çift sözcükler arasındaki zıtlık ilişkileri ile ilgilenmektedir. Bu grupta bulunan zıtlık ilişkileri:

Dereceli: Aşamalandırılmış zıtlık ilişkisidir. Örneğin: geniş /dar, fakir/zengin.

Bütünleyici: Bu zıtlık ilişkisi *dereceli olan zıtlıklar gibi orta bir terime izin vermeyen bir zıtlık* ilişkisidir. Örneğin: yaşamak/ ölmek, yeryüzü/ gökyüzü.

İlişkisel: *Birbirleri ile ilgili kavramlar arasındaki zıtlık ilişkisel zıtlıktır*. Örneğin: almak/ satmak, anne/ çocuk.

Yön Gösteren: yön gösteren zıtlara denir. Örneğin: kuzey/ güney, sağ/ sol.

Bütün-Parça: Bu zıtlık ilişkisi bir bütün ile bütünün parçaları arasındaki zıtlık ilişkisidir. Örneğin: ev/ pencere *birevin ve evin penceresi*, bina/ giriş *binanın ve binanın girişi*.

İkincisi ise: üç ve üçten fazla sözcükler arasındaki zıtlık ilişkileri ile ilgilenen üçlü zıtlık ilişkisidir. Bu gruptaki zıtlık ilişkileri:

Döngüsel: *Eşit zaman aralıklarıyla ardışık olarak yenidenlenen zıtlık* ilişkisine denir. Örneğin: mevsimler (ilk bahar-yaz-sonbahar-kış)

Hiyerarşik: Mevki ve rütbe sıralaması zıtlık ilişkisidir. Örneğin: Öğretmen, müdür yardımcısı, müdür.

Grup-Ögeler zıtlıklardır: bir grup ve bu grubun ögelerin arasındaki zıtlık ilişkidir. Örneğin: Meyve grubu: elma, çilek, karpuz, Portakal.

Bu çalışmada en önemli Arap dil kaynaklarından Mıhammed ‘Ali Al-Ḥūlī’ye *ilmu’d-Delāle* “Anlam Bilimi” adlı eser ve yabancı kaynaklardan John Lyons’a ait *Semantics-Introduction to the oretical linguistics* adlı eserinden faydalanılmıştır.

Dildeki ve Kur’an’daki zıtlık ilişkilerinin örneklerini bilmeyi amaçlayan bu çalışma Kuran çerçevesinde zıtlık ilişkilerini inceleyen yeni bir çalışma sayılmaktadır. Bu çalışmada tanımlayıcı analitik yöntem kullanılmıştır. Birçok aşamadan geçen bu çalışmanın ilk aşaması zıtlık ilişkilerini kaynaklardan toplama aşamasıdır. Bir sonraki aşama, Kuran’da zıtlık ilişkilerini taşıyan ayetlerin örneğinin gösterilmesi ve açıklanmasıdır. Son aşama ise Kuran çerçevesinde kullanılan zıt kelimelerin sözlüksel açıklanması ve incelenmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Arapça, Zıtlık, Kur’an, Anlam İlişkileri, Zıtlık İlişkileri.

## Giriş

Modern dilbilim derslerinde, eşanlamlılık, zıtanlamlılık ve eşadlılık kavramları anlam ilişkileri başlığının altında incelenir. Anlam biliminde, en önemli anlam ilişkilerinden biri sözcükler arası zıtlık ve eş anlamlılıktır. Bütün dillerde olduğu gibi bu anlam ilişkileri sözcükler arasındaki farklılıkların değerini ortaya çıkarır ve böylece Sözcükler arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmakla birlikte bu farklılıkların değerini de gösterir. Sözcükler arası ilişkiler aynı zamanda bir cümlenin veya bir metnin anlamını bir bütün olarak ifade eden dil unsurlarının en önemlileri arasında yer almaktadır. Üstelik bir sözcük zikredildiğinde onunla ilişkili olarak en hızlı biçimde akla gelen bir başka sözcük onun zıddıdır. Nitekim bir anlam söylendiği anda zihnin hemen onun zıddını çağırır<sup>1</sup>. Özellikle bu durum renklerde daha açık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin siyah sözcüğünü duyduğumuz anda zihnimizde doğrudan beyaz sözcüğü belirir.

Zıtlık kelimesinin sözlükteki “bir şeyin zıddı” şeklindeki anlamı Arapçada [ض-د-د] kökünden türetilmiştir. Bu kelimenin çoğulu ise أضداد ifadesidir<sup>2</sup>.

Zıtlığın terim anlamı ise bir dil özelliği olarak Klasik Arap dilcileri tarafından incelenmiştir. Ancak, Klasik Arapça dilcileri zıtlığı iki şekilde işlemişlerdir. İlki, aynı kelimenin iki zıt anlama sahip olmasını genelde ifade eden الأضداد başlığı altında incelenmiştir. Örneğin onlar الجؤن kelimesinin hem “siyah” hem de “beyaz” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Atik, Abdu’l-‘Aziz, *fi’l-Belağati’l-‘arabiyye İlmül’l-Bedi*, (Beyrut: Dāru’n-Nahḍati’l-‘Arabiyye, 1985), 77; Dawūd, Muḥammed, *el-‘arabiyye we ‘ilmu’l-Luğeti’l-Ḥadith*, (Kahire: Dār Ğarib, 2001), 193.

<sup>2</sup> İbn-i Manzūr, Muḥammed bin Mukrem Cemālu’d-Dīn, *Lisanü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dār sāder, 2004), 3 /263.

<sup>3</sup> İbnu’l-Enbārī, Ebū Bekir Muḥammed b. el-Kāsım, *Kitābu’l-‘Eddād*, tah. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrāhīm, (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1987), 72; ‘Abdu’l-Tewwāb, Ramaḍān, *Fuṣūl fi Fıkhı’l-‘Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 3. Baskı, 1987), 337; Ullman,

İkincisi ise; çift zıt sözcükleri İlm-i Bedî konularından et-*tıbaḳ* الطباق başlığının altında işlemişlerdir. et-*tıbaḳ* terim olarak, “birbiri ile alakalı iki zıt sözcüğü, zıtlıkları farklı şekillerde olsa da, bir araya getirmektir”<sup>4</sup>. Bu sanata “tezat”, “tetâbuk”, “mutâbakât”, “tatbîk” “mutâbık” isimleri ile bilinmektedir<sup>5</sup>.

Anlam bilimde ise zıtlık, tek kelimenin değil iki ayrı kelimenin birbirine zıt olmasını ifade eden büyük-küçük, uzun-kısa gibi zıt anlamlılık veya zıtlık olarak tanımlanmaktadır<sup>6</sup>. Modern Arapça çalışmalarında zıtlığı التضاد terimi ile bilinmektedir.

Buradan anlaşıldığı üzere Klasik Arap dilciler, aynı kelimenin iki zıt anlam taşıyan kelimenin tanıtımına الأضداد terimini kullanırken; Modern Arap dilciler, iki ayrı çift sözcükler ve birbirine zıt anlam taşıyan tanıtımına التضاد terimini kullanmaktadır.

Zıtlık ilişkilerin bağlamında Kur’an’daki örnekleri nelerdir?

### Kur’an’da Zıtlık İlişkileri

Kur’an’da zıtlık ilişkileri iki ana başlık altında incelenmektedir. Birincisi çift sözcükler arasındaki zıtlık ilişkileri ile ilgilenen ikili Zıtlıklar: Dereceli, Bütünleyici, İlişkisel, Yön Gösteren, Bütün-Parça, zıtlıklardır. İkincisi ise: üç ve üçten fazla sözcükler arasındaki zıtlık ilişkileri ile ilgilenen çokluk zıtlıklar ise: Döngüsel, Hiyerarşik ve Grup-Ögeler zıtlıklardır<sup>7</sup>.

### 1. İkili (Binary) Zıtlıklar

#### 1.1. Dereceli (Gradable) Zıtlık

Aşağıdaki ikili kelimelerin arasındaki ilişkiyi inceleyelim.

sıcak- soğuk, uzun – kısa, büyük – küçük, güzel – çirkin

Geçen örnekler incelenince her çift sözcük diğerinin zıddıdır. Ancak onların arasındaki ilişki dereceli arttırılan ve azaltılabilen bir ilişkidir. Dolayısıyla güçlünün ve zayıfın, güzelin ve çirkinin, sıcak ve soğukun, uzun ve kısanın ve büyüğün ve küçüğün dereceleri vardır. Bir nitelik ekseninin iki ucunu aşamalandırdığı ya da orta terim bulundurduğu için bu ilişkiye zıtlık ilişkisi denir<sup>8</sup>. Bu zıtlık ilişkisinde “en, daha, çok” gibi kelimeler kullanılmasından anlaşılabilir<sup>9</sup>. Örneğin; sıfatlardan bir kısmı en sıcak, en soğuk, çok uzun, daha kısa gibi ifadeler kullanılabilir.

#### Kur’an’dan Örnek:

a. قُوَّةٌ خَضَعُفٌ

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً

“Sizi güçsüz yaratan, güçsüzlüğün ardından kuvvet veren.”(Rûm 54/30)

Arapça sözlüklerde “cılızlaşmak, zayıf ve güçsüz düşmek” anlamlarına gelen *fa’l* vezninden ضَعْفٌ kelimesi ضَعْفٌ fiilinin mastarıdır<sup>10</sup>. Arapça sözlüklerden “güçlenmek, güç kazanmak, sağlamlaşmak” anlamlarına gelen قُوَّةٌ kelimesi قُوَّةٌ fiilinin mastarıdır<sup>11</sup>. Bu ayetteki ضَعْفٌ ile قُوَّةٌ sözcükler arasındaki durum zayıflıktan güçlü olana doğru aşamaları belirtir. Bundan dolayı bu çift sözcükler arasındaki zıtlık ilişkisine dereceli zıtlık denir.

Steven, *Dewru’l-Kelime fi’l-Luġati’l-‘arabiyye*, çev. Bişir, Kemal, (Kahire: Dār Ğarīb, tz), 139; Kavak, Fadime. “Arap Dilinde Ezdâd Olgusu”, *Uludağ üniversitesi ilâhiyat fakültesi dergisi* 21/2 (2012), 19.

<sup>4</sup> Atîk, *fi’l-Belaġati’l-‘arabiyye İlmül’l-Bedi*, 77

<sup>5</sup> Teftezânî, Se’ d’-Dîn, *Muhtaşar’l-Me’ânî*, (Dımaşk: Dâr’ul-Fikr, 1990), 277.

<sup>6</sup> Cruse, D. A., *Lexical Semantics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 109; Palmer, F.R., *İlmü’d-Delale*, çev. Şabrî İbrâhîm es-Seyyid, (Mısır: Dâru’l-Me’ rife’c-Câmi’iyye, 1995), 122; Muehleisen, L. *Antonymy and Semantic Range in English*, (USA: Northwestern University, Doctor Of Philosophy, 1997), 3.

<sup>7</sup> el-Hülî, Muḥemmed ‘Alî, *İlmu’l-Me’nâ*, (Ürdün: Dâru’l-Felâh, 2001), 127.

<sup>8</sup> Akşehirli, Soner, “Dereceli Karşıt Anlamlılarda Belirtisizlik ve Ölçek Yapısı”, *Journal of Language and Linguistic Studies*, 10 /1, (2014), s. 47-66.

<sup>9</sup> Lyons, J. *Semantics* (Vol. 1). (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 272; Lee, H. K.. “Antonymy and Gradability: A Corpus-Based Approach on English Gradable Antonyms”, *Linguistic Research*, 30/2, (2013); 335-354.

<sup>10</sup> İbn-i Manzûr, , *Lisanü’l- ‘Arab*, 9/203.

<sup>11</sup> İbn-i Manzûr, *Lisanü’l- ‘Arab*, 15/207.

b. قریب x بعید

إِخْتَمَ بِرُؤُونِهِ بَعِيدًا، وَنَزَاهُ قَرِيبًا

“Doğrusu onlar o azabı ihtimalden uzak görüyorlar. Biz ise onu yakın görmekteyiz.” (Meâric 70/5-7)

Arapça sözlüklerde *fe'îl* veznine gelen بعید “uzak” kelimesi [ب-ع-د] kökünden türetilmiştir<sup>12</sup>. Bu kelimenin zıttı olan قریب yine *fe'îl* vezninde kullanılıp “yakın” anlamında geçmektedir<sup>13</sup>. Bu çift sözcükler arasındaki ilişkiye bakıldığında bir şeyin önce yakın olup sonra adım adım uzaklaşma durumu söz konusudur. Bundan bu ilişkiye dereceli zıtlık denir.

c. كثير x قليلا

كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

“Nice az birlik vardır ki, Allah’ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allah sabredenerle beraberdir.” (Bakara Suresi: 1/249)

Arapça sözlüklerde قليل kelimesi *fe'îl* vezninde kullanılıp “az” anlamına gelmektedir<sup>14</sup>. Bu kelimenin zıttı olan كثير kelimesi ise *fe'îl* vezninde kullanılıp “çok” anlamına gelmektedir<sup>15</sup>. Bu ayetteki قليل ile كثير kelimelerinin arasındaki ilişkiye bakılınca bir şeyin küçük olup aşamalı bir şekilde büyümesi mümkün olduğu için bu zıtlık ilişkisine dereceli zıtlık denir.

## 1.2. Bütünleyici (Complementary) Zıtlık

Aşağıdaki örneklere bakalım:

ölü x diri, evli x bekar, kirlî x temiz, açık x kapalı, erkek x dişi, doğru- yanlış.

Geçen örneklerdeki zıtlık ilişkisi birbirine tamamen zıt anlamlı kelimeler için kullanılır. Bu kategoride çift sözcükler arasındaki ilişki üçüncü bir seçeneği kabul etmez<sup>16</sup>. Örneğin; bir insan ya diridir ya da ölüdür, bir canlı ya dişidir ya da erkektir. Bu tür zıtlık birçok terimle ifade edilmiştir. Bazen bu zıtlık türüne *aşamalı olmayan zıtlık*, bazen kelimelerin birbiriyle ilişkisinde çelişki bulunduğu için *gerçek zıtlık*, bazen de bir kelimenin anlamı ikinci kelimenin anlamını hiçbir şekilde içermediği için bu türe *tam zıtlık* denir. Örneğin; evli biri bekâr olmaz, bekâr olan da evli olmaz<sup>17</sup>.

### Kur’an’dan Örnek:

a. الجنة x النار

فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُورِ

uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı

şeylerden ibaretti.”<sup>18</sup>(Âl-i İmrân Suresi: 3/185)

Arapça sözlüklerde: [ن-و-ر] kökünden gelen “Ateş, alev, pek derin kuyu, Tamu, cehennem” anlamlarına gelirken<sup>19</sup>; cennet kelimesi ise, [ج-ن-ن] kökünden gelip “saklamak, görünmesine engel olmak” anlamlarına gelmektedir. Ağaçların yoğun olduğu ve dalların birbirine sarıldığı mekân için cennet denir. Ayrıca cennet, içinde hurma ve üzüm ağaçlarının bulunduğu bahçeye denir<sup>20</sup>.

Bu çift sözcükler aralarında anlam ilişkisine bakıldığı zaman, aralarında hiçbir bağlantının olmadığı görülmektedir. Ayrıca “daha cennet” veya “daha cehennem” şeklinde ifadeler de kullanılmadığı için bu zıtlık ilişkisine dereceli zıtlık değil; bütünleyici zıtlık denir.

b. الأنثى x الذكر

وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى

<sup>12</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- 'Arab*, 3/89.

<sup>13</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- 'Arab*, 1/ 666.

<sup>14</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- 'Arab*, 5/132.

<sup>15</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- 'Arab*, 11/563.

<sup>16</sup>Muehleisen, L. *Antonymy and Semantic Range in English*, 10.

<sup>17</sup>Lyons, J. *Semantics*(Vol. 1). 271 -272; Cruse , D. A. *Lexical Semantics*,199; el-Hülî, Muhammed 'Alî, *İlmu'l-Me'nâ*, 116; Kıran, Ayşe Eziler, *Dilbilime Giriş*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002),284.

<sup>18</sup>Kur'an- Kerim, (Erişim 1 şubat 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>).

<sup>19</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- 'Arab*, 5/240.

<sup>20</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- 'Arab*, 13/95-99.

“Erkeği ve dişi yaratana yemin ederim” (Leyl Suresi: 92/3)

Arapça sözlüklerde: Bu ayette isim olarak geçen الذَكَرَ “erkek olan kimse”<sup>21</sup>, bu kelimenin zıttı olan الأُنثَى ise “dişi, kız, kadın” anlamlarında geçmektedir<sup>22</sup>.

Bu çift sözcükler de bütünleyici zıtlığın örnekleri olarak değerlendirilip onların dereceli olmamanın sebebi “en erkek” veya “en dişi” ifadelerinin kullanılmamasından ötürüdür. Aynı zamanda bu çift sözcükler arasındaki zıtlık ile Allah’ın birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan çiftler yaratarak yaşamı dengelediği görülmektedir.

c. adheke أضحك xebkā, أبك  
وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبَكَ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا

“Güldüren de O’dur, ağlatan da” (Necm Suresi: 53/34).

Arapça sözlüklerde: أضحك kelimesi [ض-ح-ك] kökünden türetilip “güldürmek” anlamına gelmektedir. Bu kelimenin mastarı ise إضحاك’tir<sup>23</sup>. أبكى ise “ağlatmak” anlamında geçip [ب-ك-ي] kökünden türetilmiş ve mastarı da إبكاء’dır<sup>24</sup>.

### 1.3. İlişkisel (Relational Antonyms) Zıtlık

Aşağıdaki ikili kelimelerin arasındaki ilişkiyi inceleyelim:

almak - vermek, doktor - hasta, öğretmen – öğrenci, anlatan – anlayan, baba-oğul, karı - koca

Geçen çift sözcükler aralarında ilişkisel özellik göstermektedir. Bu ilişkileri incelediğimizde şunu açıkça görebiliyoruz: Bir satış eylemi gerçekleştiğinde hem “almak” hem de “vermek” eylemi aynı anda gerçekleşir. Eğitim konusunda iki eylem gerçekleşir: Biri öğretmek iken diğeri de öğrenmektir. Baba olmak için insanın bir çocuğunun olması gerekir. Birine koca denilmesi için onun karısının olması gerekir. Her bir örnekte görüldüğü üzere tek bir eylem veya olayda birbirine zıt ve birbirini tamamlayıcı iki yönün bulunması zorunludur<sup>25</sup>.

Buradan yola çıkarak örneklerde yer alan kelimelerde her iki taraf arasındaki ilişkide etkileşim olmasından dolayı buna ilişkisel zıtlık denir.

#### Kur’an’dan Örnek:

a. مولود x والد

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَاحْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٌّ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا

“Ey insanlar! Rabbinize saygısızlıktan sakının; hiçbir babanın evlâdından fayda göremeyeceği, evlâdın da babasından hiçbir yarar sağlayamayacağı bir günden korkun.” (Lokman: 31/33)

Arapça sözlüklerde birbirine zıt olan والد ve مولود kelimeleri [و-ل-د] kökünden türetilmiştir. Fail vezni ile gelen “baba, çocuğu olmuş erkek” anlamlarına gelmektedir<sup>26</sup>. مولود kelimesi ise mef’ül vezinden türetilmiş “bebek, doğan, çocuk” anlamlarında kullanılmaktadır<sup>27</sup>. والد ile مولود kelimeleri arasındaki ilişki bir kan bağı ilişkisidir. Ancak, burada “baba” aynı zamanda “yeni doğan bebek” olamadığı için ve “bir bebek” aynı anda “o baba” olmadığı için bu zıtlık ilişkisine ilişkisel zıtlık denir.

b. باع x اشترى

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوَارِثِ وَالْإِجْبَالِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ

<sup>21</sup>İbn-i Manzūr, *Lisanü'l- Arab*, 4/309.

<sup>22</sup>İbn-i Manzūr, *Lisanü'l- Arab*, 2/112.

<sup>23</sup>İbn-i Manzūr, *Lisanü'l- Arab*, 10/459.

<sup>24</sup>İbn-i Manzūr, *Lisanü'l- Arab*, 14/82.

<sup>25</sup>el-Ĥülî, Muḥemmed ‘Alî, *İlmü'l-Me'nâ*, 119; Palmer, çev. Şabrî İbrâhîm es-Seyyid. *İlmü'd Delâle*, 100,10; Murphy, M. L., *Semantic Relations and the Lexicon*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 175.

<sup>26</sup>İbn-i Manzūr, *Lisanü'l- Arab*, 3/467.

<sup>27</sup>İbn-i Manzūr, *Lisanü'l- Arab*, 3/467.

“Allah, kendi yolunda çarpışırken öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını, karşılığında cennet vermek üzere satın almıştır. Bu, Allah’ın Tevrat’ta, İncil’de ve Kur’an’da yer almış gerçek bir vaadidir. Kim Allah’tan daha fazla sözüne bağlı olabilir! O halde yaptığımız bu alışverişten ötürü sevinin. İşte büyük bahtıvarlık da budur.”(Tevbe Suresi: 9/111)

Arapça sözlüklerde *ifte 'ale* vezni ile gelen [ش-ي-ع] fiili kökünde türetilip “satın almak, parasını vererek bir şey almak” anlamında gelmektedir. Bu kelimenin mastarı ise [ش-ي-ع]’dir<sup>28</sup>. Bu kelimenin zıttı [ع-ي-ع] fiili ise [ع-ي-ع] kökünden türetilip “sattı” anlamındadır<sup>29</sup>.

Bu çift sözcükler arasındaki ilişki alışveriş üzerine yapılan bir işlemdir. Dolayısıyla alış olması için satış olması gerekir ve bunun tersi de aynı doğrultudadır. Bundan dolayı bu karşılıklı ilişkiye ilişkiyel zıtlık denir.

c. استجاب x نادى

وَزَكْرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ \* فَاسْتَجَبْنَا لَهُ

“Zekeriyâ’yı da an! Hani o, rabbine şöyle niyaz etmişti: “Rabbim! Geride kalanların en hayırlısı sensin, yine de sen beni yalnız çocuksuz bırakma! Biz onun da duasını kabul ettik ve ona Yahyâ’yı verdik”.(Enbiyâ Suresi: 21/89-90)

Arapça sözlüklerde [ن-د-ي] fiili kökünden türetilip “çağırarak, bağırarak, yüksek ve gür ses çıkarmak, birinin bir yere gelmesini istemek” anlamlarında kullanılmaktadır. Bu fiilin mastarı ise [نداء]’dır<sup>30</sup>.

Arapça sözlüklerde *istef'ala* vezninde gelen [ب-و-ج] fiili kökünden türetilip “daveti kabul etmek, karşılıklı vermek” anlamlarına gelmektedir<sup>31</sup>.

Bu örnekte [ن-د-ي] ile [ب-و-ج] kelimelerinin arasındaki zıtlık bir ilişki üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla bağlama göre birinin çağırması ve diğer tarafın bu çağrıya cevap vermesinden dolayı bu ilişkiye ilişkiyel zıtlık denmektedir.

#### 1.4. Yön Gösteren (Directional) Zıtlık

Aşağıdaki ikili kelimelerin arasındaki ilişkiyi inceleyelim.

A. kuzey – güney, doğu - batı, sağ –sol, yukarı – aşağı.

B. kuzey- doğu, kuzey-batı, doğu- güney, güney-batı.

Yukarıdaki A grubundaki kelimelerin arasındaki ilişki incelenince bir doğru boyunca birbirini tamamlayan bir ilişki olduğu görülür. Dolayısıyla doğu batının ters yönden uzantısı olduğu için ve yukarı aşağının ters yönden uzantısı olduğu için ve aynı şekilde güney kuzeyin ters yönden uzantısı olduğu için bu ilişkiye yatay yön zıtlığı denir<sup>32</sup>.

Ancak B grubundaki ikili kelimelerin arasındaki yönler uzantılı değildir. Örneğin kuzey doğunun uzantısı değildir. Aynı şekilde kuzey de batının uzantısı değildir. Bundan dolayı yönle alakalı geçen çift sözcüklerin arasındaki ilişkiye dikey yön zıtlığı denir<sup>33</sup>.

#### Kur’an’dan Örnek:

a. شمال x يمن

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ

“Mağaraya sığındılar. Orada baksan güneşin, doğduğu zaman mağaralarının sağına vurduğunu; batarken de onlara dokunmadan sol taraftan geçip gittiğini görürsün.” (Kehf Suresi: 18/17)

Arapça sözlüklerde “sağ, sağ taraf, sol karşı” anlamlarına gelen [ي-م-ن] kelimesi [ن-م-ن] kökünden türemiştir. Bu kelimenin çoğulu ise [ي-م-ن]’dir.

<sup>28</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 14/427.

<sup>29</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 8/23.

<sup>30</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 15/315.

<sup>31</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 1/285.

<sup>32</sup>Cruse, D. A., *Lexical Semantics*, 223; el-Ĥūlī, Muhammed 'Alī, *İlmu'l-Me'nā*, 120.

<sup>33</sup>el-Ĥūlī, Muhammed 'Alī, *İlmu'l-Me'nā*, 121; Sağlık, Gürcü Selcan, “Türk Dilinde Yön Gösteren Karşılıklar Aşağı:Yukarı Sözcükleri”, Basılmamış Doktora Tezi. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: 2007), 24. Yazım kuralına bak

Bu kelimenin zıttı olan شمال kelimesi “sağın zıttı, kuzey, dört yönden biri, şimal” anlamlarına gelmektedir ve bu kelimenin çoğulu شمائل، شمائل، شمائل dir<sup>34</sup>.

Bu örnekte شمال ile شمائل kelimelerin arasındaki zıtlık ilişkisi yatay yön zıtlık ilişkisidir.

b. مغرب x مشرق

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَوَجَّهَ اللَّهُ

“Doğu da Allah’ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın zâtı oradadır”. Bakara Suresi: 115

Arapça sözlüklerde المشرق kelimesi (ش-ر-ق) kökünden türetilip ism-i mekân *mef’il* vezninde “doğu” anlamındadır. Bu kelimenin zıttı olan المغرب ise (غ-ر-ب) kökünden türetilip ism-i mekân *mef’il* vezninde “batı” anlamında geçmektedir<sup>35</sup>.

Bu ayetteki المغرب ile المشرق kelimelerinin arasındaki zıtlık ilişkisi yatay yön zıtlık ilişkisidir.

c. تحت x فوق

هُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِنِ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ

“Onların üstünde kat kat ateş olacak, altlarında da böylekatlar bulunacak.” (Zümer Suresi: 39/16)

Arapça sözlüklerde فوق “üst” zarf bir kelimedir<sup>36</sup>. Bu kelimenin zıttı olan تحت zarfı “alt” anlamına gelmektedir<sup>37</sup>. Bu ayetteki فوق ile تحت zarflarının arasındaki zıtlık ilişkisi yatay yön zıtlık ilişkisidir.

### 1.5. Bütün-Parça (Whole- part) Zıtlık

Bu çift sözcüklere bakalım; Yüz-Burun, Oda –Kapı, Kitap- Sayfa, Kapı- Kol

Yukarıdaki çift sözcüklerin ikinci kelimesi birinci kelimenin bir parçasıdır<sup>38</sup>. Her çift sözcük arasında zıtlık ilişkisi vardır. Örneğin, bir şey yüz ise burun anlamına gelmediği gibi burun da yüz anlamına gelmez. Aynı şekilde bir parmak el olmadığı gibi el de bir parmak değildir. Bu tür ilişkiler bütün- parça zıtlık ilişkisidir. Bu çift sözcüklerde isim tamlaması kullanılabilir. Örneğin; kapının kolu yapısındaki ilişki bütünü bir parçasıdır. Dolayısıyla bu tür ikili kelimelerin arasındaki ilişki ters bir şekilde “kolun kapısı” şeklinde söylenemez.

#### Kur’an’dan Örnek:

a. بروج x السماء

وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ

“Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik”. (Hicr Suresi: 15/16)

Arapça sözlüklerde çoğul olarak kullanılan بروج kelimesinin tekili burçtur “yıldız, göklerde yıldız durağı” anlamlarına da gelmektedir<sup>39</sup>.

السماء ile بروج kelimelerinin arasındaki ilişki bütün- parça ilişkisindeki zıtlığı ifade eder. Gökyüzü bir bütün ve burç kelimesi ise bu gökyüzünün küçük bir parçasıdır. Bu ilişkide bir burç gökyüzünün bir parçası olabilir ancak gökyüzü bir burcun parçası olamaz.

b. كعب x رجل

إِذَا قُضِيَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar yıkayın”. (Mâide Suresi: 5/6)

Arapça sözlüklerde رجل kelimesi “ayak” anlamına gelip çoğu أرجل dur<sup>40</sup>.

<sup>34</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 11/864.

<sup>35</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 10/174.

<sup>36</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 10/315.

<sup>37</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü'l- Arab*, 2/17.

<sup>38</sup>Lyons, J. *Semantics*(Vol. 1), 33 1-3 17; Winston. M. & Chaffin. R. & Herrmann. D., “A Taxonomy of Part-Whole Relation”, *Cognitive Science*, 11, (1987), 478

<sup>39</sup>İbn-i Manzûr, 2004, 2/211.

<sup>40</sup>İbn-i Manzûr, 2004, 11/265.



رجل zıttı olarak geçen كعب kelimesi ise “topuk, ayağın iki tarafında olan iki yumru kemiği, ayak bileği” anlamlarında kullanılıp çoğulu da أكعب<sup>41</sup>’tır.

رجل ile كعب kelimelerinin arasındaki ilişki bütün-parça zıtlığının ilişkisidir. Bu ilişkide bir bütün olan رجل “ayak”, ayağın bir parçası olan كعب’dir.

Bu bütün-parça zıtlık ilişkisinde topuk ayaktan bir parça olabilirken ayak topuğun parçası olamaz.

## 2. Çoklu(Antonymous Triplet) Zıtlıklar

Bu başlık altında, Hiyerarşik, Grup- ögeler zıtlıklar bulunmaktadır.

### 2.1. Döngüsel (Cyclical) Zıtlık

Aşağıdaki gruplara bakalım;

- Pazartesi-Salı- Çarşamba-Perşembe-Cuma-Cumartesi-Pazar
- İlkbahar-Yaz-Sonbahar-Kış
- Gece-Gündüz

Yukarıdaki her bir grubun kelimeleri arasında doğrusal değil döngüsel bir ilişki vardır. A grubundaki kelimeler bir haftanın günlerinin adıdır. Bir hafta başı herhangi bir günle başladığı gibi haftanın sonu da olabilir. Hakikaten de bazı ülkelerde hafta başı pazartesiyle bazı ülkelerde pazar günü ile bazı ülkelerde cumartesi ile başlar. Aynı şekilde her hafta sonu ülkeden ülkeye göre değişiklik gösterebilir. Bazı ülkelerde hafta başı pazartesi olur ve pazar günüyle biter. Saatin yelkovanı ve akrebi gibi hafta bittikten sonra yeniden başka bir hafta başlar.

Bu durum yılın mevsimleri için de geçerlidir. Dolayısıyla yıl ilkbaharla başlar ve kışla bittikten sonra tekrar ilkbahar döngüsü olur. Bu döngüsel ilişkinin içindeki ilişki döngüsel zıtlık ilişkisidir. Bu döngü içindeki mesafeyi belirtebiliriz. Örneğin cuma günü cumartesi gününden bir gün önce gelir<sup>42</sup>.

#### Kur’an’dan Örnek:

a. شتاء x صيف

أَيَّالْفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ

“Kureyş’in güvenliğini, onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için Allah lutuflarında bulundu”. (Kureyş Suresi:106/2)

Arapça sözlüklerde صيف kelimesi [ص-ي-ف] kökünden gelip “yaz, ilkbahardan sonraki mevsim” anlamına gelmektedir. Coğulu ise أصياف<sup>43</sup>’tır.

Bu kelimenin tam zıttı olan شتاء kelimesi [ش-ت-و] kökünden gelip “kış” anlamına gelmektedir. Bu kelimenin çoğulu ise أَشْيَاءُ<sup>44</sup>’dir.

Birbirine tamamen zıt olan bu çift sözcükler arasındaki ilişki görüldüğü gibi döngüsel zıtlık ilişkisidir.

b. أَيَّامٌ x لَيَالِي

سِيرُوا فِيهَا لَيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ

“Oralarda geceleri, gündüzleri güven içinde seyahat edin”. (Sebe’ Suresi: 34/18)

Arapça sözlüklerde لَيَالِي kelimesi [ل-ي-ل] kökünden gelip “geceleyin, gece vakti” anlamlarına gelmektedir. Çoğul olarak kullanılan لَيَالِي kelimesinin tekili لَيْلَةٌ ve her gece için لَيْلٌ kelimesi kullanılmaktadır<sup>45</sup>.

Bu kelimenin zıttı olarak geçen أَيَّامٌ kelimesi ise [ي-و-م] kökünden türetilmiş ve “gün, gece ile gündüzü içeren süre, bugün, şimdiki zaman” anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin tekili يَوْمٌ<sup>46</sup>’dir.

Bu çift sözcükler arasındaki ilişki zaman açısından devamlılık göstermesinden dolayı döngüsel zıtlık ilişkisi başlığı altındadır.

<sup>41</sup>Ibn-i Manzūr, 2004, 1/717.

<sup>42</sup>el-Ḥūfī, Muḥemmed ‘Alī, *İlmu ‘l-Me ‘nā*, 124

<sup>43</sup>Ibn-i Manzūr, *Lisanü ‘l- ‘Arab*, 14/371.

<sup>44</sup>Ibn-i Manzūr, *Lisanü ‘l- ‘Arab*, 7/312.

<sup>45</sup>Ibn-i Manzūr, *Lisanü ‘l- ‘Arab*, 11/607.

<sup>46</sup>Ibn-i Manzūr, *Lisanü ‘l- ‘Arab*, 12/607.

## 2.1. Hiyerarşik (Hierarchical) Zıtlık

Aşağıdaki, gruplara bakalım;

- A. Yüzbaşı, Binbaşı, Yarbay, Albay
- B. Araştırma Görevlisi, Doktor, Doçent, Profesör
- C. Köy Kethüdası, Kadı, Sancak Beyi, Beylerbeyi

Birinci grup askeri rütbelerden, ikinci grup üniversite unvanlarından, üçüncü grup ise Osmanlı Devletindeki idari sistemden oluşmaktadır. Her gruptaki kelimeler arasındaki ilişki bir *makam sırası* veya *derece düzeni* ilişkisidir. Hiyerarşik zıtlık ile döngüsel zıtlık arasındaki fark şöyledir: Hiyerarşik zıtlık grubundaki kelimeler arasındaki ilişkinin başı ve sonu belli bir çizgi gibidir<sup>47</sup>. Ancak döngüsel ilişkideki zıtlığın başlangıcı ve sonu belli değildir.

Hiyerarşik zıtlık ilişkisi ile döngüsel zıtlık ilişkisi arasındaki benzerlik ise her gruptaki kelimelerin birbiriyle alakalı olan sistemi kapsamıdır. Örneğin: cumartesi-pazar hafta günlerini kapsar ve bunlar döngüsel gruba aittir. Aynı şekilde askeri rütbeleri bir sistemi kapsar ama bir çizgi üzerinde atlayarak kapsamaktadır.

### Kur'an'dan Örnek:

a. جنود. هامان. فرعون.

إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ

“Nitekim Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktır. Şüphesiz Firavun, Hâmân ve askerleri yanlış yoldalardı”.<sup>48</sup>(Kasas Suresi: 8)

Kavnaklarda فرعون kelimesi Eski Mısır dilinde “büyük ev” anlamındaki per'aodan per'aâ gelmekle beraber krallık lakabıdır<sup>49</sup>. هامان kelimesi ise Eski Mısır dilinde vezirlik lakabıdır<sup>50</sup>. جنود kelimesi de, “yardımcılar, destekleyiciler, askerler” anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin tekili جندي çoğulu da أجناد kelimesidir<sup>51</sup>. Bu örnekteki ögeler bir rütbe grubunun ögeleridir. Bu grupta asker, firavun olmadığı gibi Haman da olmaz veya firavun, asker ve Hâmân olmadığı gibi; Hâmân da firavun veya asker değildir. Bu grubun içindeki ögeler arasındaki ilişkiye hiyerarşik zıtlık ilişkisi denir.

## 2.2. Grup- Ögeler Zıtlık

Aşağıdaki gruplara bakalım;

- A. Çilek, Karpuz, Nar...
- B. Kedi, Köpek, At...
- C. Altın, Bakır, Çinko...

Yukarıdaki birinci grup bir meyve grubudur ve gruptaki her kelime meyve grubundandır. İkinci gruptaki kelimeler ise hayvan grubundandır. Üçüncü gruptaki kelimeler ise maden grubundandır. Bu örneklerle baktığımızda anlıyoruz ki çilek, karpuz olamayacağı gibi nar da karpuz olamaz. Aynı şekilde kedi, köpek olamaz; köpek de kedi olamaz. Dolayısıyla yukarıdaki grupların içindeki kelimeler her ne kadar bir gruba ait olsa da grubun içindeki kelimeler birbirleriyle zıtlık ilişkisi taşımaktadırlar.

<sup>47</sup>el-Ĥilî, Muḥemmed 'Alî, *İlmu 'l-Me'nâ*, 124.

<sup>48</sup>Bazı Araştırmacılara göre Antik Mısır'a ait Reşid Taşında geçtiğine göre *Hâmân* kelimesi bir kişinin özel ismi değil kralın yardımcısına veya vezirine verilen bir lakap olduğunu düşünmektedir. Bkz. el-Ĥalîdî, Şalâh, *el-Kur'an we nakḥi meġa'ini 'l-Ruḥbân*, (Dimaşk: Dâru'l-Kâlem, 2007),16; Eyyüb, Aḥmed, *Mewsû'at meġasini 'l-İslâm we red şubuhât 'il-Li'âm*, (Kuveyt: Dâr ilâf, 2015), 6/255.

<sup>49</sup>Harman, Ömer Faruk, “Hâmân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),13/121-122; el-Ĥatîb, Mustafâ, *Mu'camu 'l-Mustalaḥat we 'l-Alkabi 't-Tarihîyye*, (Beyrut: Mu'ssesetu'r-Risala, 1996), 338.

<sup>50</sup>İbn-i 'Aşur, Muḥmmmed, *et-Taḥarîr wet't- Tenwîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunusîyye, 1984), 21/71; Kuzgun, Şaban, “Kur'an'da Hz. Mûsâ dönemindeki Firavun sarayının bir yetkilisi olarak anılan kişi.”*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/ 436-437.

<sup>51</sup>İbn-i Manzûr, *Lisanü 'l- Arab* ,3/123.

Bu tür zıtlığa grup ögeleri arasında zıtlık denir. Arapçada bu tür ilişkiye *el-intisabî الانتسابي* ad verilmiştir<sup>52</sup>. Bu tür zıtlığa bu adın verilme sebebi her grubun içindeki kelimelerin hepsinin bir çatı altında toplanmasından kaynaklanır. Muz-Elma meyveleri birbirlerine nispetle zıttırlar; ancak meyveye olmaya nispetle her ikisi de aynı grup altında toplanırlar. Bu durum diğer örnekler içinde geçerlidir.

#### **Kur'an'dan Örnek:**

a. القرآن x الانجيل x تواراة  
وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ

“Bu, Allah'ın Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da yer almış gerçek bir vaadidir”. (Tevbe Suresi: 111)

Kaynaklarda التوراة, الإنجيل, القرآن kelimeleri semavi kitaplar grubuna mensuptur. Ancak Tevrat; İncil ve Kur'an olmadığı gibi İncil de Tevrat veya Kur'an değildir. Aynı şekilde Kur'an da Tevrat ve İncil olamaz. Bunun için aynı gruba mensup olan bu ögeler arasında bulunan zıtlık ilişkisine grup ögeleri arasındaki zıtlık ilişkisi denir.

b. الحمير x البغال x الخيول  
وَالْحَيْتِلَ وَالْبِعَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları, katırları, eşekleri de yarattı. O, sizin bilmediğiniz başka şeyler de yaratır”(Nahl Suresi: 16/8)

Bu ayetteki الخيل “atlar”, البغال “katırlar”, الحمير “eşekler” kelimeleri hayvan grubuna mensuptur. Aynı gruba mensup olduğu halde at; eşek veya katır olmadığı gibi veya eşek de at veya katır değildir. Aynı şekilde katır da ne eşek ne de at olabilir. Bundan dolayı aynı gruba mensup olan bu kelimeler arasındaki ilişkiye grup ögeleri arasındaki zıtlık ilişkisi denir.

#### **Sonuç**

Anlam ilişkilerinden biri olan zıtlık, modern çalışmalarda büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışma anlam ilişkilerine ışık tutmakla beraber bir cümlenin veya bir metnin bütünlüğünü nasıl sağladığını ortaya koymaktadır Zıtlık konusu bir teori olarak değil bir uygulama değerlendirilmiştir. Zıtlık ilişkilerinin her bir türünün örneği Kur'an'da bulunmaktadır. Bunlar da: İkili Zıtlık: 1. Dereceli, 2. Bütünleyici 3. İlişkisel 4. Yön Gösteren 6. Bütün-Parça zıtlıklardır. Çokluk zıtlıklar ise: 1. Döngüsel 2. Hiyerarşik 2. Grup-Ögeler zıtlıklardır.

Kur'an'ın zıtlık açısından dil konusundaki zenginliğini ortaya koyan hususlardan biridir. Bu çalışmanın Kur'an'ın dilsel çalışmalarında yardımcı olmasını temenni etmekteyiz.

<sup>52</sup>el-Hüli, Muhammed 'Alī, *İlmu 'l-Me 'nā*, 125.

## Kaynakça

- 'Abdut-Tewwāb, Ramađān, *Fuṣūl fī Fıkhı'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî,3. Baskı, 1987.
- Akşehirli, Soner, "Dereceli Karşıt Anlamlılarda Belirtisizlik ve Ölçek Yapısı", *Journal of Language and Linguistic Studies*10 /1 (2014), 47-66.
- 'Atik, Abdu'l-'Azīz, *fī'l-Belağati'l-'arabiyye İlmül'l-Bedi*. Beyrut: Dāru'n-Nahđdati'l-'Arabiyye, 1985.
- Cruse, D. A.,*Lexical Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Dawūd, Muḥemmed, *el-'arabiyye we 'ilmu'l-Luğeti'l-Ḥadith*. Kahire: Dār Ğarib, 2001.
- el-Ḥālidī, Şalāh, *el-Kur'an we nakđı meṭa'ini'l-Ruhbān*.Dımaşk: Dāru'l-Ḳalem, 2007.
- el-Ḥatīb, Mustafā, *Mu'camu'l-Mustalahat we'l-Alkabi't-Tarihiyye*. Beyrut: Mu'ssesetu'r-Risala, 1996.
- el-Hūlī, Muḥemmed 'Alī, *İlmu'l-Me'nā*. Ürdün: Dāru'l-Felāh, 2001.
- Eyyüb, Ahmed, *Mewsū'at meḥāsini'l-İslām we red şubuhāt'il-Li'ām*. Kuveyt: Dār ilāf, 2015.
- Harman, Ömer Faruk, "Hāmān". Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi İstanbul, TDV Yayınları, 1995.
- İbn-i 'Aşur, Muḥmmmed, *et-Taḥarīr wet't- Tenwīr*. Tunus: ed-Dāru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn-i Manzūr, Muḥemmed bin Mukrem Cemālī'd-Dīn, *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: Dār sāder, 2004.
- İbnu'l-Enbārī, Ebū Bekir Muḥammed b. el-Kāsım, *Kitābu'l-Eđđād*, tah. Muḥammed Ebu'l-Fađl İbrāhīm. Beyrut:el-Mektebetu'l-Asriyye, 1987.
- Kavak, Fadime. "Arap Dilinde Ezdād Olgusu".*Uludağ üniversitesi ilāhiyat fakültesi dergisi* 21/2 (2012), 121-139.
- Kıran, Ayşe Eziler, *Dilbilime Giriş*.Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2002.
- Kur'an- Kerim, Erişim 1 Şubat 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>.
- Kuzgun, Şaban, *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 436-437.
- Lee, H. K., "Antonymy and Gradability: A Corpus-Based Approach on English Gradable Antonyms", *Linguistic Research* 30/2, 2013.
- Lyons, J. *Semantics* Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Muehleisen, L. *Antonymy and Semantic Range in English*. USA: Northwestern University, Doctor Of Philosophy, 1997.
- Murphy, M. L.,*Semantic Relations and the Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Palmer, F.R.,*İlmü'd-Delale*, çev. Şabrī İbrāhīm es-Seyyid.Mısır: Dāru'l-Me'rife'c-Cāmi'iyye, 1995.
- Sağlık, Gürcü Selcan, "Türk Dilinde Yön Gösteren Karşıtlıklar Aşağı:Yukarı Sözcükleri", Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 2007.
- Sazak, Şerife, *Türkiye Türkçesinde Karşıtlık İşlevli Söz Dizimsel Yapılar. Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı*, Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Teftezānī, Se'd'-Dīn, *Muḥtaşar'l-Me'ānī*. Dımaşk: Dār'ul-Fikr, 1990.
- Ullman, Steven, *Dewru'l-Kelime fī'l-Luğati'l-'arabiyye*, çev. Bişir, Kemal, Kahire: Dār Ğarīb, tz.
- Winston. M. & Chaffin. R. & Herrmann. D., "A Taxonomy of Part-Whole Relation", *Cognitive Science*, 11, 1987, 417-444 .



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 33-49

**Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirinde Rivâyet Kullanımı (Secde Sûresi Örneği)<sup>1</sup>**  
The Use of Narration in Baghawi Commentary Titled Maâlim at-Tanzîl (Example of Surah al-Sajdah)

**Musa ERKAYA**

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Associate Professor, Selcuk University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Konya/Türkiye  
[musa.erkaya@selcuk.edu.tr](mailto:musa.erkaya@selcuk.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-3961-2659](https://orcid.org/0000-0002-3961-2659)

**Mustafa BEYAZ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı  
Graduate Student, Selcuk University Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith Science Branch, Konya / Türkiye  
[mustafabeyaz1453@gmail.com](mailto:mustafabeyaz1453@gmail.com) [orcid.org/0000-0001-6667-2262](https://orcid.org/0000-0001-6667-2262)

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 9 Mart/March 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

### Atıf / Cite as

Erkaya, Musa – Beyaz, Mustafa. "Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirinde Rivâyet Kullanımı (Secde Sûresi Örneği)". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 33-49.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1450008>

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Musa Erkaya – Mustafa Beyaz).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

<sup>1</sup> Bu makale, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak devam eden "Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi (Lokmân, Secde ve Ahzâb Sûreleri)" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. This article was produced from the master's thesis titled "The Extraction and Evaluation of Hadiths in the Commentary of al-Baghawi Titled Maalim at-Tanzil (Surah of Luqman, al-Sajdah and al-Ahzab)", which is affiliated with the Institute of Social Sciences of Selcuk University.

### **The Use of Narration in Baghawi Commentary Titled Maâlim at-Tanzîl (Example of Surah al-Sajdah)**

**Abstract:** Sunnah, one of the two basic sources of the Islamic religion, has come up to the present day through transmission. The Prophet, the first interpreter of the Quran, explained the obscurities in the verses, the reason for their revelation and their context. Because, in addition to his duty to convey, he also has a duty to inform. For this reason, the Sunnah is considered a basic source, just like the Qur'an. The Qur'an was revealed fourteen centuries ago, gradually over twenty-three years. It came to life with the life of the Prophet. After his passing into the afterlife, Muslims began to strive to understand the Qur'an and Sunnah correctly and to make them dominate their lives. For this reason, they made great scientific journeys and produced various works. At the beginning of these works are commentaries. Commentaries that the Qur'an's verses are explained with traditions, the words of his companions and the followers are called narration tafsir. Maâlim at-tanzîl is an important commentary written by Baghawi (d. 516/1122) using this method. Baghawi, who lived during the founding and rise of the Great Seljuks, was born in 433/1041 in Bagshur or Bag, a small town between Marwaruz and Herat cities in the Khorasan region. In reference to this place, he was called Baghawi. He died in Marwaruz in 516/1122. He received a very good education and produced works in the sciences of tafsir, hadith, fiqh and recitation. The author has read many hadith books, especially the works known as al-Kutub al-Sittah in the Islamic world, from more than eighty teachers. He narrated the Bukhari's al-Jâmi al-Sahîh from Abu Omar Abdulwahid al-Melihi (d. 463/1071), Abu Dawud's Sunan from Abu Tahir Omar b. Abdelaziz al-Fashani (d. 463/1071), Malik b. Anas's Muwatta' from Abu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed ibn Saïd al-Shrazi (d. ?). So much so that it was seen that an important part of the attributed narrations he narrated in his work called Sharhu's-sunna, as well as Maâlim at-tanzil, were the narrations he heard from the mentioned teachers. Baghawi's knowledge of isnad is also at a high level and he knows very well the tradition's that he narrated and the situations of the narrators in these narrations. In addition to criticizing the hadiths he narrated, he also evaluated their authenticity and showed that he was an authority on this subject. Maâlim at-tanzil is Baghawi's most well-known work. In the mentioned book, he explains the verses with marfu, mavkuf and maktu hadiths, as well as words conveyed from later scholars. Due to his predominant position as a hadith scholar, he criticized the weak and fabricated narrations in the previous commentaries. Before interpreting the verses, he stated surah's name, the number of verses, whether it was Meccan or Medinan, and the event about which it was revealed. He first evaluated the verses from a linguistic perspective, then explained them with Quran verses and traditions, and benefited from the opinions of the companions and followers. In addition, he explained the types of recitation in detail, mentioned the antithetical recitations, and analyzed the grammar and syntax. During the interpretation of the verses, the author's authority in the field of hadith is clearly seen. Although he also included Israeli news in his work, he sometimes criticized them and rejected some of them. In this article is aimed that is to determine Baghawi's method that he used narration in the interpretation of Surah Sajdah and the authenticity of traditions. In this context, first Baghawi's life and commentary are introduced. Later, the 16 narrations that the author conveyed while interpreting the surah were analyzed and their authenticity evaluated. The narrations were first researched in the author's hadith works Sharhu's-Sunnah and Masabihu's-Sunnah, and subsequently in other reliable hadith books. Based on the opinions of critics and scholars, the authenticity values of the narrations have been revealed. According to our findings, 12 of the 16 narrations were narrated with isnad and 4 without isnad. He included 4 of the narrations in his Sharhu's-Sunnah and 8 of them in his Masabihu's-Sunnah. The remaining 4 narrations are not included in either of his works. The number of narrations included in both works is 8. The distribution of the narrations in terms of the main hadith sources they are included in is as follows: 15 out of 16 traditions are in al-Kutub al-Tis'a. Of the mentioned narrations, 5 are by Bukhari, 7 by Muslim, 4 by Abu Dawud, 6 by Tirmidhi, 2 by Nasai, 2 by Ibn Majah, 1 by Darimi, and 1 by Malik b. Anas, 10 by Ahmad b. Hanbal reported it in his works. In terms of the end of the isnad, 1 is *kudsî* and 15 is *marfû'*. In terms of authenticity, out of 16 narrations, 10 are *sahih*, 3 of which are *muttefakun aleyh*, 2 are *hasan* and 4 are *weak*.

**Keywords:** Hadith, Takhrij, Baghawi, Maâlim at-tanzil, Surah al-Sajdah

### **Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzil İsimli Tefsirinde Rivâyet Kullanımı (Secde Sûresi Örneği)**

**Öz:** İslâm dininin iki temel kaynağından biri olan sünnet, nakil yolu ile günümüze kadar ulaşmıştır. Kur'ân'ın ilk müfessiri olan Allah Rasûlü, ayetlerdeki kapalılıkları, nüzul sebebini ve bağlamını açıklamıştır. Zira onun tebliğ görevinin yanında, tebyîn görevi de bulunmaktadır. İşte bu sebeple sünnet de tıpkı Kur'ân gibi temel kaynak sayılmıştır. Kur'ân on dört asır önce tecdîcî olarak yirmi üç yılda nâzil olmuş, Hz. Peygamber'in yaşantısı ile hayata geçmiştir. O'nun ahirete irtihali ile birlikte ise Müslümanlar Kur'ân ve sünneti doğru anlayıp hayatlarına hâkim kılma çabası içerisine girmişlerdir. Bunun için büyük rihleler yapıp çeşitli eserler meydana getirmişlerdir. Bu eserlerin başında da tefsirler gelmektedir. Kur'ân ayetlerinin Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn sözleriyle açıklandığı tefsirlere rivayet tefsirleri denmektedir. İşte *Meâlimü't-tenzil* de Beğavî (öl. 516/1122) tarafından bu metotla yazılan önemli bir tefsirdir. Büyük Selçukluların kuruluş ve yükseliş döneminde yaşamış olan Beğavî, Horasan bölgesinde Merverrûz ile Herat şehirleri arasındaki küçük bir kasaba olan Bağşur veya Bağ'da 433/1041 yılında doğmuştur. Buraya nisbetle de kendisine Beğavî denilmiştir. O, 516/1122 yılında Merverrûz'da vefat etmiştir. Çok iyi bir eğitim almış ve tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat ilimlerinde eser vermiştir. Müellif, sekseni aşkın hocadan İslam âleminde Kütüb-i Sitte olarak tanınan eserler başta olmak üzere birçok hadis kitabını okumuştur. Ebû Ömer Abdülvâhid el-Melîhî'den (öl. 463/1071) Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahih*'ini, Ebû Tâhir Ömer b. Abdilazîz'den (öl. 463/1071) Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Muhammed ibn Saîd eş-Şîrâzî'den (öl. ?) Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ını rivayet etmiştir. Öyle ki *Meâlimü't-tenzil*'in yanısıra *Şerhu's-sünne* adlı eserinde naklettiği isnatlı rivayetlerin önemli bir kısmının adı geçen hocalarından dinlediği rivayetler olduğu görülmektedir. Beğavî'nin isnad bilgisi de üst düzeyde olup, naklettiği hadislerin senetlerini ve bu senetlerde yer alan râvilerin durumlarını çok iyi bilmektedir. O, rivâyet ettiği hadislerin senet tenkidini yapmasının yanı sıra sıhhat değerlendirmesinde bulunmuş ve bu konuda da kendisinin bir otorite olduğunu göstermiştir. *Meâlimü't-tenzil*, Beğavî'nin en tanınmış eseridir. Sözü edilen kitapta âyetleri merfu, mevkuf, maktu hadisler ile sonraki âlimlerden menkul âsâr ile açıklamaktadır. O'nun hadisçi kimliği ağır bastığından kendinden önceki tefsirlerde yer alan zayıf ve uydurma rivâyetleri tenkit etmiştir. Ayetlerin tefsirinden önce sûre adını, âyet sayısını, Mekkî mi? Medenî mi? olduğunu ve hangi olay hakkında nazil olduğunu belirtmiştir. Âyetleri önce dilsel açıdan değerlendirmiş, sonra diğer âyet ve hadislerle açıklamış, sahâbe ve tabiûn görüşlerinden istifade etmiştir. Ayrıca geniş bir şekilde kıraat vecihlerini izah etmiş, şâz kıraatleri zikretmiş, sarf ve nahiv tahlilleri yapmıştır. Âyetlerin tefsiri esnasında müellifin hadis alanındaki otoritesi açıkça görülmektedir. Eserde İsrâilî haberlere de yer vermekle birlikte, zaman zaman bunları tenkit süzgecinden geçirerek bazılarını reddetmiştir. Makalede Secde Sûresinin tefsirinde müellifin rivayet kullanım yöntemi ve bu rivayetlerin sıhhat değerinin tespiti amaçlanmıştır. Bu bağlamda ilk önce Beğavî'nin hayatı ve tefsiri tanıtılmıştır. Daha sonra ise müellifin sûrenin tefsirini yaparken naklettiği 16 rivâyetin tahrîç ve sıhhat değerlendirmesi yapılmıştır. Rivâyetler başta müellifin hadis eserleri *Şerhu's-sünne* ile *Mesâbihu's-sünne*'de akabinde ise diğer muteber hadis kitaplarında araştırılmıştır. Münekkid muhaddis ve muhakkiklerin kanaatlerinden yola çıkarak rivâyetlerin sıhhat değerleri ortaya konmuştur. Tespitlerimize göre 16 rivâyetin 12'si isnatlı, 4'ü ise isnatsız olarak nakledilmiştir. Rivâyetlerin 4'üne *Şerhu's-sünne*'sinde 8'ine ise *Mesâbihu's-sünne*'sinde yer vermiştir. Geri kalan 4 rivâyet ise her iki eserinde de yer almamaktadır. Her iki eserinde birden yer alan rivâyetlerin sayısı ise 8'dir. Rivâyetlerin, içerisinde yer aldığı temel hadis kaynakları bakımından dağılımı ise şöyledir. 16 rivâyetten 15'i *Kütüb-i Tis'a*'da bulunmaktadır. Mezkûr rivayetlerden 5'ini Buhârî, 7'sini Müslim, 4'ünü Ebû Dâvud, 6'sını Tirmizî, 2'sini Nesâî, 2'sini İbn Mâce, 1'ini Dârimî, 1'ini Mâlik b. Enes, 10'unu ise Ahmed b. Hanbel eserlerinde tahrîc etmişlerdir. Senedinin müntehâsı bakımından 1'i *kudsî*, 15'i ise *merfû*'dur. Sıhhat bakımından ise, 16 rivâyetin 3'ü *müttefekun aleyh* olmak üzere 10'u *sahih*, 2'si *hasen*, 4'ü ise *zayıf*'tır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tahrîç, Beğavî, Meâlimü't-tenzil, Secde Sûresi

## Giriş

İslâm, inananlar için bir nimettir. Allah Rasûlünün (s.a.s.) örneği de onlar için bir dayanak ve ölçüdür. Kur'ân-ı Kerîm toplanıp mushaf haline getirildiğinde, Müslümanlar artık Hz. Peygamber'in olmadığı bir hayatla karşı karşıya kalmışlardı. Kitâb-ı mübîn'i anlamının yolu da öncelikle sünneti öğrenmekten geçiyordu. Şüphesiz sünnet, Kur'ân'ın hem açıklaması hem de hayata tatbikidir. Zira o, kapalı olan ifadeleri açıklığa kavuşturur, umûmî ifadeleri öze indirger ve mutlak olanlara sınırlar koyar. Allah Rasûlünün doğru anlaşılmasında ise sahâbe, tâbiîn ve tebeü't-tâbiîn'in rolü yadsınamaz bir gerçektir. İşte bu şekilde oluşan sened zinciri ve sonraki nesillerde bulunan ravilerin oluşturduğu isnad zinciriyle Allah kelâmı Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'in sözleri bütün coğrafyalara yayılmıştır. Müfessir, muhaddis ve fakihler İslâm'ın doğru anlaşılması noktasında birçok eser telif etmişlerdir. Özellikle ilk dönem müfessirler, sûrelerin tefsirini yaparken rivâyetlere sıkça müracaat etmişler böylece de rivayet tefsiri diye isimlendirilen bir tefsir türü ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın konusunu oluşturan Beğavî de (öl. 516/1122), *Meâlimü't-tenzil* isimli eserini bu metod üzere telif etmiştir. Eserinde başta Hz. Peygamber'in sözleri olmak üzere sahâbe ve tâbiîn sözlerinden de faydalanmış olup gerektiğinde bir ayetin açıklaması için birden fazla rivâyet kullanmıştır. Onun hem müfessir hem de muhaddis oluşu eserini ilim dünyasında daha muteber bir konuma getirmiştir.

Bu çalışmada Beğavî'nin hayatı ve eserlerine kısaca değindikten sonra ilk olarak Secde Sûresinin muhtevâsı hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra ise naklettiği rivâyetler ele alınmıştır. Beğavî'nin, tefsirinde naklettiği hadislerin ekseriyetini *Şerhu's-sünne*'si ile Mesâbih'inde görmek mümkündür. Bu sebeple rivâyetler ele alınırken öncelikle *Şerhu's-sünne* ve *Mesâbihu's-sünne* isimli eserlerde, sonrasında ise *Kütüb-i Tis'a* ve kabul görmüş diğer hadis kitaplarında araştırılarak tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Kaynağı tespit edilemeyen rivâyetler *mevzûât* türü eserlere müracaat edilerek tetkik edilmiş ve ulaşılan sonuç kayda geçirilmiştir. Çalışmanın nihayetinde ise Beğavî'nin tefsirinde zikrettiği rivâyetleri naklederken takip ettiği usûl, rivayetlerin hadis tekniği bakımından değeri, içinde yer aldıkları kaynaklar ve senedinin müntehası bakımından durumları sayısal değerlerle de desteklenerek ortaya konmaya çalışılmıştır.

### 1. Beğavî'nin Hayatı

Kaynaklarda el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed şeklinde zikredilen Beğavî'nin künyesi Ebû Muhammed'dir. Beğavî Horasan bölgesinde Merverrûz ile Herat arasındaki küçük bir kasaba olan Bağşûr'da dünyaya gelmiştir.<sup>2</sup> Kaynakların bazısına göre babası kürkçülükle işgal ettiği için ona İbnü'l-Ferrâ (kürkçünün oğlu) da denilmiştir.<sup>3</sup>

Beğavî, ilmî seviyedeki üstün salâhiyetleri sebebiyle *muhyissünne*,<sup>4</sup> *rüknüddîn*<sup>5</sup> ve *zahîruddîn*<sup>6</sup> gibi lakaplarla nitelendirilmiştir. O, *Şerhu's-sünne*'sini teliften sonra gördüğü rüyadan dolayı *muhyissünne* lakabı ile daha çok öne çıkmaya başlamıştır.<sup>7</sup>

Horasan bölgesinde yaşayan Beğavî, o bölgedeki dînî ve ilmî yapılardan faydalanmıştır. Zira Beğavî'nin yaşadığı dönem, Türklerin kurduğu Büyük Selçuklu Devleti'nin neşvü nema bulduğu ve

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimâşkî Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 4/1258.

<sup>3</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1258.

<sup>4</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1258; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Dâru lhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1413), 7/75.

<sup>5</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1258.

<sup>6</sup> Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sader, 1317), 2/136.

<sup>7</sup> Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422), 1/21.



Anadolu'nun Türkler tarafından vatan edildiği, kütüphanelerin kurulduğu ve medreselerin inşâ edildiği bir dönemdir.<sup>8</sup>

Kaynaklarımızda Beğavî'nin çocukluğu, ilk tahsili ve gençliği hakkında yeterince bilgi mevcut değildir. Tahsilini önce dünyaya gözlerini açtığı Bağşûr dinilen kasabada daha sonra ise ikinci vatan edindiği Merverrûz'da yaptığı tahmin edilmektedir.<sup>9</sup> Beğavî'nin, itikatta selef ekolünü takip ettiği görülmektedir.<sup>10</sup> Zira konuyla ilgili olarak seleften nakiller yapmaktadır. Ayrıca amelde de Şâfiî mezhebini takip etmektedir. Bu durumu eserlerinde görmek mümkündür.<sup>11</sup> H. 516 yılında Merverrûz'da vefat eden Beğavî, Merverrûz yakınlarındaki Tâlekân'da (Tâlkân) hocası olan Kâdi el-Huseyn'in (öl. 462/1070) kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>12</sup>

## 2. Beğavî'nin Eserleri

Beğavî'nin farklı ilim dallarına dair birçok eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şöyledir:

1. Meâlimü't-tenzîl.
2. Mesâbîhu's-sünne.
3. Şerhu's-sünne.
4. el-Cem' beyne's-Sahîhayn.
5. Şerhu Câmî'i't-Tirmizî.
6. Tehzîbu'l-ahkâm.
7. el-Envâr fi şemâilî'n-nebiyyi'l-muhtâr.
8. Fedâilü's-sahâbe.
9. Fetâvâ-i Beğavî.
11. el-Erbeûn.
12. Mu'cemu'ş-şuyûh.
13. el-Kifâye fi'l-furû'.
14. el-Kifâye fi'l-kırâe<sup>13</sup>

### 2.1. Meâlimü't-tenzîl'in Tanıtımı

*Meâlimü't-tenzîl*, Beğavî'nin en meşhur telifidir. O mezkûr eserinde âyetleri, merfu, mevkuf ve maktu hadisler ve daha sonraki bilginlerin görüşleriyle izah etmektedir. Hadisçi kimliğiyle daha önce kaleme alınan tefsirlerdeki zayıf ve uydurma rivâyetleri de eleştirmektedir. Âbid ve takva sahibi bir kimse olan Beğavî'nin tefsirde hocası Hüseyin el-Merverrûzî'dir (öl. 462/1069?). Beğavî *Meâlimü't-tenzîl*'in mukaddimesinde el-Merverrûzî'den hicri 464 yılında *Tefsîrû'l-Kelbî* isimli eseri<sup>14</sup> okuduğunu kaydetmektedir.<sup>15</sup> Beğavî'nin tefsiri incelendiği zaman hadis ilmine olan vukûfiyeti açıkça kendini göstermektedir. Müellif, tefsirini yazma sebebini şöyle açıklamıştır: “Yakın arkadaşlarımdan bir grup ilim tahsil etmek için bana gelerek vahyin işaret ettiği manalar ve âyetlerin tefsiri ile ilgili bir kitap yazmamı istediler. Ben de Allah'ın fazlını ve kolay kılmasını dileyerek ve Rasûlullah'ın (s.a.s.) vasiyetine uyarak onların isteklerine cevap verdim. Çünkü Rasûlullah (s.a.s.) Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a) rivâyet ettiğine göre şöyle buyurmaktadır: “Yeryüzünün başka bölgelerinden insanlar size gelir ve dini anlayıp öğrenmek isterler. Böyle kimseler size geldiklerinde onlarla ilgilenip kendilerine güzel davranın”. İlim derlemek

<sup>8</sup> Ali Eroğlu, “*Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*” (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 21-28.

<sup>9</sup> Eroğlu, “*Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*”, 21-28.

<sup>10</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 1/12.

<sup>11</sup> Beğavî Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Zühayr eş-Sâviş (Beyrut, Dimeşk: Mektebû'l-islâmî, 1403), 1/300, 2/225.

<sup>12</sup> Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1258.

<sup>13</sup> Eroğlu, “*Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu*”, 57-70.

<sup>14</sup> Eser Muhammed b. Sâib el-Kelbî'ye (öl. 146/763) aittir.

<sup>15</sup> Beğavî Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru't-tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi', ts.), 1/36.

konusunda selefin yoluna tâbi olarak, bizden sonrakilere ilim bırakmak amacıyla bu kitabı yazdım.<sup>16</sup> *Meâlimü't-tenzîl*, kaleme alındığı asırdan itibaren çok itibar görmüş ve pek çok esere kaynaklık etmiştir. Bunların başında el-Hâzin'e ait (öl. 741/1341) *Lübâbü't-te'vîl* gelmektedir. Beğavî sahâbe ve tâbiinden nakiller yapmış, İsrâiliyattan da kurtulamamıştır. Bunun yanında yanlış bulduklarını tenkit etmiştir. Beğavî, tefsirinde rivâyetleri zikretme nedenini şöyle izah etmektedir: “Âyetlerin tefsiriyle uyumlu olan veya bir hükümle ilgili olan hadisleri zikrettim. Şüphesiz Kitap, sünnetin açıklamasını gerektirir. Dinle ilgili olan işler ve şeriat bu ikisi üzerine kuruludur. Bu hadisler, hadis imamları ve hafızlarının işitilmiş kitaplarındandır. Münker olan ve tefsire uygun olmayan hadisleri kitabıma almadım.”<sup>17</sup> Müellif, *eserinde* açık, net, anlaşılır ve kolay bir üslûp kullanmıştır. O, sûrenin tefsirinden önce o sûrenin adını, âyet sayısını, Mekkî mi? yoksa Medenî mi? olduğunu ve hangi olay hakkında indiğini belirtmiştir.<sup>18</sup>

### 3. Secde Sûresi Hakkında Kısa Bilgi

**Secde Sûresi**, Mü'minûn Sûresinin akabinde, Tûr Sûresinin öncesinde Mekke'de nâzil olmuştur. İniş sırasına göre yetmiş beşinci, mushaftaki sıralamada ise otuz ikinci sûre olup 30 âyettir. Bazı rivayetlere göre 16-20 veya 18-20. âyetleri Medine'de indirilmiştir. Sûre, adını mü'minlerin Allah'a secde etmelerinden bahseden 15. âyetten almıştır. Allah'ın kudreti, ahiret günü, Allah'ın indirdiği kitaplar, gönderdiği peygamberler ve insanın yaratılışı gibi konular mevzu bahis edilmektedir.<sup>19</sup>

Bu sûrede de diğer Mekkî sûrelerde olduğu gibi İslâm'ın inanç esaslarından olan Allah'a, kitaplara, peygamberlere, kıyamet gününe, ölüm sonrası dirilmeye ve hesaba imân gibi konular işlenmektedir. Bununla birlikte, ana konusu, öldükten sonra dirilmedir. Bu hususta Hz. Peygamberle mücadele eden müşrikler, O'nu yalanlamak için bunu bir vesile olarak görmüşlerdir. Başlangıcında Allah Rasulü'nin en büyük mucizesi Kur'ân'ın etrafında oluşabilecek kuşku ve şüpheleri bertaraf eden Sûre, hesap günü, o günde Allah'ın müttaki müminlere hazırladığı ebedî cennet ve nimetler ile günahkârlar için hazırlanan cehennem, oradaki azap ve cezayı anlatarak sona ermektedir.<sup>20</sup>

### 4. Rivâyetlerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi

Bu bölümde sûrenin tefsirinde müracaat edilen rivâyetlerin tespit, tahrîç ve değerlendirmesine yer verilecektir. Bu bağlamda önce tefsiri yapılan ayetin meâli, sonra ise rivâyetin isnad ve metni tercümesiyle birlikte verilecektir. Rivâyetler, önce müellifin hadise dair iki eseri *Şerhu's-sünne* ile *Mesâbîh*'den, daha sonra temel hadis eserlerinden araştırılarak tespit edilecektir. Son olarak ise gerek metin gerekse sened bakımından muhaddis ve muhakkiklerin kanaatlerinden yola çıkarak rivâyetlerin sıhhat durumu belirlenmeye gayret edilecektir.

“*Semâdan arza kadar tüm işleri O yönetir. Ardından bu işler, müddeti hesabınıza göre bin yıl olan bir günde O'na yükselir.*” (Secde 32/5)

#### 1. Rivâyet

Bu konuda gelen hadiste şöyle buyrulur: “O gün, mü'min kimseye ise dünyada kılmış olduğu farz bir namazın süresi kadar gelecektir.”<sup>21</sup>

Müellif, isnatsız naklettiği bu rivâyeti, *Mesâbihu's-sünne*'ye almamış, *Şerhu's-sünne*'de isnadıyla birlikte zikretmiştir.<sup>22</sup>

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), rivâyeti eserinde şu şekilde nakletmiştir: “Nefsim elinde olana yemin olsun ki o gün mü'min kimseye dünyada kılmış olduğu farz bir namazından dahi süresi kısa gelecektir.”

<sup>16</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., (en-Nemr tahkiki) 1/34.

<sup>17</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 1/38.

<sup>18</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 1/34, 38.

<sup>19</sup> *Kur'an Yolu*, 4/346.

<sup>20</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, ts.), 2/460.

<sup>21</sup> Beğavî Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 6/300.

<sup>22</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 15/129.

*Müsned*'in muhakkiki Şuayb Arnavut, rivayetle ilgili olarak: “Bunun senedinde Abdullah b. Lehîa (öl. 174/790) vardır. Onun ezberi kötüdür<sup>23</sup> demiştir.

Beğavî'nin, tefsirini kaleme alırken sıkça müracaat ettiği Sa'lebî (öl. 427/1035) de mezkûr rivâyeti aynı şekilde tefsirine almıştır.<sup>24</sup>

Heysemî, (öl. 807/1405) aynı manaya gelmekle birlikte farklı lafızlarla naklettiği bu rivâyetin senedinde (ismini zikretmeksizin) *zayıf* bir râvi olduğunu belirtmiş ve *hasen* olarak nitelemiştir.<sup>25</sup>

*Meâlimü't-tenzîl*'in bir diğer nüshasını tahkik eden Muhammed Abdullah en-Nemr, Derrâc'ın (öl. 421/1030) Ebü'l-Heysem'den (r.a.) aktardığı söz konusu rivayetini *zayıf* olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup>

İsnatta yer alan Derrâc Ebu's-Semh sebebiyle bazı âlimlerin hadis hakkındaki yaptıkları sıhhat değerlendirmelerine istinaden bu rivâyetin *zayıf* olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim önemli muhakkiklerin de bu yönde kanaat izhar etmeleri bu tercihin sebeplerinden biridir.

“Korkarak ve ümit ederek rablerine dua etmek için vücutları yataktan uzak kalır, onlara verdiğimiz rızıktan da harcarlar.” (Secde 32/16)

Beğavî, ayette geçen “المضاجع” kelimesini kısaca açıkladıktan sonra, ayetle kimlerin kastedildiği hususunda ihtilaf edildiğini söyleyerek peş peşe şu iki rivayeti nakleder:

## 2. Rivâyet

Enes (r.a.) der ki: “Bu ayet biz Ensâr hakkında indi. Biz akşam namazını kılardık. Evlerimize dönmeden de Rasûlullah (s.a.s.) ile beraber yatsı namazını kılardık.”<sup>27</sup>

Beğavî'nin hadise dair her iki eserinde de nakletmediği bu rivayeti muteber kaynaklarda da tespit edemedik.

Sa'lebî, *Meâlimü't-tenzîl*'in kaynağı durumundaki *el-Keşf*'inde rivâyeti aynı lafızlarla nakletmiştir.<sup>28</sup>

Muhakkik Abdürrezzâk el-Mehdî, Vâhidî'nin (öl. 468/1076) bu hadisi İsmail b. İsa ← Müseyyib b. Vâdih ← Saîd ← Katâde ← Enes b. Mâlik senediyle naklettiğini belirtmiştir.<sup>29</sup> Rivayete Süyûtî (öl. 911/1505) de tefsirinde yer vermiştir.<sup>30</sup>

el-Mehdî, Vâhidî'nin naklindeki senedde bulunan el-Müseyyib'in *zayıf* bir râvi olduğundan dolayı, bu isnadın *zayıf* olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

İlgili rivayeti müellifin hadisle ilgili iki eserine almaması, muteber hadis kaynaklarında tespit edilememesi ve isnadında *zayıf* bir râvi bulunmasından dolayı bu rivâyetin de *zayıf* olduğu kanaatindeyiz.

## 3. Rivâyet

Enes b. Mâlik şöyle demiştir. “Bu ayet, Rasûlullah'ın (s.a.s.) ashabından bazıları hakkında nâzil olmuştur. Onlar akşam namazını kılip (bekler ve vakti gelince de bir yere ayrılmaksızın) yatsı namazını kılardı”.<sup>32</sup>

Beğavî senedsiz naklettiği bu rivâyeti *Mesâbihu's-sünne* ve *Şerhu's-sünne*'ye almamıştır.

<sup>23</sup> Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebü Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 3/75.

<sup>24</sup> Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâbüri Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebü Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422), 7/327.

<sup>25</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414), 10/337.

<sup>26</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., (en-Nemr tahkiki) 5/300.

<sup>27</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/303.

<sup>28</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/331.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdulmuhsin el-Humeydân (Demmâm: Dâru'l-İslah, 1416), 404.

<sup>30</sup> Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1454), 11/687.

<sup>31</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 3/597.

<sup>32</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/303.

Ebû Dâvûd (öl. 275/889)<sup>33</sup> ve Beyhakî (öl. 458/1066)<sup>34</sup> bu rivâyeti senediyle birlikte ve aynı manaya gelen farklı lafızlarla nakletmiştir

Vâhidî'nin senedsiz naklettiği<sup>35</sup> rivayeti Taberî, tefsirinde Muhammed b. Halef ← Yezîd b. Hayyân ← Hâris b. Vecîh er-Râsibî ← Mâlik b. Dînâr ← Enes b. Mâlik isnadıyla fakat aynı manaya gelen küçük lafız farklılıklarıyla nakletmiştir.<sup>36</sup>

el-Mehdî, bu rivâyetin *zayıf* olduğunu ifade etmiştir. O ayrıca, İbn Adi'nin (öl. 365/976) de bu hadisi tahrîc ettiğini ve senette bulunan Hâris b. Vecîh er-Râsibî'nin Nesâî'den (öl. 303/915) nakille *zayıf* bir râvi olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Hakkında yapılan değerlendirmeler göz önüne alındığında bu rivâyetin *zayıf* olduğunu söyleyebiliriz.

#### 4. Rivâyet

Beğavî, ayette kastedilen kimselerle ilgili olarak bir başka görüşü daha zikrederek şöyle der: Atâ der ki, “onlar yatsı namazını vaktin ahirinde kılmadan uyumayan kimselerdir.” Ebu'd-Derdâ, Ebû Zer ve Ubâde b. es-Sâmit (r.a.) ise, şöyle demişlerdir: “Onlar, yatsı ve sabah namazlarını cemaatle kılan kimselerdir.” Bundan sonra Beğavî aşağıda gelen 8 rivayeti peş peşe nakleder.

Nebî'den (s.a.s.) bize nakledildiğine göre, o şöyle buyurmuştur: **“Yatsı namazını cemaatle kılan kişi, gecenin yarısını, sabah namazını cemaatle kılan kişi ise, gecenin tamamını ihyâ etmiş gibi sevap alır.”**<sup>38</sup>

Beğavî, bu rivayeti *Mesâbihu's-sünne*'de<sup>39</sup> farklı lafızlarla, *Şerhu's-sünne*'de ise senediyle birlikte zikretmiş ve *sahih* olduğunu söylemiştir.<sup>40</sup>

Müslim (öl. 261/875) bu rivâyeti “الفجر” kelimesi yerine “الصبح” kelimesini kullanarak senediyle birlikte,<sup>41</sup> Ebû Dâvûd ise lafız farklılığıyla rivâyet etmiştir.<sup>42</sup> Şuayb Arnavut, isnadının *sahih* olduğunu söylemiştir.<sup>43</sup> Tirmizî (öl. 279/892)<sup>44</sup>, Ahmed b. Hanbel<sup>45</sup> ve Beyhakî<sup>46</sup> aynı manaya gelen farklı lafızlarla rivâyet etmişlerdir.

Muhakkik Şuayb Arnavut, *Müsned*'de yer alan bu hadisin râvilerinin güvenilir, Müslim'in şartlarına göre isnadının *sahih* olduğunu ifade etmiştir.<sup>47</sup>

Birkaç farklı lafız ile hadis kitaplarında geçen bu rivâyete, Müslim'in şartlarına uyduğu ve tenkid edilmediği için *sahih*tir diyebiliriz.

#### 5. Rivâyet

Ebû Hüreyre'nin aktardığına göre Hz. Peygamber: “İnsanlar ezan okumanın ve cemaatle namaz kılarken imamın arkasındaki safta namaz kılmamanın ecrini bilselerdi, bunun için kura çekmek gerekirse, kura

<sup>33</sup> Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), “Salât”, 310.

<sup>34</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî Beyhakî - Muhammed Abdülkadir Ata, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 3/29.

<sup>35</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 684.

<sup>36</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 20/179.

<sup>37</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 3/597.

<sup>38</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/304.

<sup>39</sup> Beğavî Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Mesâbihu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1407), 1/265.

<sup>40</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 2/231.

<sup>41</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Kahire: y.y., 1374), “Mesâcid”, 260.

<sup>42</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 48.

<sup>43</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 1/417.

<sup>44</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Salât”, 51.

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/468, 469.

<sup>46</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/679, 3/89.

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/468, 469.

çekerlerdi. Namaza erken gelmenin faziletini bilselerdi, aralarında yarış yaparlardı. Şayet yatsı ve sabah namazının sevabını bilmiş olsalardı, emekleyerek de olsa bu iki namaza iştirak ederlerdi” buyurmuştur.<sup>48</sup>

Beğavî, Ebu'l Hasen es-Serahsî'den *merfû*' olarak naklettiği bu rivâyeti hadise dair her iki eserinde de zikretmiştir.<sup>49</sup>

Buhârî (öl. 256/870)<sup>50</sup> ve Müslim'in<sup>51</sup> farklı tariklerle tahrîc ettiği rivâyeti, Nesâî,<sup>52</sup> Mâlik b. Enes (öl. 179/795)<sup>53</sup>, Ahmed b. Hanbel<sup>54</sup> ve benzer lafızlarla Beyhakî de eserlerinde zikretmiştir.<sup>55</sup>

Sa'lebî, bu rivâyete eserinde yer vermemiştir.

Muhakkik Arnavut rivâyetin *sahih* olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup>

Rivâyet, *müttefekun aleyh* olması sebebiyle *sahih*dir.

## 6. Rivâyet

Beğavî, bu ayette kastedilen ibadetin ne olduğu hususunda en meşhur görüşün “gece namazı” olduğuna işaret ettikten sonra bu görüş sahiplerinin Hasan (el-Basrî), Mücâhid, Mâlik (b. Enes), Evzâî ve bir grup alim olduğunu söyler ve bununla ilgili olarak aşağıdaki rivayetleri nakleder:

Muâz b. Cebel diyor ki:

“Allah rasûlü (s.a.s.) ile bir yolculuk esnasında onun yakınındaydım: Yâ Rasûlallâh! dedim. Beni ateşten uzaklaştırıp Cennete koyacak bir amel öğretirmisiniz. Bu talep üzerine Allah Rasûlü şöyle buyurdu: ‘Allah'ın kolaylaştırdığı kimseler için kolay olan büyük bir soru sordun bana. Şöyle ki: Allah'a kulluğu yapar ona şirk koşmazsın, namazını ikâme eder, malının zekâtını verir, Ramazan orucu tutar, hac vazifeni ifa edersin.’ Ardından şöyle ifade etti: ‘Hayra götüren yolları göstereyim mi? Oruç bir kalkandır. Sadaka; ateşi söndüren su gibi günahları eritir. Gece vakti kılınan namaz da hayrın yollarındandır.’ Muâz (r.a.) dedi ki: Ardından, Allah Râsûlü (s.a.s.); ‘Onlar yataklarından kalkarak korkarak ve ümit ederek Rablerine dua edenlerdir.’ ve ‘Amellerine mükâfat olarak onlara hangi sevincin sürpriz olacağını kimse bilemez.’ âyetlerini okudu ve şöyle devam etti: ‘İşin başını, direğini ve zirvesini haber vereyim mi?’ Ben de ‘Evet, Ey Allah'ın elçisi! Dedim’ . Buyurdular ki: ‘Bütün işin başı İslâm'dır. Direği namaz, en üst noktasında ise cihad vardır.’ Sonra şöyle devam etti: ‘Tüm bunların en önemli noktasını bildireyim mi?’ “Ben de ‘Evet Ey Allah'ın Peygamberi! Dedim’. Allah Rasûlü dilini tutarak: ‘Şuna hâkim ol’ buyurdu. Ben de ‘Yâ Rasûlallâh! Bizler konuştuğumuzun hesabını verecek miyiz?’ Dedim. Şöyle buyurdu: ‘Annen hasretine yansın Ey Muâz! İnsanları yüzükoyun ve burunları yerde süründürerek cehenneme götüren sebep dilleridir.’”<sup>57</sup>

Müellif, hocası Ahmed b. Abdullah es-Sâlihî'den merfûan zikrettiği bu rivâyeti *Mesâbîhu's-sünne*'de *taktî* yaparak,<sup>58</sup> *Şerhu's-sünne*'de ise farklı bir tarikle zikretmiştir.<sup>59</sup>

<sup>48</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/304.

<sup>49</sup> Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 1/265; a.mlf. *Şerhu's-sünne*, 2/230.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Ezân”, 9.

<sup>51</sup> Müslim, “Salât”, 129.

<sup>52</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. Nesâî - Hasan Abdü'l-mün'im eş-Şelbî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), “Mevâkîf”, 22.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaţta'*, thk. Abdüllatif Abdülvehhâb (Kahire, 1382), “Salât”, 3.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/460.

<sup>55</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/629.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/460.

<sup>57</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/304.

<sup>58</sup> Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 1/122.

<sup>59</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 1/25.

Tirmizî, bu rivayeti hocası İbn Ebî Ömer vasıtasıyla Muâz b. Cebel'den nakletmiş ve *hasen sahih* olarak nitelmiştir.<sup>60</sup> Rivayeti İbn Mâce (öl. 273/887)<sup>61</sup> ve Ahmed b. Hanbel<sup>62</sup> de aynı sened ve metinle nakletmiştir. Muhakkik Şuayb Arnavut, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde naklettiği tarîkin *sahihi* olduğunu, *Sünen*'deki senedde ise kopukluk olduğunu söylemiştir.<sup>63</sup>

el-Hâkim en-Nîsâbüri (öl. 405/1014) ise rivâyeti farklı tarik ve lafızlarla nakletmiş ve Şeyhayn'ın kriterlerine göre *sahihi* olduğunu ifade etmiş, Zehebî de kendisine uymuştur.<sup>64</sup>

Sa'lebî rivâyeti eserinde aynı lafızlarla nakletmiştir.<sup>65</sup>

Yapılan değerlendirmeler çerçevesinde bu hadisin *sahihi* olduğunu söyleyebiliriz.

## 7. Rivâyet

Ebû Ümâme el-Bâhilî (r.a.), Allah Rasûlünün (s.a.s.) şöyle buyurduğunu bildirmiştir: "Gece namazını aksatmayın. Çünkü bu namaz sizden önceki sâlih kulların âdetidir. Bu vakitte kılınan namaz Allah'a yaklaştırıp günahlardan korur, kötü fiillere kefarete olur."<sup>66</sup>

Beğavî Ebu'l-Fadl Ziyâd b. Muhammed b. Ziyâd el-Hanefî'den naklettiği bu rivâyeti hem *Mesâbihu's-sünne*'de<sup>67</sup> hem de *Şerhu's-sünne*'de zikretmiştir.<sup>68</sup>

Tirmizî ise farklı bir tarikle nakletmiştir.<sup>69</sup>

el-Hâkim en-Nîsâbüri de rivayeti farklı bir isnadla yine Ebû Ümâme el-Bâhilî'den nakletmiştir. O, ayrıca rivayete Buhârî'nin şartları çerçevesinde *sahihi* olduğunu söylemiş, Zehebî de kendisine *muvâfakât* etmiştir.<sup>70</sup>

Sa'lebî, bu rivâyete eserinde yer vermemiştir.

Beyhakî farklı bir tarikle nakletmiştir.<sup>71</sup>

Her ne kadar muhakkik el-Mehdî senedde bulunan Abdullah b. Sâlih'in *zayıf* bir râvi olduğunu söylese de<sup>72</sup> Hâkim, bu rivayetin Buhârî'nin şartına göre *sahihi* olduğunu söylemiştir. Zehebî (öl. 748/1348) de bu hükümde Hâkim'e uymuştur. İki ismin bu değerlendirmelerinden hareketle bu rivâyetin *sahihi* olduğu söylenebilir. Zira özellikle Zehebî'nin müstedrek üzerine yaptığı değerlendirmelerin önemli olduğu ehlinin malumudur.

## 8. Rivâyet

İbn Mes'ûd, Allah'ın elçisinin (s.a.s.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

"Rabbimiz şu iki adama taaccüp etmektedir: Bunlardan biri yatağından kalkıp ailesinden ayrılarak namaza durur." Rabbimiz şöyle buyurur: 'Ey meleklerim kuluma bakın. O benden sevap umduğu ve azabımdan imtina ettiği için çekinerek yatağından kalktı ve ailesinden ayrılıp namaza durdu. Diğer kulum ise benim uğruma arkadaşları ile mücahede ederken mağlup oldular. Kulum savaştan kaçmanın ve devam etmenin nelere sebep olacağını bildi. Benden sevap umduğu ve azabımdan korktuğu için dönüp sonuna kadar savaştı. İşte o zaman, yüce Allah, meleklerine şöyle buyurdu: Kuluma bakın. Nezdindeki sevabı isteyerek ve azabından çekinerek tekrar cihad etmeye döndü ve kamı akıtılıncaya kadar savaştı.'<sup>73</sup>

<sup>60</sup> Tirmizî, "İmân", 8.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), "Fiten", 12.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/344.

<sup>63</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 5/116. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/344.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 2/448.

<sup>65</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/331.

<sup>66</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/305.

<sup>67</sup> Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/433.

<sup>68</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 4/34.

<sup>69</sup> Tirmizî, "Deavât", 101.

<sup>70</sup> Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek*, 2/707.

<sup>71</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/629.

<sup>72</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., (el-Mehdî tahkiki) 3/599.

<sup>73</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/305.

Beğavî, hocası Abdülvâhid b. Ahmed Melihî'dan *merfû olarak* zikrettiği bu rivâyeti aynı lafızla *Mesâbihu's-sünne*<sup>74</sup> ve *Şerhu's-sünne*'de<sup>75</sup> nakletmiştir.

Ebû Dâvûd hadisin; “وَرَجُلٍ غَزَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَنْهَرَ مَعَهُ أَصْحَابُهُ” kısmından sonrasını rivâyet etmiştir.<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel ise daha farklı bir tarikle nakletmiştir. Muhakkik Şuayb Arnavut, Ebû Dâvûd'un isnadının *sahîh* olduğunu,<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel'in isnadının ise *hasen* olduğunu söylemiştir. O ayrıca Hâkim'in de bu hadisi rivâyet ettiğini ve isnadını *sahîh* olarak nitelediğini söylemiştir.<sup>78</sup>

Abdürrezzâk el-Mehdî, bu rivâyetin *hasen sahîh* olduğu kanaatindedir. Gerekçesi ise, isnaddaki bazı râvilerin *zayıf* olmasına rağmen bu rivâyeti destekleyen başka tarikler mevcuttur ve bu zayıflığı gidererek *hasen* derecesine çıkarmıştır.<sup>79</sup>

Bu veriler çerçevesinde bizim kanaatimiz de rivâyetin *hasen* olduğu yönündedir.

## 9. Rivâyet

Ebû Hüreyre, Allah'ın elçisinin (s.a.s.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Ramazan orucundan sonra en efdal oruç Allah Teâla'nın ayı olan Muharrem ayında tutulan oruçtur. Farz namazında sonra kılınan en efdal namaz da gece namazıdır.”<sup>80</sup>

Beğavî, Ebû Osmân ed-Dabbî'den naklettiği bu rivâyeti *Mesâbihu's-sünne*'de<sup>81</sup> aynıyla, *Şerhu's-sünne*'de ise *taktî* yaparak rivâyet etmiştir.<sup>82</sup>

Muteber kabul edilen dokuz hadis kitabının müelliflerinden olan Müslim,<sup>83</sup> Ebû Dâvûd,<sup>84</sup> Tirmizî<sup>85</sup> ve Ahmed b. Hanbel<sup>86</sup> eserlerinde bu rivâyeti nakletmişleridir. Beyhakî ise aynı manaya gelen farklı bir lafızla ve farklı bir tarikle nakletmiştir.<sup>87</sup>

Tirmizî mezkûr rivâyeti *hasen sahîh* olarak nitelendirirken,<sup>88</sup> Şuayb Arnavut, Ebû Dâvûd<sup>89</sup> ve Ahmed b. Hanbel<sup>90</sup> tariklerinin *sahîh* olduğunu söylemektedir. el-Mehdî ise isnadın şeyhaynın şartları muvacehesinde *sahîh* olduğunu ifade etmiştir.<sup>91</sup>

Rivâyetin, şeyhaynın sıhhat şartlarını taşıması ve tenkid edilmemiş olması onun *sahîh* olduğunu söylememiz için yeterli olacaktır.

## 10. Rivâyet

Ebû Mâlik el-Eş'arî, Allah'ın elçisinin (s.a.s.) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Şüphesiz cennette; kelamı güzel olan, yemek ikram eden ve insanlar uykudayken geceyi namaz ile geçirenler için, içi dışından dışı da içinden görünen odalar vardır.”<sup>92</sup>

Beğavî *Mesâbihu's-sünne* 'ye almadığı bu rivâyeti *Şerhu's-sünne* 'de<sup>93</sup> aynı şekilde nakletmiştir.

<sup>74</sup> Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 1/438.

<sup>75</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 4/44.

<sup>76</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 37.

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4/189.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/61.

<sup>79</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 3/599.

<sup>80</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/306.

<sup>81</sup> Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 2/88.

<sup>82</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 6/341.

<sup>83</sup> Müslim, “Sıyâm” 202.

<sup>84</sup> Ebû Dâvûd, “Savm”, 55.

<sup>85</sup> Tirmizî, “Mevâkî”, 207.

<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/215.

<sup>87</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/252.

<sup>88</sup> Tirmizî, “Mevâkî”, 207.

<sup>89</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4/96.

<sup>90</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/215.

<sup>91</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., (el-Mehdî tahkiki) 3/600.

<sup>92</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/306.

<sup>93</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 4/41.

Rivâyeti, Ahmed b. Hanbel,<sup>94</sup> Taberânî (öl. 360/971)<sup>95</sup>, Hâkim<sup>96</sup> ve Beyhakî de nakletmiştir.<sup>97</sup> Sa‘lebî, eserinde bu rivâyete yer vermemiştir. el-Hâkim, bu hadisin şeyhainin şartlarına göre *sahîh* olduğunu ifade etmiştir. Aynı hükmü Zehebî de teyit etmiştir.<sup>98</sup> Dolayısıyla biz de rivayetin *sahîh* olduğunu söyleyebiliriz.

### 11. Rivâyet

Ebû Hureyre (r.a.) Allah Rasûlü'nün (s.a.s.): “Şüphesiz kardeşiniz haktan gayrı kelâm etmez” buyurduğunu haber vermiştir. (Râvi dedi ki): Allah Rasûlü (s.a.s.) “*kardeşiniz*” sözüyle Abdullah İbn Revâha'yı kastetmektedir. O der ki:

Tan yeri ağarıp fecir yükseldiği vakit,  
Rasûlullah kitabını okuyarak aramızda,  
O bize delâletin ardından doğru yolu gösterdi,  
Kalplerimiz ona tereddütsüz inandı,  
Onun söylediği her şey gerçekleşecektir.  
Kâfirlere yatakları ağırlık verdiği anda,  
O yatağının kenarında uyanık sabahlıyordu.<sup>99</sup>

Müellif, bu rivâyeti hadise dair her iki eserine de almamıştır.

Buhârî,<sup>100</sup> Ahmed b. Hanbel,<sup>101</sup> Taberânî<sup>102</sup> ve Beyhakî<sup>103</sup> ise farklı bir senedle nakletmişlerdir.

Şuayb Arnavut<sup>104</sup> ve Abdürrezzâk el-Mehdî<sup>105</sup> bu rivâyetin isnadının *sahîh* olduğunu ifade etmiş, Şuayb Arnavut ayrıca râvilerin Buhârî ile Müslim'in şartlarına göre *sika* olduğunu belirtmiştir.

Mezkûr rivayet hakkında serdedilen görüşler doğrultusunda *sahîh* olduğu ifade edilebilir.

Tahrîcini yaptığımız bu rivâyetle birlikte müellif, 16. ayetin tefsirinde 10 rivayet nakletmiş oldu. Beğavî bu ayeti zikrettikten sonra, ilk olarak ayette geçen “المضاجع” ifadesini açıklamış, daha sonra “*vücutları yatak görmez*” şeklinde ifade edilenlerin kimler olduğu hususunda ihtilaf edildiğini belirterek bu konuda ileri sürülen ilk görüşle ilgili 2, ikinci görüşle ilgili de peş peşe 8 rivayet nakletmiştir.

“*Amellerine mükâfat olarak onlara hangi sevincin sürpriz olacağını kimse bilemez.*” (Secde 32/17)

### 12. Rivâyet

Ebu Hüreyre'den (r.a.) nakledildiğine göre bir kudsî hadiste Nebî (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ: Ben iyi kullarıma cennette hiçbir gözün görmediği hiçbir kulağın duymadığı ve hiç kimsenin hayal edemediği nimetler hazırladım.” buyurdu. Akabinde Allah Rasûlü (s.a.s.) şu âyeti okudu: “*Amellerine mükâfat olarak onlara hangi sevincin sürpriz olacağını kimse bilemez.*”<sup>106</sup>

Beğavî hocası Abdülvâhid el-Melihî'den aldığı bu rivâyeti *Mesâbihu's-sünne*'de nakletmiş ve *müttefekun aleyh* olduğunu belirtmiştir.<sup>107</sup> *Şerhu's-sünne*'de ise senediyle birlikte nakletmiştir.<sup>108</sup>

<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/539.

<sup>95</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selef (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415), 3/301.

<sup>96</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/153.

<sup>97</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/252.

<sup>98</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 1/153.

<sup>99</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/306.

<sup>100</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallâllâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî* (İstanbul: Çağrı, 1992), “Teheccüd”, 21.

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/13.

<sup>102</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 13/185.

<sup>103</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/405.

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/13.

<sup>105</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., (el-Mehdî tahkîki) 3/600.

<sup>106</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, ts., 6/307.

<sup>107</sup> Beğavî, *Mesâbihu's-sünne*, 3/555.

<sup>108</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 15/208.



Rivayeti Buhârî,<sup>109</sup> Müslim,<sup>110</sup> İbn Mâce,<sup>111</sup> Tirmizî<sup>112</sup> ve Ahmed b. Hanbel<sup>113</sup> farklı bir senedle rivâyet etmiş, Tirmizî *hasen sahih* olduğunu belirtmiştir.<sup>114</sup>

Sa‘lebî, bu rivâyete yer vermemiştir.

Muhakkik Şuayb Arnavut, bu rivâyetin senedinin şeyhayn’ın kriterlerine göre *sahih* olduğunu vurgulamıştır.<sup>115</sup>

Abdürrezzâk el-Mehdî, bu rivâyetin isnadının *sahih* olduğunu söylemiştir.<sup>116</sup>

Rivâyet *müttefekun aleyh* olduğu için *sahih* tir.

“Andolsun biz Mûsâ’ya kitabı vermiştik; ona kavuşma hakkında şüphelen olmasın ve biz onu Ben-i İsrâil’e rehber kılmıştık.” (Secde 32/23)

### 13. Rivâyet

İbn Abbas'tan (r.a) nakledildiğine göre, Nebi şöyle buyurmuştur:

“Geceleyin yürütüldüğümde [İsrâ gecesinde] ben Hz. Mûsâ’yı siması esmer, boyu uzun, saçı kıvrıkcık bir surette gördüm. Mûsâ (a.s) Şenüeli bir şahıs gibiydi. Hz. İsrâ’yı da gördüm ne uzundu nede kısaydı, orta boylu, teni kırmızı ile beyaza çalıyordu. Başı salıverilmiş düz saçlı biriydi. Allah’ın bana müşâhede ettirdiği acaip bazı şeyler içinde cehennem bekçisi Mâlik ile Deccâl’i de gördüm. Ey Allah’ın mü’min kulu! Peygamber’in Mûsâ’ya kavuşmasından şüphe içerisinde olma.”<sup>117</sup>

Beğavî, İbn Abbas kanalıyla gelen bu rivâyete her iki hadis kitabında da yer vermemiştir.

Buhârî,<sup>118</sup> Müslim<sup>119</sup> ve Ahmed b. Hanbel,<sup>120</sup> ve Taberânî<sup>121</sup> bu rivâyeti nakletmiştir.

Şuayb Arnavut, Şeyhayn’ın sıhhat şartlarına uyduğunu belirtmiştir.<sup>122</sup>

Buhârî ve Müslim’in sıhhat şartlarını taşıması yani *müttefekun aleyh* olması sebebiyle *sahih* tir.

### 14. Rivâyet

Enes’in (r.a.) rivayetine göre, Allah Rasûlü (s.a.s.): “Ben gece vakti semâ’ya doğru yürütüldüğümde [İsrâ gecesinde] Mûsâ’yı gördüm, kabrinde namaz kılıyordu” buyurmuştur.<sup>123</sup>

Beğavî hocası Ebû Salih Ahmed b. Abdülmelik el-Müezzin’den naklettiği bu hadisi aynı isnad ve metinle *Şerhu’s-Sünne*’sinde de tahrir etmiştir.<sup>124</sup>

Müslim<sup>125</sup> ve Nesâî<sup>126</sup> bu rivâyete eserlerinde yer vermiştir.

İbn Hibbân (öl. 354/965) tefsirde yer alan rivâyetin aynısını nakletmiştir. Muhakkik Şuayb Arnavut, bu rivâyetteki isnadın Buhârî’nin şartlarına göre *sahih* olduğunu belirtmiştir.<sup>127</sup>

Sa‘lebî bu rivâyete yer vermemiştir.

<sup>109</sup> Buhârî, “Tefsir”, 65.

<sup>110</sup> Müslim, “Cennet”, 51.

<sup>111</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 39.

<sup>112</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 33.

<sup>113</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/407.

<sup>114</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 33.

<sup>115</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/407.

<sup>116</sup> Beğavî, *Meâlimü’t-tenzil*, ts., (el-Mehdî tahkiki) 3/602.

<sup>117</sup> Beğavî, *Meâlimü’t-tenzil*, ts., 6/308.

<sup>118</sup> Buhârî, “Bed’ül-Halk”, 7.

<sup>119</sup> Müslim, “İmân”, 266.

<sup>120</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/77.

<sup>121</sup> Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, 12/157.

<sup>122</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/77.

<sup>123</sup> Beğavî, *Meâlimü’t-tenzil*, ts., 3/433.

<sup>124</sup> Beğavî, *Şerhu’s-sünne*, 13/351.

<sup>125</sup> Müslim, “Fedâil”, 2375.

<sup>126</sup> Nesâî, “Kıyamü’l-Leyl”, 60.

<sup>127</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1414), 6/480.

el-Mehdî: Hadisin aslının *sahîh* ve metninin *mahfûz* olduğunu belirtmiş sadece bu senedde Muhammed b. Yûnus'un hocası Ömer b. Habîb el-Kâdî'nin *zayıf* bir râvî olduğunu ifade etmiştir.<sup>128</sup>

Rivâyetin güvenilir hadis eserlerinde nakledilmesi ve olumsuz bir değerlendirme olmaması bizde *sahîh* olduğu kanaatini oluşturmuştur.

“Artık onlardan yüz çevir ve bekle. Zaten onlar da bekliyorlar.” (Secde 32/30)

### 15. Rivâyet

Ebû Hüreyre'den (r.a.) demiştir ki: “Nebî (s.a.s.) cuma günü sabah namazında Secde ve İnsan sûrelerini tilavet ederdi.”<sup>129</sup>

Beğavî, *Mesâbih*'e almadığı bu rivâyeti *Şerhu's-sünne*'de nakletmiştir.<sup>130</sup>

Buhârî,<sup>131</sup> Müslim,<sup>132</sup> Tirmizî<sup>133</sup> ve Taberânî de<sup>134</sup> nakletmiştir.

Tirmizî bu rivâyete *hasen sahîh* hükmünü verirken<sup>135</sup> Beğavî sıhhati konusunda ittifak olduğunu söylemiştir.<sup>136</sup>

Rivâyet *müttefekun aleyh* olduğu için *sahîhtir*.

### 16. Rivâyet

Câbir (r.a.) şöyle demiştir: “Nebî (s.a.s.) Mülk ve Secde sûrelerini okumadan yatmazdı.”<sup>137</sup>

Müellif, *merfû*' olarak tahrîc ettiği bu rivayeti hem *Şerhu's-sünne*'de<sup>138</sup> hem de *Mesâbih'te*<sup>139</sup> nakletmiştir.

Tirmizî, Hişâm b. Yûnus el-Kûfî ← el-Muhâribî ← Leys ← Ebû Zubejr ← Câbir isnadıyla aktarmış ancak sıhhat değerlendirmesinde bulunmamıştır.<sup>140</sup>

Dârimî (öl. 255/869) *Sünen*'inde bu rivâyeti nakletmiştir. Onun muhakkiki Hüseyin Selim Esed, bu isnadı Leys'den dolayı *zayıf* saymıştır.<sup>141</sup>

Ahmed b. Hanbel ise bu rivâyeti Esved b. Âmir ← Hasan b. Sâlih ← Leys ← Câbir isnadıyla nakletmiştir.<sup>142</sup>

Hâkim, bu rivâyeti *Müstedrek*'inde naklederek “Müslim'in şartlarına göre *sahîh*” olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Hâkim, Leys'in Ebû Zübeyr'den naklettiği bu rivâyeti Buhârî ve Müslim uygun bulmadığı için kitaplarına almadığını ifade etmiştir.<sup>143</sup>

Elbânî ise bu rivâyet için *sahîh* demiştir.<sup>144</sup>

Şuayb Arnavut hadisin *sahîh* olduğu senedde bulunan Leys'den dolayı isnadının *zayıf* olduğunu belirtmiştir.<sup>145</sup>

Ortaya koyulan tespitleri göz önünde bulundurduğumuzda münekkit muhaddislerin zayıflığı konusunda ittifak ettikleri râviden dolayı bu rivâyetin *zayıf* olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>128</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, ts., 3/603.

<sup>129</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, ts., 6/310.

<sup>130</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 3/81.

<sup>131</sup> Buhârî, “Cum'a”, 10.

<sup>132</sup> Müslim, “Cum'a”, 880.

<sup>133</sup> Tirmizî, “Cum'a”, 4.

<sup>134</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/47.

<sup>135</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, 1/525.

<sup>136</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 3/81.

<sup>137</sup> Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, ts., 6/310.

<sup>138</sup> Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 4/472.

<sup>139</sup> Beğavî, *Mesâbihü's-sünne*, 2/123.

<sup>140</sup> Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 9.

<sup>141</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421), “Fedâilü'l-Kur'ân”, 23.

<sup>142</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/26.

<sup>143</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 2/446.

<sup>144</sup> Tirmizî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 9.

<sup>145</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/26.

## Sonuç

Beğavî'nin Secde Sûresi'nin tefsirindeki rivâyet kullanımıyla ilgili yaptığımız bu çalışmayla elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde zikredebiliriz:

1. Müellif, Secde Sûresi'ni tefsir ederken 16 rivâyet nakletmiştir.
2. Secde Sûresi'nin faziletine dair herhangi bir nakilde bulunmamış, sadece sûrenin Mekkî olduğunu belirtmekle yetinmiştir.
3. Beğavî, 30 ayetten oluşan Secde Sûresi'nin sadece 5 ayetini tefsir ederken hadise başvurmuştur. Diğer ayetlerin muhteviyatlarına muvâfık Allah Rasûlünden çok sayıda hadis vârid olmasına rağmen onlara müracaat etmemiştir. Bu konuda kendisinin herhangi bir beyanının olmaması, bizim bir kanaat ortaya koymamıza izin vermemektedir.
4. Nakledilen 16 rivâyetin 3'ü *müttefekun aleyh* olmak üzere 10'u *sahih*, 2'si *hasen*, 4'ü ise *zayıf*tır. Bir başka ifadeyle, nakledilen 16 rivâyetin 12'si *makbûl* kabul edilen rivâyetlerdir. Geri kalan 4 *zayıf* rivâyetin *merdûd* addedilmesi ise, faziletli amellerde delil olarak kullanılabileceğinden, tefsirin değerini azaltmayacaktır.
5. Müellif, Secde Sûresinin tefsirini yaparken 16. ayette kastedilenlerin kimler olduğu hususunda iki farklı görüş olduğunu ifade ettikten sonra birinci görüşle ilgili 2, ikinci görüşle ilgili peş peşe 10 rivâyet nakletmiş ancak kendi tercihini belirtmemiştir.
6. Beğavî, rivâyetlerin 12'sini isnatlı, 4'ünü ise isnatsız olarak nakletmiştir. Isnatlı olarak naklettiği rivâyetlerin tamamının isnadı kendisine kadar ulaşan rivayetlerden oluşması onun bu konudaki hassasiyetinin ve tefsirinin diğer rivâyet tefsirlerine göre ayrı bir yere sahip olduğunun bir göstergesidir.
7. Rivâyetlerin 4'üne *Şerhu's-sünne*'sinde 8'ine ise *Mesâbihu's-sünne*'sinde yer vermiştir. Geri kalan 4 rivâyet ise her iki eserinde de yer almamaktadır. Her iki eserinde birden yer alan rivayetlerin sayısı ise 8'dir. Bu durum onun tefsirinde ağırlıklı olarak kendi hadis kitaplarındaki hadisleri kullandığının bir göstergesidir.
8. Rivâyetlerin, içerisinde yer aldığı temel hadis kaynakları bakımından dağılımı şöyledir: 16 rivâyetten 15'i *Kütüb'i Tis'a*'da bulunmaktadır. Bunlardan da 5'i Buhârî'de, 7'si Müslim'de, 4'ü Ebû Dâvûd'da, 6'sı Tirmizî'de, 2'si Nesâî'de, 2'si İbn Mâce'de, 1'i Dârimî'de ve 1'i Mâlik b. Enes'in Muvatta'ında, 10'u Ahmed b. Hanbel'de yer almaktadır. Bundan hareketle diyebiliriz ki, Beğavî tefsirinde temel hadis kaynaklarında yer alan rivâyetleri kullanmak hususunda ayrı bir itina göstermiştir. Hadisçi kimliğinin bu tavrında belirleyici bir unsur olduğu, rivayet seçkisinin mezkûr özelliğinden kaynaklandığı ifade edilebilir.
9. Beğavî'nin bu sûrede yararlandığı 16 rivâyetten sadece 4 tanesinin, tefsirinin temel kaynağı olduğu iddia edilen Sa'lebî'nin *el-Keşf*'inde yer alması, en azından bu sûre bazında ve rivâyetler çerçevesinde bu iddiayı doğrulamamaktadır. Nitekim böylesi bir iddianın doğrulanabilmesi için iki tefsir kitabının mukayeseli olarak müstakil bir ilmi çalışmaya konu edilmesi daha isabetli olacaktır. Bununla birlikte çalışma konusunu oluşturan secde sûresi özelinde böyle bir durumun görülmediğini ifade etmek icap etmektedir.
10. Sûrede yer alan rivâyetlerin senedinin müntehâsı bakımından 1'inin kudsî, 15'inin merfû olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.
11. Beğavî'nin bu sûrenin tefsirinde kendisinden en fazla hadis naklettiği hocalarının başında 6 rivâyetle Abdülvâhid b. Ahmed el-Melîhî gelmektedir. Onu 2 rivâyetle Ahmed b. Abdullah es-Sâlihî takip etmektedir.
12. Beğavî'nin, *Meâlimü't-tenzil*'inin tamamında rivâyet kullanımıyla ilgili daha detaylı ve daha isabetli tespit ve görüşler ortaya koyabilmek için her bir sûre ile ilgili makale ve tez çalışmalarının yapılmasının gerekliliği ortadadır. Zira böylesi çalışmalar yapılmadığı sürece hakkında verilecek hükümler parçacı olmaktan öteye geçemeyecektir.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> ME (%70), MB (%30) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> ME (%70), MB (%30) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> ME (%80), MB (%20) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> ME (%70), MB (%30) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> ME (%80), MB (%20)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Musa Erkaya – Mustafa Beyaz

## Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1. Basım, 1422.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî', ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Mesâbihu's-sünne*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1407.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Züheyr eş-Sâviş. 15 Cilt. Beyrut, Dımeşk: Mektebü'l-islâmî, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhihu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Eroğlu, Ali. *"Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu"*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1317.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahih*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1414.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. thk. Abdüllatif Abdülvehhâb. Kahire, 1382.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. - Hasan Abdü'l-mün'im eş-Şelbî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 10. Basım, ts.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1413.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1454.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selef. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *Esbâbü'n-nüzûl*. Mekke: Dâru'l-Bez, 2. Basım, 1388.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimâşkî. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

**FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 51-69

## **el-Bâcî'nin Usûl Anlayışında Sünnetin Yeri** The Place Of Sunnah In Al-Baji's Fıqh Methodology

**Recep ÖZDEMİR**

Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic

Law, Adıyaman/Türkiye

[rozdemir@adiyaman.edu.tr](mailto:rozdemir@adiyaman.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-3044-9429>

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Şubat/February 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

### **Atıf / Cite as**

Özdemir, Recep. "el-Bâcî'nin Usûl Anlayışında Sünnetin Yeri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 51-69.

**DOI:** <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1431503>

### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Recep Özdemir).

### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### The Place Of Sunnah In Al-Baji's Fiqh Methodology

**Abstract:** Al-Baji is one of the leading jurists and hadith scholars of the Malikis who lived in 10<sup>th</sup> century. He contributed to the formation of Andalusian Malikism and was accepted as the leader of Andalusian Malikiism during his time. He came to the fore and was known for his hadithism and proceduralism. He is known for his works in the field of hadith and procedure. He played an important role in authentic hadiths reaching today and understanding Imam Malik's work titled *al-Muwatta'*. Al-Baji wrote many works in the field of fiqh methodology. He introduced the method of fiqh in his works on methodology and systematically discussed the evidence on which his method is based. He is one of the rare methodologists who explains his fiqh proofs after giving them in a systematic way. The evidence on which it is based in that procedure; he examined it by dividing it into three parts: the original (el-asl), the reasoning of the original, and *istishābu'l-hāl*." He divided his primary evidence, which he expressed with the phrase "al-Asl", into three parts: the book, the sunnah and the *ijma*. He divided the understanding of the original (el-asl) into four parts. *Īstishābul-hāli* is discussed in a single part. Unlike the hierarchy of evidence established in the understanding of Islamic procedure, he evaluated *qiyas* in the part of reasoning about the original (el-asl). In addition to these evidences, al-Baji also included the evidence of *seddū'z-zerāi'* and *istihsan*; He accepted the *istihsan* as a weak evidence and the *seddū'z-zerāi'* as confined to a limited area. In his works on procedure, al-Baji mentioned the sunnah among the primary evidence, which he called al-asl. He mentioned the dictionary meaning of sunnah and the meaning of the term according to hadith scholars and methodologists. He generally evaluated the sunnah by dividing it into three parts: actual, verbal and confirmation (*takriri*). He did not directly define the parts of the sunnah, but explained what he meant by the types of sunnah through summary information and some examples. He discussed following the Sunnah on the basis of power and obedience. Cited many verses as evidence in his works on procedure el-Bācī argued that obedience to the Sunnah is in the same position as obedience to the Quran. He concluded that the sunnah, whose source is certain, ultimately turns into the Quran, and that although it comes after the Quran in the hierarchy of evidence, the sunnah is as effective as the Quran in determining the provisions. Therefore, el-Bācī defended the view that the verses that command obedience to Allah also implicitly command obedience to the Prophet. He argued that, unlike the common view of the sunnah in the Islamic society, that there is reward in doing it and there is no sin in skipping it, the sunnah is close to the ruling of *wajib*, not the rule of *mandub*, and therefore the sunnah cannot be abandoned arbitrarily. He differed from the majority on this issue by accepting the view that the Sunnah abrogates the Quran in some matters. He also focused on the topic of news in order to accurately determine the position of the Sunnah. He evaluated the news as the source of the sunnah by dividing it into two parts: *mutawatir* and *āhād khabar* (news from one person). He used *mutawatir* not only as news that a large group of people transmitted from the Prophet from generation to generation, but also to express situations that were known by everyone and could not be denied. In his understanding of *usūl*, *mutawatir khabar* conveys essential knowledge. He put forward three conditions for *mutawatir* to express essential knowledge: the narrator must be intelligent, he must necessarily have the knowledge of what is reported, and the narrators must reach a certain number. *Āhād* accepted the news as the narration of a single person and as evidence from which no knowledge can be derived. However, he discussed it from a broad perspective in terms of impact. In al-Baji's understanding of procedure, *āhād khabar* explains the summary of the Quran and *mutawatir*; it allocates the whole of the Quran. He examined the *āhād khabar* meticulously in order to determine the deed in general. According to whether it requires knowledge and action or not, *āhād khabar* is divided into two parts: *āhād khabar*, with which knowledge is formed, and *āhād khabar*, with which knowledge does not occur. Through whom knowledge was formed, listed six forms of *āhād khabar*. In order to accept the *āhād*, he generally took into consideration the narration's narration. He did not accept the Hanafis' principle of *umumu'l-balwa*. Also he did not mention the condition that *āhād* news should be in accordance with the practice of the people of Medina and preferred



to remain silent on this issue. He claimed that âhâd khabar could abrogate the Quran. He cited various examples of this actually happening.

**Keywords:** Usûl of Fiqh, Al-Baji, Sunnah, Khabar, Hadith.

### el-Bâcî'nin Usûl Anlayışında Sünnetin Yeri

**Öz:** el-Bâcî, XI. Yüzyılda yaşamış Malikîlerin önde gelen fakih ve hadisçilerinden biridir. Endülüs Mâlikîliğinin oluşmasına katkı sağlamış ve yaşadığı dönemde Endülüs Mâlikîliğinin önderi kabul edilmiştir. Hadisçiliği ve usûlcülüğü ile temayüz etmiştir. Hadis ve usûl alanında telif ettiği eserlerle İslâm düşünce tarihinde önemli bir mevki elde etmiştir. Sahih hadislerin günümüze ulaşmasında; İmam Mâlik'e (ö. 179) ait *el-Muvatta'*ın anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. el-Bâcî, usûl sahasında bir çok eser yazmıştır. O, usûle dair eserlerinde Fıkıh usûlünü tanıtmış, Fıkıh usûlünde dayandığı delilleri sistematik bir şekilde ele almış, delillerini sıraladıktan sonra onları açıklamış ender usûlcülerden biridir. Fıkıh usûlü delillerini; el-asl, aslın akledilmesi ve istishâbu'l-hâl olmak üzere üç kısma ayırarak incelemiştir." el-Asl" tabiriyle ifade ettiği asli delilleri Kitab, sünnet ve icmâ diye üç kısma; aslın akledilmesini dört kısma ve istishâbu'l-hâli ise tek kısımda ele almıştır. Fıkıh usûlü anlayışında yerleşik delil hiyerarşisinden farklı olarak kıyâsı aslın akledilmesi kısmında değerlendirmiştir. el-Bâcî bu delillerin yanı sıra seddü'z-zerâi' ve istihsan deliline de yer vermiş; istihsan delilini zayıf bir delil, seddü'z-zerâi delilini ise kısıtlı bir alana hasrederek kabul etmiştir. el-Bâcî usûle dair eserlerinde sünneti el-asl diye isimlendirdiği asli deliller arasında zikretmiştir. Sünnetin sözlük anlamını ve hadisçilere ve usûlcülere göre terim anlamını zikretmiştir. O, sünneti genel olarak fiilî, kavli ve takriî olmak üzere üç kısma ayırarak değerlendirmiştir. el-Bâcî, sünnetin kısımlarının doğrudan tanımı yapmamış fakat sünnet çeşitleriyle neyi kastettiğini özet niteliğinde bilgiler ve bazı örnekler üzerinden açıklamıştır. Sünnete ittibayı, iktida ve itaat temelinde ele almıştır. el-Bâcî usûle dair eserlerinde birçok âyeti delil göstererek sünnete olan itaatin Kur'ân'a olan itaat konumunda olduğunu ileri sürmüştür. O, sübütu katî olan sünnetin sonuç itibarıyla Kur'ân'a rücû ettiğini, her ne kadar delil hiyerarşisinde Kur'ân'dan sonra gelse de hükümlerin tespit edilmesinde sünnetin Kur'ân kadar etkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yani el-Bâcî Allah'a itaati emreden âyetlerin Hz. Peygamber'e itaati de emrettiği görüşünü savunmuştur. O, İslâm toplumunda yaygın olan "yapılmasında sevap olan, terkinde günah bulunmayan" şeklindeki sünnet tasavvurundan ayrı olarak sünnetin mendup hükmüne değil vacip hükmüne yakın olduğunu; dolayısıyla sünnetin keyfi olarak terkedilmeyeceğini savunmuştur. Sünnetin bazı konularda Kur'ân'ı neshettiği görüşünü kabul ederek bu konuda cumhurdan ayrılmıştır. O, sünnetin konumunu doğru şekilde tespit etmek için haber konusuna da değinmiştir. Sünnetin kaynağı olarak haberi; mütevatir ve âhâd haber olmak üzere iki kısma ayırarak değerlendirmiştir. Mütevatir haberi yalnızca kalabalık bir gurubun Hz. Peygamber'den nesilden nesile aktardığı bir haber şeklinde değil, herkes tarafından bilinen, reddedilmesi mümkün olmayan durumları ifade etmek için de kullanmıştır. Onun usûl anlayışında mütevatir haber zaruri ilim bildirir. Mütevatir haberin zaruri ilim ifade etmesi için, ravinin akıl sahibi olması, haber verilenin bilgisine zorunlu olarak sahip olması ve ravilerin belli sayıya ulaşmaları şeklinde üç şart ileri sürmüştür. Âhâd haberi ise tek kişinin rivayeti ve kendisiyle ilim hâsıl olmayan bir delil olarak kabul etmekle birlikte etki bakımından geniş bir çerçevede ele almıştır. el-Bâcî'nin usûl anlayışında âhâd haber Kur'ân ve mütevatir haberin mücmelini açıklar; Kur'ân'ın umumunu tahsis eder. O, genel anlamda amelini tespitinde âhâd haberi titizlikle incelemiştir. İlim ve amel gerektirip gerektirmemesine göre âhâd haberi kendisiyle ilim oluşan ve kendisiyle ilim oluşmayan âhâd haber olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Kendisiyle ilim oluşan âhâd haberin altı şeklini sıralamıştır. Âhâd haberin kabulü için genel olarak rivayetin senedini dikkate almıştır. Hanefîlerin umumu'l-belvâ ve ravinin rivayetine muhalif davranmaması şartını kabul etmemiştir. Bunun yanı sıra âhâd haberin amel-i ehl-i Medine'ye uygun olması şartına temas etmemiş, bu konuda susmayı tercih etmiştir. O, âhâd haberin Kur'ân'ı nesh edebileceğini öne sürmüştür. Bunun fiili olarak gerçekleştiğine dair çeşitli örnekler zikretmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, el-Bâcî, Sünnet, Haber, Hadis.

## Giriş

el-Bâcî (ö. 474/1081) telif ettiği eserler, yetiştirdiği öğrenciler ve düşünceleriyle Mâlikiliğe önemli katkılarda bulunmuş, mezhebin usûlünü, birikimini, alt disiplinlerini ve temel kaynaklarını bilen, sahip olduğu ilmi müktesebatla mezhebin tahrir ehlinde olan biridir.<sup>1</sup> Muvatta'ın önde gelen şârihlerinden biri olup muhtevasını yansıtan en iyi ifadeler ona aittir. Muvatta'daki tabirleri doğrudan konu edinmiş, el-Muvatta'ın sahih şekilde anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>2</sup>

O, eserleriyle ve rivâyetleriyle sünnetin anlaşılması ve sahih hadislerin günümüze ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Şâhîh-i Buḥârî'yi rivâyet edenler arasında yer almıştır. Sahih nüshalarının çoğu el-Bâcî'nin ve öğrencisi Ebû Ali es-Sadeî'nin (ö. 514/1120) Ebû Zer el-Herevî'den (ö. 434/1043) yaptığı rivâyetlere dayanmaktadır.<sup>3</sup>

el-Bâcî, Endülüs Mâlikiliğinin gelişimi ve kökleşmesi açısından önemli görevler icra etmiştir. Hicri V. asrın ikinci yarısında on üç yıl süren ilim yolculuğunun sonunda Irak'tan Endülüs'e dönen el-Bâcî bu bölgede, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-uşûl*, *Kitâbü'l-hudûd* ve *el-İşâre fi usûli'l-fikh* isimli eserleriyle fıkıh usûlü sahasında önemli bir mevki elde etmiş; fıkıh usûlü ile ilgili çalışmaların yaygın hale gelmesini sağlamıştır.<sup>4</sup> Yaşadığı dönemde Endülüs Malikiliğinin lideri kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Kâdî 'İyâz (ö. 544/1149), onun cedel ilmine hâkim önemli bir fakih, hadis senetlerini ve sigalarını iyi inceleyen bir hadis rivâyetçisi, kelimelerin iştikakını bilen, şiir, hadis, fıkıh, gramer gibi birçok alanda yetkin olan bir âlim olduğunu ifade etmiştir.<sup>6</sup>

Bu çalışmada el-Bâcî'nin, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-uşûl*, *Kitâbü'l-hudûd*, *el-İşâre fi usûli'l-fikh* ve *el-Müntekâ* isimli eserleri dikkate alınarak usûl anlayışında sünnetin konumu ele alınacaktır. Sünnet deliline ve konumuna geçmeden önce genel bir çerçevede onun usûl anlayışı hakkında bilgi verilecektir.

### 1. el-Bâcî'nin Usûl Anlayışı

el-Bâcî fıkıh usûlünün tanımını yapmış ve konusunu genel hatlarıyla belirlemiş ender âlimlerden birisidir. O, fıkıh usûlünü, “şer’î hükümlerin üzerine bina edildiği ilim” diye tanımlamıştır.<sup>7</sup> Ona göre fıkıh usûlünün konusu; emir nehiy, âmm ve hâs lafızların, istisna, mücmel, mufassal ve diğer lafızların, neshin, icmâ’ın, kıyâsın ve çeşitlerinin; Kur’ân, sünnet ve ümmetin icmâ’ından hüküm istinbat etmek için sahih olan yöntemlerin sakim olandan ayrıştırılmasının yöntemlerinin bilinmesi ve bu delilleri dikkate alarak hüküm konulmamış olanın hüküm konulmuş alana dâhil edilmesidir.<sup>8</sup>

el-Bâcî, usûl anlayışında şer’î delilleri üç kısma ayırarak ele almıştır. Ona göre şer’î deliller; el-‘asl (aslî delil), makulu'l-‘asl (aslın akledilmesi) ve istishabu'l-hâldir. Aslî delil kendi arasında Kitâb, sünnet

<sup>1</sup> Eyyüb Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/519-535.

<sup>2</sup> Musa İsmail, *Amelu ehlî'l-Medine ve eseruhû fi'l-fikhi'l-islâmî* (Beirut : y.y., 2004), 227; Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 33.

<sup>3</sup> Ahmet Özel, “Bâcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

<sup>4</sup> Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/531-532; Mehmet Sırrı Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020), 31.

<sup>5</sup> Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, *Neḥḥu't-Tib min Gusni'l-Endelüs er-Ratib*, thk. İhsân 'Abâs (Beirut: Dâru's-Şadir, 1968), 74; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Biographical Dictionary*, çev. Bn Mac Guckin De Slane (Beirut: Dâru's-Şadir, ts.), 594.

<sup>6</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ Kâdî 'İyâd, *Tertib el-Medârik ve-Takribu'l-Mesâlik li-M'arifât A'alâmi Mezhebi Mâlik* (Beirut: Dûru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 4/ 804.

<sup>7</sup> Süleymân b. Halef Ebû'l-velid el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezî Hammâd (Beirut: y.y., 1973), 102; Süleymân b. Halef Ebû'l-velid el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-uşûl*, thk. Abdulmecid et-Türkî (Beirut: Daru'l-Garbi'i-İslâm, 1995), 1/170.

<sup>8</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 102; el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, 1/170.

ve icmâ' olmak üzere üç kısma<sup>9</sup> ve makulu'l-'asl ise; lahnu'l-hitâb, fehva'l-hitâb, mana'al-hitâb ve hasr olmak üzere dört kısma ayrılır.<sup>10</sup>

el-Bâcî, Kur'ân'ı aslı delillerin ilki kabul etmiştir. Kur'ân'ın içeriği açısından hakikat ve mecaz olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre ayetlerin bir kısmının anlatımı mecaz diğer bir kısmı ise hakikattir. Mecazın Kur'ân'da bulunması aklen ve naklen mümkündür. Sahabe, Kur'ân'da mecazın bulunduğu dair icmâ' etmiştir.<sup>11</sup> O, Kur'ân'da geçen lafızları delaletleri açısından mufassal ve zahiri; zahiri ise emir ve nehiy diye iki kısımda ele almıştır.<sup>12</sup>

el-Bâcî; Kur'ân ve sünnetin anlaşılmasında, emir, nehiy, âmm, has ve mufassal lafızlarının delaletlerinin belirlenmesinde icmâ' delilinin referanslığına başvurmuş; “ ümmetin icmâ'ı bizim delilimizdir” diyerek icmâ'ı delil kabul etmiştir.<sup>13</sup> İcmâ'ı “kendisi hakkında bir ihtilafın geçmediği bir olayın hükmü üzerinde bir yüzyılın âlimlerinin ittifak etmesi” diye tanımlamıştır.<sup>14</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere icmâ'ın gerçekleşmesi için, kendisi hakkında ihtilafın olmadığı bir olayın bulunması ve olayın gerçekleştiği yüzyılda yaşayan âlimlerin ittifakı şarttır. Alimlerin yaşadığı asrın Hz. Peygamber'in vefatından sonraki bir asır olduğu net olarak ifade edilmese de zımnen bu sonuç çıkmaktadır.

el-Bâcî, sahabe kavlini delil kabul etmiştir.<sup>15</sup> Onun bazı hususların açıklığa kavuşturulmasında sıklıkla sahabenin icmâ'ını gündeme getirmesi dikkate değerdir. Bu durum onun sahabe görüşlerine önem verdiğini, sahabe kavlini delil kabul ettiğini göstermektedir.

el-Bâcî, İslâm hukuk usûlündeki delil hiyerarşisinden farklı olarak kıyâsı aslı deliller arasında değil, “makulu'l-'asl” diye isimlendirdiği ikincil derecedeki delilin bir alt türü olarak “mana'l-hitâb” tabiriyle ifade etmiştir.<sup>16</sup> *el-İhkâmu'l-fusûl* isimli eserinde ise doğrudan “kıyâs” lafzını kullanmıştır.<sup>17</sup> Onun bu tutumu mensubu olduğu Mâlikî mezhebinin genel yaklaşımına uymaktadır. Zira Mâlikî mezhebinde kıyâs delilinin deliller hiyerarşisindeki yeri tartışmalıdır. Bazı âlimler kıyâsı dördüncü,<sup>18</sup> bazıları ise altıncı sırada zikretmişler.<sup>19</sup> Ayrıca kıyâs delilinin mezhepte re'y başlığı altında ele alındığı da ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Bununla birlikte, onun kıyâs delilini kabul ettiği ve kıyâsı, “araları cemedilen bir durumla bir hükmün ispat edilmesi ya da iskat edilmesinde malum olan iki şeyden birinin diğerine hamledilmesi, diye tanımladığı görülmektedir.<sup>21</sup> Ona göre, kıyâsın asılda bulunan hükmün fer'de de bulunup bulunmamasının ortaya çıkarılması (ispat) ve asılda bulunmayan bir özellikler cihetiyle aynı özelliklerin kendisinde bulunmayan fer'lerin ortaya konulması (iskat) olmak üzere iki işlevi vardır.<sup>22</sup> O, sahabenin hüküm verirken benzetmelere başvurmasını, kimsenin buna itiraz etmemesini kıyâsın meşruiyeti için delil kabul etmiş, bu konuda sahabe icmâ'ının bulunduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

el-Bâcî Allah'ın hüküm koymadığı alanlarda Kitâb delilinin istinbat ve istidlâlâ işaret ettiğini, “*Ey akıl sahipleri ibret alın.*”<sup>24</sup> âyetinin içtihadın ve istinbât yöntemlerinden kıyâsın meşru bir delil olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre bu âyet delillerde ihtilafın olabileceğini, hüküm konulmaması

<sup>9</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/193; Krş. için bkz.: Sabri Erturhan, “Ebu'l-Velîd El-Bâcî ve “İhkâmu'l-Fusûl”ü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 235-248.

<sup>10</sup> el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fikh*, 54.

<sup>11</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/193.

<sup>12</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/213-230.

<sup>13</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/213-214.

<sup>14</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 117.

<sup>15</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/213-230.

<sup>16</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 111.

<sup>17</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/179.

<sup>18</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukunda İctihat* (Ankara: MAÜİF Yayınları, 1975), 134; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, ts.), 405.

<sup>19</sup> Menna' Kattân, *Tarih-u Teşri' İslâm* (Riyâd:y.y., 1996), 355

<sup>20</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/213-214; Karaman, *İslâm Hukunda İctihat*, 134.

<sup>21</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 112; el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/179.

<sup>22</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 112-113.

<sup>23</sup> Süleymân b. Halef Ebû'l-velîd el-Bâcî, *el-İşâratu fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2002), 23.

<sup>24</sup> el-Haşr 59/2.

alanların (meskûtu'n-anh) takdir yetkisiyle hüküm konulmuş alanlara dâhil edilebileceğine işaret etmiştir. Bu durum ise, içtihat ve kıyâsın esasını oluşturur.<sup>25</sup> Özetle el-Bâcî, “Sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen fakihler, mütekellimler ve insanların tabi olduğu zatlar, kıyâsla amel hususunda icmâ etmiş ve böylece sahih kıyâsla amel vârid olmuştur.”<sup>26</sup> diyerek kıyâsı delil kabul etmiştir.

el-Bâcî, seddü'z-zerâ'i delilini kabul etmiştir. Şu kadar var ki, bu delili gerek tanımı gerekse verdiği örnekler üzerinden akitlerdeki bazı mahzurlara ulaşma, dolaylı yollardan onları geçerli kılma ve kesinleştirme şeklinde sadece muâmelat alanına hasretmiştir.<sup>27</sup> O, İmam Mâlik'in de kötülüğe yol açan vesilelerin engellenmesi gerektiği kanaatinde olduğunu zerâi'nin aslında zâhiren mubah olan, fakat kendisiyle yasak olan bir fiile ulaşılan bir mesele olduğunu ifade etmiştir. O, bu delile dayanarak yüksek bir fiyata vadeli satılan bir malın aynı kişiden daha ucuza peşin geri satın alınmasına cevaz vermemiş, bunun dolaylı yolla yapılan faizli bir işlem olduğunu söylemiştir.<sup>28</sup>

el-Bâcî, mezhepler arasında tartışmalı olan istihsân delilini ele almış, Mâlikî mezhebin alimlerinin istihsânla ilgili görüş ayrılığı içinde olduğunu söylemiştir. O, ilgili görüşleri verdikten sonra kendi görüşünü açıklamıştır. O, “iki delilden daha güçlü olanı tercih etmek” şeklinde İbn Huveyz Mindâz'a ait olan bir tanımın bulunduğunu fakat daha zahir olan (azhar) tanımın şu şekilde olduğunu ifade etmiştir: “İstihsân, delil ve taklit olmaksızın bir görüşü tercih etmek demektir.”<sup>29</sup>

el-Bâcî, halkın arasında sıklıkla konuşulan ve tekrar edilen istihsânın iki şekilde gerçekleştiğini söylemiştir. Bunlardan ilki, “kıyâsın terk edilmesi ve onun hükmünden dönülmesi” şeklindeki istihsândır. Diğeri ise, “herhangi bir hüküm olmadan verilen hüküm” şeklindeki istihsândır. Ona göre mezhepte bazı âlimler ve Ebû Hanife bunu kabul etmekle birlikte istihsânın ilk şekline göre hüküm vermek, diğer bir ifadeyle kıyâstan dönmek (udûl) câiz değildir. Zira sahih kıyâsın gerektirdiği şeyle amel etmek, fasit kıyâsın ise terki vaciptir. Bunun örneğinin dinde bulunması düşünülemez.<sup>30</sup> Mensup olduğu mezhebin kurucusu İmam Mâlik'in istihsânı güçlü bir delil kabul ettiği, “İstihsân ilmin onda dokuzdur.”<sup>31</sup> dediği rivayet edilmesine karşın el-Bâcî'nin istihsân deliline şüpheyle yaklaştığı söylenilebilir. Bu durum onun usûl anlayışında sübut açısından güçlü rivayetlere ve nassa daha çok önem verdiği gerçeğiyle açıklanabilir.

el-Bâcî'nin usûl anlayışında asli delillerden sonra “makulu'l-'asl” diye üst bir başlıkla isimlendirdiği ve lahnu'l-hitâb, fehva'l-hitâb, mana'l-hitâb ve hasr olmak üzere dört kısma ayrılan delil kategorisi gelir.<sup>32</sup> Lahnu'l-hitâb, sözün ancak kendisiyle tamamlandığı zamirdir. Sözün kendisiyle tamamlandığı ve kendisi olmadan sözün tamamlandığı lahn olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>33</sup> Fehva'l-hitâb, ise, dil örfüne göre bizzat hitabın kendisinden, mütekellimin (konuşanın) kastının anlaşılmasıdır.<sup>34</sup> Mesela, “*Sakın onlara (anne-babanıza) öf bile demeyin!*”<sup>35</sup> ayetine dil açısından bakıldığında bu âyette kişinin dövmek ve sövmekten de alıkonulduğu anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Ma'kûlün (akli delillerin) üçüncüsü olan hasr ise istidlâldir. el-Bâcî bütün âlimlerin görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup> Dördüncü delil ise, ma'na'l-hitâb'tır. O bu ibare ile kıyâsı ifade etmiştir. Ona göre anlam açısından “kıyâs” tabiri, istidlâl

<sup>25</sup> el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fikh*, 22.

<sup>26</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/537.

<sup>27</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/179.

<sup>28</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 121-122; el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/696.

<sup>29</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 118; el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/179.

<sup>30</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 121.

<sup>31</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Mâlik; Hayatuhû ve Eseruhû* (Kahire: y.y., 1952), 375; Mustafa Ahmed Zerkâ, *İstislâh ve Mesâlihu Mürsele fi Şer'i yeti İslâmiyyeti ve Usûli Fikhiha* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1988), 63.

<sup>32</sup> el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fikh*, 54.

<sup>33</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 110; el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/513.

<sup>34</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 110; el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/514.

<sup>35</sup> el-İsrâ 17/23.

<sup>36</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/514.

<sup>37</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/516.

türlerinin çoğunun yerine kullanılmaktadır. Ne var ki, cedel ehlinin örfünde özel bir istidlâl türüne isim olarak verilmektedir. Lafzı da bu tür için tahsis edilmiştir.<sup>38</sup>

el-Bâcî'ye göre istishâb-ı hâli'l-aklın (aklın öngördüğü istishâbın) hükmü sahih bir delil olmasıdır. Şer'î delillerin üçüncüsüdür. O, cumhurun görüşünün de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu delil ancak hasımlardan birinin, hakkında şer'î bir hüküm iddiasında bulunduğu; diğerinin de aklın hükmünün bekasını iddia etmesi durumunda söz konusu olur. O bu hususa şunu örnek vermiştir: “Hanefî olan biri, vitrin vucubunu sorup araştırırken Mâlikî olan kişi bunun vacip olmadığını söyler. Delil istendiğinde şöyle denir: “Beraet-i zimmet asıldır. Vucubiyetin yolu (müsbiti) da şeriattır.”<sup>39</sup>

Delillerin sıralaması ve delillerin etki derecesi göz önüne alınınca el-Bâcî'nin usûl anlayışında rivayete dayanan delillerin daha güçlü bir konuma sahip olduğu sonucuna varılmaktadır. Bir sonraki kısımda daha iyi anlaşılacağı üzere o rivayete dayanan delillere öncelik tanınmaktadır, diğer delillerin durumunu ise rivayetlere uygunluğuna göre değerlendirmektedir. Usûl anlayışı büyük oranda Mâlikî mezhebinin usûl anlayışıyla benzerlik göstermekle birlikte İmam Mâlik'in aksine istihsan delilini zayıf bir delil kabul etmesi, amel-i ehl-i Medine'yi gündeme getirmemesi dikkate değer bir husustur.

## 2. Usûl Anlayışında Sünnetin Yeri

### 2.1. Sünnetin Sözlük ve Terim Anlamı

el-Bâcî, sünneti sözlük ve ıstılâhî olarak tanımlamıştır. Ona göre sünnet sözlükte, “uyulsun/davranış haline gelsin diye belirlenen şey” dir. Kelimenin konulmasındaki temel esas budur. Bundan dolayı davranış haline getirdiği şey kast edilince, bu şey; “Rasûllullah'ın sünneti” diye ifade edilir.<sup>40</sup>

el-Bâcî, usûlcüler ile hadisçilerin sünneti terim olarak farklı şekilde tanımladığını; usûlcülerin “Peygamber'in (s.a.s.) delille, fiille ya da kelamla teşri kıldığı şeyi”; hadisçilerin ise “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmeti için ortaya koyduklarının tamamını” sünnet kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>41</sup> Buna göre usûlcüler sünneti, “Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrirler”, hadisçiler ise “bisetten önce olsun sonra olsun Peygamber'den kalan söz, fiil, takrir, dış görünüş ve ahlakla ilgili özellikler” diye tanımlamışlardır.<sup>42</sup>

el-Bâcî sünnetin tanımını verdikten sonra nevâfil ve regâib cinsinden olan fillerin sünnetin kapsamında olup olmadığına dair mezhepteki yaygın görüşlere yer vermiş ve akabinde kendi görüşünü açıklamıştır. O, bazı fakihlerin nafîle cinsinden olan fiilleri sünnet kabul ettiğini, bu bağlamda bazı âlimlerin “iki bayram namazı sünnettir”, “vitr sünnettir” dediklerini, mezhepte sabah namazının ilk rekâtının hükmünün tartışmalı olduğunu; Eşheb el-Kaysî'nin (ö. 204/820) bu namazların regâib cinsinden olduğunu; İbnu'l-Abdilhakem'in (ö. 257/870) ise sünnet olduğunu söylediğini zikretmiştir. el-Bâcî'ye göre bu ihtilafın temel nedeni sünnete yüklenen anlamlardır. Ona göre bu iki rekâti regâib (nafîle) olarak gören Eşheb'in görüşü daha zahirdir.<sup>43</sup>

el-Bâcî'nin sünneti, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ümmet tarafından kolektif olarak uygulanan bir davranış formu şeklinde tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre kurbet amacıyla bireysel olarak yapılan ibadetler sünnet değil nâfiledir. Bir fiilin sünnet olabilmesi için iki bayram namazı, kusûf namazı, yağmur duası gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ümmet tarafından kolektif olarak yerine getirilmesi gerekir. Sabah namazının sünnetinde böyle bir durum yoktur. Herkes evinde ferdi olarak kılabilir.<sup>44</sup>

### 2.2. Sünnetin Kısımları

<sup>38</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/534.

<sup>39</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/700.

<sup>40</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 56.

<sup>41</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 56.

<sup>42</sup> Mustafâ Sibâî, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi Teşri'el-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-varak, ts.), 66.

<sup>43</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 57.

<sup>44</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 57.

el-Bâcî'ye göre sünnet; kavli, fiilî ve takrirî olmak üzere üç kısma ayrılır. O, sünnetin kısımlarının doğrudan tanımını yapmamış fakat sünnet çeşitleriyle neyi kastettiğini özet niteliğinde bilgiler ve bazı örnekler üzerinden açıklamıştır.

Ona göre kavli sünnet iki kısma ayrılır. Birincisi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kitap ve sünnetin mücmelini açıklamak için beyan ettikleridir. Bu tür sünnetin hükmü, ibâha, nedb ve vücûb olarak açıkladığı şeyin hükmüyle aynıdır. Söz gelimi o, “Hz. Peygamber Cumâ günlerinden bir Cuma şöyle buyurdu: *Ey Müslümanlar topluluğu! Bu, gün, Allah'ın bayram kıldığı bir gündür. O günde yıkanınız. Dişlerinizi misvaklayınız.*”<sup>45</sup> hadisini zikrettikten sonra hadiste geçen fiillerin dini hükmünü açıklamıştır. O, hadisin zahirinden; bayramlarda süslenmenin, giyinip kuşanmanın meşru olduğu; güzel koku sürünmenin, misvak kullanmanın ise mendup olduğu sonucuna ulaşmıştır.<sup>46</sup>

el-Bâcî'nin sünnetin tasnifine göre buradaki hadis, kavli sünnetin bir formudur. Beyan ettiği fiilin hükmünü almıştır. Kavli sünnet, fiilî sünnetin mücmelini açıklamıştır.

el-Bâcî'ye göre kavli sünnetin ikinci kısmı ise Hz. Peygamber'in (s.a.s) herhangi bir şeyin hükmünü açıklamaksızın yaptığı beyanlardır. Kavli sünnetin ikinci kısmı da iki şekilde meydana gelir. Birincisi; giyinmek, yemek, yürümek gibi ibadet (kurbet) anlamı taşımayan fiillerdir. Ona göre bu tür fiillerin hükmü ibâhâdır. Mezhepte bu fiillerin hükmünün nedb olduğunu iddia edenlerin görüşü sahih değildir. Zira yemek yeme fiilinde olduğu gibi nedb fiilin kendisinde değil sıfatında meydana gelir. Hz. Peygamber (s.a.s.), yemeği mendup olduğu için değil, yemek zorunda olduğu için yemektir.<sup>47</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s) herhangi bir şeyin hükmünü açıklamaksızın yaptığı beyanların ikinci kısmı ise kurbet (Allah'ın rızasını arama) ve ibadet amacını güden fiillerden oluşur. el-Bâcî bu türdeki fiillerin hükmünde ihtilaf olduğunu belirtmiştir. Bazı âlimlerin bu fiillerin hükmünü vacip, bazılarının nedb, diğer bazılarının ise vakf (duraklama) kabul ettiğini belirttikten sonra kendi görüşünü beyan etmiştir. Ona göre, aksine delil olmadıkça bu tür fiiller vücûba işaret eder. Bu tür fiillerin sübutu ve vacip oluşu sem' (duyma) yönündedir. Bu duruma şu âyet işaret eder: “*Ona tabi olun mutlaka hidâyete ulaşırsınız*”<sup>48</sup> Ona ittiba ise onun fiillerine ve sözlerine tabi olmakla gerçekleşir.<sup>49</sup>

el-Bâcî, Hz. Peygamber'den (s.a.s) sadır olan fiillerin dini hükmünün kendisine karine bitişik olanların mendup; mendup olmasını gerektirecek bir karine bitişik olmayanların ise vacip olduğunu ifade etmiş, sadece “vacip”, sadece mendup ve “tevakkuf” diyenlerin görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmiştir. Bazıları onun fiillerinin dini hükmünün fiillerinin zahirinden anlaşılmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla ittibanın gerçekleşmeyeceğini iddia etmişlerdir.<sup>50</sup> Ona göre, Hz. Peygamber'den (s.a.s) sadır olan fiillerin dini hükmünün vacip olup olmadığı karinelerin bulunup bulunmamasıyla anlaşılabilir. Çünkü ittiba, ancak mendup olan fiilleri mendup olarak yapmakla, vacip olan fiilleri vacip cihetiyle yapmakla gerçekleşir. Şâyet onun fiilleri karinelere uzak olursa şer'i bir hüküm olarak ilgili fiilin vacip olduğuna hükmedilir.<sup>51</sup>

el-Bâcî, Hz. Peygamber'in Müslümanlar için güzel bir örnek olduğunu belirten âyeti<sup>52</sup> onun fiillerinin vücûbiyeti için delil gösterir. İster yasaklama ister ibâha türünde olsun Hz. Peygamber'e (s.a.s.) özel olduğunu gösteren bir karine olmadıkça onun fiillerinin gereğinin yerine getirilmesi vaciptir. Nitekim İmam Mâlik (ö. 179) Hz. Peygamber'e (s.a.s) iktida etmek amacıyla sebzelede zekâtı düşürmüştür. Bu durum Hz. Peygamber'in hükmünün vacip olduğunu göstermektedir. Keza, “*Ona ittibâ ediniz.*”<sup>53</sup> âyetindeki emir sigası vacip hükmüne, dolaylı olarak onun fiillerine ve sözlerine ittibâ etmenin

<sup>45</sup> Süleymân b. Halef Ebü'l-Velid el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvattâi Mâlik*, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999), 1/ 46-464.

<sup>46</sup> el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/ 46-464.

<sup>47</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/315.

<sup>48</sup> A'râf, 7/158.

<sup>49</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/315-316.

<sup>50</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/315-316.

<sup>51</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/315-316.

<sup>52</sup> el-Ahzâb, 33/21.

<sup>53</sup> el-Enâm 6/153.

vücubiyetine delâlet eder. Hz. Ömer'in haceru'l-esvedî öperken kullandığı “*Resûllullah'in seni öptüğünü görmeseydim seni öpmezdim.*”<sup>54</sup> şeklindeki ifadeleri; sahâbenin Kâbe'ye girerken ayakkabılarını çıkarmaları, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) özgü olduğunu gösteren bir karine olmadıkça onun fiillerinin hükmünün vacip olduğunu gösterir.<sup>55</sup>

el-Bâcî, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itibayı emreden emirlerin genel olarak vücuba işaret ettiğini belirtmekle birlikte bir fiilin mendup olduğunun delille sabit olması durumunda o fiilin dini hükmünün mendup olduğunu kabul etmiştir. Ona göre, bir fiil başka bir hükme işaret eden karinelere soyutlanırsa bu durum ilgili fiilin vacip olmasını gerektirir. O “*Namaz kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kınız.*”<sup>56</sup> hadisini görüşüne delil olarak gösterir. Bu hadis vacip hükmünü gerektirir. Bir delilin onun namazdaki bazı fiillerinin mendup olduğunu göstermesi, diğer fiillerin vacip olmasına engel değildir.<sup>57</sup>

el-Bâcî, fiillerin hükmünün kendisinden anlaşılmasından dolayı fiilin ifade ettiği hüküm anlaşılınca kadar tevakkuf (beklemek) gerektiğini, hükmü açıklığa kavuşturulmadan bu fiillerle amel etmenin câiz olmadığını düşünenlerin görüşlerini de eleştirmiştir. Ona göre bu konuda sırf akli olarak hareket edilmesi doğru değildir. Emir tevakkuf için değil derhal onunla amel etmek için konur. Bundan dolayı özel bir delil bulunduğu durumlar hariç her türlü şeyde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tabi olmak vaciptir.<sup>58</sup>

el-Bâcî, “*Rasulullah'ta sizin için güzel bir örnek vardır.*”<sup>59</sup> âyetini delil göstererek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerinin hükmünün mendup olduğunu savunanları da eleştirmiştir. Ona göre bu düşünceyi savunanlar âyeti yanlış anlamışlardır. Kişi, sadece mübah olduğunu bildiği şeylerde dilediği şekilde davranabilir. Fakat mendup olan fiillerde bu şekilde hareket edemez. Zira mendup hükmü teşvik edilen fiillerin yapılmasını, yasaklanarlardan ise kaçınılmasını gerektirir.<sup>60</sup>

el-Bâcî, Hz. Peygamber'den kurbet amacıyla sadır olan fiillerin hükmünü ittibâ temelinde ele almıştır. Ona göre nedbe işaret eden karinelere varsa fiilin hükmü mendup, karine yoksa vaciptir. el-Bâcî'in mendup hükmünü vücubiyete yakın bir mertebede ele aldığını belirtmemiz gerekir. Ona göre mendup hükmü, ibâha gibi yorumlanmamalıdır. Kişi mendup olan fiillerde dilediği gibi hareket etmemeli, aksine itibayı gerçekleştirecek şekilde hareket etmelidir. Nitekim nasihatname türünden olan ve iki evladına nasihat etmek amacıyla yazdığı *en-Nasîhatu'l-velediyye* isimli eserinde sünnete itibayı, iktidia/îtaat bağlamında ele almıştır. O, “*Resûl'e İtaat ve O'nu Sevmek*” başlığı altında Hz. Peygamber'in hükümlerine boyun eğmeyi, onun yolunda yürümeyi çocuklarına nasihat etmiştir.<sup>61</sup>

el-Bâcî'nin mendub anlayışı genel kabul gören hüküm teorisindeki beşli kategoriden ayrılmaktadır. Fıkıh usûlünde yapılması ya da yapılmaması istenen fiile bağlanan hüküm talebin kesin ve bağlayıcı olup olmamasına göre farz, haram, mendup, mekruh ve mübah olmak üzere beş kısma ayrılır. Fıkıh usûlünde mendup hukuki bir terim olarak “*şer'an yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve terkedilmesi dinî açıdan kınanmayan*” fiilleri ifade eder.<sup>62</sup>

el-Bâcî genel kabul gören bu anlayıştan farklı olarak Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadır olup mendup olan fiillerin hükmünün vacibe yakın olduğunu savunmuştur. “*Mendup, yapılmasında sevap bulunan, hangi yönden terk edilirse edilsin terkinde ceza bulunmayan, yapılması emredilen fiildir.*” diye tanımlamıştır.<sup>63</sup> Ona göre, mendup yapılmasında sevap bulunan, bir şekilde terkedildiğinde ceza

<sup>54</sup> Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Turâi'l-'Arabî, 2001), “Hac”, 57; Ebu'l-Hus'ayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2007), “Hac”, 248-251.

<sup>55</sup> el-Bâcî, *el-İşâre fî usûli'l-fikh*, 25.

<sup>56</sup> Buhârî, “Ezân”, 18.

<sup>57</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/317.

<sup>58</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/318.

<sup>59</sup> Ahzâb 33/21.

<sup>60</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/318.

<sup>61</sup> Süleymân b. Halef Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *en-Nasîhatu'l-velediyye* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2000), 19.

<sup>62</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *el-Hudûd fî'l-uşûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, (Beyrut: y.y., 1999) 136-137; Ferhat Koca, “Mendup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/128-130.

<sup>63</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/188.

gerektirmeyen, emredilen fiillerdir. O, mendubu; “emredilmeyen fiil” diye tanımlayanlara muhalefet etmek için tanıma “emredilen” kaydını düştüğünü; “yapılmasında sevap bulunan fiil” kaydının ise tanıma tekit ettiğini ifade eder.<sup>64</sup>

el-Karâfi (ö. 684/1285) ve Şâtîbî (ö. 790/1388) gibi bazı Mâlikî usûlcülerin onun bu yaklaşımını benimsediğini görüyoruz. el-Karâfi borçluya mühlet tanımak (vacip) yerine borçtan tamamen vaz geçmede olduğu gibi bazı hallerde mendubun vacipten daha fazla maslahat içerebileceğini, vacipten daha faziletli olabileceğini ifade etmiştir.<sup>65</sup>

Şâtîbî’ye göre menduplar vacipler için hazırlayıcı ve hatırlatıcı bir role sahiptir. Mesela O, tamamen terkedilmesinin fert ve toplum hayatında meydana getireceği olumsuz etkiler göz önüne alınınca dini sembol niteliğindeki mendupların vacipten üstün olabileceğini savunur.<sup>66</sup> el-Bâcî de bu yaklaşıma benzer bir yaklaşım sergilemiştir. O da tıpkı Şâtîbî gibi mendupların tamamen terkedilmesinin olası olumsuz etkilerini dikkate alarak mendubun işlenmesinde hassasiyet gösterilmesinin gerekli olduğuna kani olmuştur.

el-Bâcî takriri sünneti Hz. Peygamber’in onayı diye kabul etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in (s.a.s) huzurunda bir fiil gerçekleştiği zaman herhangi bir hoşnutsuzluk göstermemesi, bu durum o fiili onayladığı anlamına gelir. O buna şu hadisi örnek göstermiştir: “Hz. Peygamber’den (s.a.s.) rivâyet edildiğine göre O (s.a.s.), (dört rekatlı farz namazların birinde) ilk iki rekâta selam vermiştir. Bunun üzerine Zülyedeyn, namaz mı kısaltıldı yoksa siz mi unuttunuz?, demiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona itiraz etmemiştir.”<sup>67</sup>

el-Bâcî’ye göre namazda konuşmak, imamın sehiv secdesi yapması gerektiğini anlaması içindir. Hz. Peygamber (s.a.s.) onu bu hususta tasdik etmiştir. Bu durum, uyarmak niyetiyle namazda konuşmanın cevabına ve sıhhatine işaret etmektedir. Tıpkı bunun gibi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yaşadığı dönemde hoş olmayan bir fiil yapılırsa, ortaya çıksa ve benzeri gizlenirse bu durum o fiilin mübah olduğunu gösterir. Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde sahabenin at beslemesi ve zekâtını vermemesi bunun açık bir örneğidir. At beslemek yaygınlaşmıştır ve hiç kimse atların zekâtını vermemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu duruma herhangi bir müdahalede bulunmamıştır.<sup>68</sup> Ona göre Hz. Peygamber’in sahabenin bu tutumunu yadırgamaması, atlarda zekâtın olmadığını göstermektedir. Kaldı ki; Hz. Peygamber (s.a.s.) reddedilen şeylerin tasdikleyicisi değildir. Onun münkiri görüp tasdiklemesi câiz değildir. Aksi takdirde bu durum ümmet için karışıklığa; Hz. Peygamber (s.a.s.) için de münkiri tasdik etmekle ithama neden olurdu. Hz. Peygamber (s.a.s.) beyan ve tebliğle emrolunmuştur.<sup>69</sup> Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) daha sonra atlarda zekât olmadığını açıkça beyan etmiştir.<sup>70</sup>

el-Bâcî, teâruz ve tercih noktasında kavli sünnet ile fiili sünnet arasında bir fark görmemiştir. Her ikisi de vacip olanı gerektirmektedir. Ona göre kavli olanın tevil ve tahsise ihtimalli olması, fiil cinsinden olanın tevil ve tahsise açık olması şeklindeki yaklaşımlar doğru değildir. Hal böyle olunca ister teâruz edenlerin her ikisi fiil cinsinden isterse söz cinsinden olsun biri diğerine tercih edilmez. Tercih işleminde başka unsurlar gözetilir.<sup>71</sup>

el-Bâcî, söz ile ifade edilmeyen durumları göstermesi, müşahedenin daha güçlü ve tekit edici olması nedeniyle fiili sünnetin kavli sünnete tercih edilmesi gerektiğini kabul edenlerin görüşünü reddetmiştir.

<sup>64</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 55.

<sup>65</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Karâfi, *el-Furûk* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/122-131.

<sup>66</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî. *Muvafakât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 1/ 132-133, 151; Koca, “Mendup”, 29/128-130.

<sup>67</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/323.

<sup>68</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/323.

<sup>69</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/323.

<sup>70</sup> Buhârî, “Zekât”, 45, 46.

<sup>71</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/321-322.



Ona göre kavli sünnet, fiilleri ve durumları ifade edebilir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s) bazen söz bazen de fiille beyan etme görevini yerine getirmiştir.<sup>72</sup>

### 2.3. Sünnetin Kaynağı Olarak Haber

Kavli, fiili ve takriri sünnetin nesilden nesle aktarılması ancak rivayet ve haberle mümkündür. el-Bâcî'in usûlünde sünnetin konumunu doğru şekilde tespit edebilmek için onun "hadis" üst kavramıyla ifade ettiği rivayet ve haberlere bakmakta yarar vardır.

el-Bâcî mensubu olduğu Malîkî mezhebinin yaklaşımına benzer şekilde sünnetin kaynağı olarak kendisine ulaşan haberleri/rivayetleri, mütevatir ve âhâd olmak üzere iki kategoride ele almış, her birine ilişkin detaylı bilgilere yer vermiştir.<sup>73</sup>

#### 2.3.1. Mütevatir Haber

el-Bâcî mütevatir haberi kendisiyle zaruri ilim meydana gelen haber diye tanımlamış ve mütevatir habere ilişkin bazı örnekler zikretmiştir. Ona göre namazların vakitleri, hâccın rükûnları, kıblenin beytu'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesi ve buna benzer dinin şîârından olan şeyler; zorunlu olarak bilinen Bağdat, Mekke ve Horasan gibi şehirler hakkındaki haberler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dünyaya gelişi, Kur'an'ın belağat açısından meydan okuması gibi haberler kesintisiz şekilde nesilden nesle nakledildiği için mütevatir haber olup kesin hüküm bildirirler.<sup>74</sup>

el-Bâcî'ye göre mütevatir haber, itikat ve amel bakımından kesin bir delil olup kendisiyle zaruri ilim meydana gelir.<sup>75</sup> Mütevatir haber söz konusu olduğunda gerek haber verenlerin güvenilir kabul edilmesi gerekse haberin her türlü şüpheden uzak olması konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur.<sup>76</sup> Tevatür yoluyla oluşan ilim şüphelere maruz kalmadığından ve kendisine şüphe arız olmadığından, mütevatir haberle oluşan ilim nazari/zannî değil zaruri/kati bir ilimdir.<sup>77</sup>

el-Bâcî'ye göre mütevatir haberle zaruri ilim meydana gelebilmesi için haberi rivayet eden ravilerin üç sıfatı haiz olması gerekir. Bu üç sıfat bir arada bulunduğu zaman onların verdiği haberle zaruri ilim meydana gelir. Bu sıfatların ilki akıldır. İkincisi, haber verilenin bilgisine zorunlu olarak sahip olma ve üçüncüsü ise ravilerin belli bir sayıya ulaşmalarıdır.<sup>78</sup>

el-Bâcî, tevatürün oluşması için rivayet edenlerin sayısı ile ilgili tartışmalara yer vermiş, kendisi belli bir sayıyı şart koşmaktan kaçınmıştır.<sup>79</sup> O, tevatürün en az sayısını bilmediğini, bunun nasıl tespit edileceği hakkında kesin bir kıstasa sahip olmadığını, belli bir sayıdan oluşan grubun verdiği haberle zaruri ilmin oluşmamasının da mümkün olduğunu, kaç kişinin haberiyle kesin ilim oluşacağına dair kesin bir belirleme yapamayacağını söylemiştir.<sup>80</sup>

Onun belli bir sayıyı şart koşmadan kaçınmasının nedeni haberi rivayet edenler arasında mukallit ve zanna göre hareket edenlerin olabileceği ihtimalidir. Bu durumda yapılması gereken şey, ravilerin genel durumu bilininceye kadar tevakkuf etmektir.<sup>81</sup>

#### 2.3.2. Âhâd Haber

Kaynağı Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşmış ulaşmaması açısından ilk dönemlerden itibaren rivayetler/haberler çeşitli açılardan değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Rivayetlerin sıhhat derecesini

<sup>72</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/321-322.

<sup>73</sup> Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/442; Ebû'l-velîd el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fikh*, 26; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/519-535; Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*, 60.

<sup>74</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/442; el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fikh*, 26; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/519-535; Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*, 60.

<sup>75</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 96.

<sup>76</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/442; el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli'l-fikh*, 26; Kaya, "Mâlikî Mezhebi", 27/519-535; Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*, 60.

<sup>77</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/326.

<sup>78</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/328.

<sup>79</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/330.

<sup>80</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/333.

<sup>81</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/333.

değerlendirmek amacıyla yapılan tasniflerin en bilineni mütevatir ve âhâd haber şeklinde yapılandır. Bu tasnif genel olarak kabul görmüştür.<sup>82</sup>

### 2.3.2.1. Âhad Haberinin Tanımı

İlk dönemlerde âhâd haber kavramı, “bir kişinin rivayet ettiği hadis”leri ifade etmek için kullanılıyordu. Usûle dâir ilk eseri telif eden İmâm Şâfiî (ö. 204) de bu bağlamda âhâd haberi, “Hz. Peygamber’e veya ondan sonraki bir şahsa ulaşıncaya kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haber” şeklinde tarif etmiştir.<sup>83</sup> Fakat sonraki dönemlerde âhâd haber kavramı, ravi sayısına bakılmaksızın mütevatirin şartlarına hâiz olmayan bütün haberleri ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>84</sup> Kaynağını İmâm Şâfiî’nin er-Risâle’sinden alan bu tutum, Mâlikî âlimlerinin de içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğunun genel yaklaşımını temsil etmektedir.<sup>85</sup> Hânefililer ise mütevatir ile âhâd haber arasında “meşhur hadis” diye ifade ettikleri bir hadis türünün bulunduğunu ifade etmiş; bu tasnife bağlı olarak âhâd haberi, “mütevatir ve meşhur derecesine ulaşmayan hadis” diye tanımlamışlardır.<sup>86</sup> Hanefilere göre âhâd haberle mütevatir haber arasında bulunan meşhur hadis, her tabakada râvîleri üçten aşağı düşmeyen hadis demektir. Buna “müstefiz hadis” de denir. Onlara göre âhâd haber zan ifade derken meşhur hadis, kuvvetli zan diğer bir ifadeyle ilm-i tuma'nîne ifade eder.<sup>87</sup>

el-Bâcî çoğunluğun yaklaşımına uygun şekilde âhâd haberi değerlendirmiştir. Ona göre, âhâd haber, tek kişinin rivâyeti olup kendisiyle belli şartlar çerçevesinde amel edilen haberdir.<sup>88</sup> Onun tanımı, ilk dönem hadis âlimlerinin “her tabakadan tek kişinin rivayeti” şeklindeki tanımına benzemektedir. Zira sonraki dönem hadisçiler âhâd haberi “mütevatir seviyesine ulaşmayan haber” diye tanımlamıştır.<sup>89</sup>

el-Bâcî, usûlcülerin haber-i vâhidi, “Haber verilen açısından zorunlu olarak bilgi oluşmayan haber türüdür.” şeklinde tanımladıklarını kaydetmiştir.<sup>90</sup>

### 2.3.2.2. Âhâd Haberle Amelin Şartları

el-Bâcî’ye göre âhâd haberle amel için bazı şartların bir arada bulunması gerekir. Bunların bir kısmı haberin kendisi diğer kısmı ise haberi nakledenle ilgilidir. Haberin kendisiyle ilgili özel bir başlık açmamıştır. Yukarıda zikrettiğimiz bilgilerden onun âhâd haberin senedinin durumunu dikkate aldığı sonucuna ulaşılabilir. Şu kadar var ki; o Hanefilerin rivayetin umumu’l-belva ile ilgili olmaması şartını kabul etmemiştir. Ona göre sahabe bir haber rivayet edip onunla ameli terk etmesi âhâd haberle amel etmeye engel değildir. Hz. Peygamber’den bir haber varit olduğunda nesh eden bir delil mevcut değilse sahabenin ve diğerlerinin ona imtisal etmesinin vacip olması onun görüşünün delilidir. Birinin âhâd haberi terk etmesi, haberin kendisine ulaşıldan hükmün farzietini sakıt eden nedenlerden biri değildir. Bundan dolayı o, bir köleyle evli cariye azat edildiğinde muhayyer bırakılacağını esas alan İbn Abbâs’ın rivayet ettiği âhâd haberle istidlalde bulunmuştur.<sup>91</sup>

O, hadisi nakledenlerin haiz olması gerekli olan şartları ise şu şekilde özetlemiştir: “Hadisi nakledenin duyduklarını bilmesi/anlaması gerekir. Hadisi duyduğu gün bülüğa ermiş, eda ettiği gün ise adalet sahibi olmalıdır. Adalet sahibi kişi farzları eda etmesiyle, emredilenlere imtisal etmesiyle ve müruet ya da dinin

<sup>82</sup> H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/355.

<sup>83</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, (Kahire: y.y., 2005), 422.

<sup>84</sup> Talat Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1966), 131.

<sup>85</sup> eş-Şâfiî, *er-Risâle*, 369-370.

<sup>86</sup> Fâhru’l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl ilâ Ma’rifeti’l-Usûl (Usûlu’l-Pezdevî)* (Karâcî: y.y., ts.), 2/370.

<sup>87</sup> Ebû Ali eş-Şâfiî, *el-Usûl* (Beyrut: y.y., 1982), 269, 272; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2010), 1/175.

<sup>88</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/442; el-Bâcî, *el-İşâre fi usûli’l-fıkh*, 26; Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/519-535; Şık, *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*, 60.

<sup>89</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rifet, 1990), 7/ 287-300; Ebubekir el-Hâtib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi (ma’rifeti usûli) ‘ilmi’r-rivâye* (Medine: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 16-20; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (b.y.: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 112-132; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 1996), 14/349-352.

<sup>90</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/325.

<sup>91</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/368.

uygun görmediği, yasakladığı şeyleri yapmaktan kaçınmasıyla bilinir. İmam Mâlik'in genel ve İmam Şâfi'nin ise meşhur görüşü bu şekildedir."<sup>92</sup>

### 2.3.2.3. Âhâd Haberinin Bilgi ve Amel Değeri

el-Bâcî'ye göre kesinlik bildirmede için âhâd haberle zaruri ilim hâsıl olmaz.<sup>93</sup> Âhâd haber ilim değil amel gerektirir. Haber verenler kalabalık bir grup olsa dahi bu böyledir.<sup>94</sup> O, İmam Mâlik'in, birçok beldenin âliminin, Mâlikî mezhebi âlimlerinin çoğunluğunun, Şâfiî uleması ile Hanefî ulemasının çoğunluğunun aynı görüşü kabul ettiğini ifade ederek kendi görüşünün isabetli olduğunu söylemiştir.<sup>95</sup>

el-Bâcî ilim ve amel gerektirip gerektirmemesine göre âhâd haberi kendisiyle ilim oluşun ve kendisiyle ilim oluşmayan âhâd haber olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Kendisiyle ilim oluşun âhâd haberin altı şeklini sıralamıştır. Ona göre; Allah'ın kendi zatı hakkındaki doğru haberler, elinde mucizeler oluşun haberi, mucize gösteren birinin mucize gösteren başka birine dair verdiği haberler, birinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda bir söz söylemesi ya da bir şey yapması halinde Hz. Peygamber'in bunu onaylaması yoluyla oluşun haber, birinin bir gurup sahabenin görmesi ve bilmesine dayalı olarak verdiği habere sahabeden hiçbirinin itiraz etmemesi ve ümmetin kabulle karşıladığı haberler kendisiyle ilim hasıl olan âhâd haberin türleridir. İlim gerektirmeyen âhâd haber ise müsned ve mürsel olmak üzere iki kısma ayrılır. İsnadıyla Peygamber'e ulaşan haberler müsned olup nakledenin ve haberin bazı özellikleri haiz olması şartıyla bu haberlerle amel etmek vaciptir.<sup>96</sup> İlim gerektirmeyen âhâd haberin ikinci kısmı olan mürsel haber ise ravilerinin bir kısmının zikredilmemesi sebebiyle senedi kopuk olan haber demektir.<sup>97</sup>

el-Bâcî, senedin durumuna göre mürsel haberin hükmüyle ilgili görüşleri zikretmiştir. Ona göre irsal yapanın dikkatli olmayıp hem güvenilir ravileri hem de güvenilir olmayanları düşürdüğü mürsel haberin gerektirdiği şeyle amel edilmemesinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat sadece güvenilir ravileri irsal ettiği (düşürdüğü) bilinen bir ravinin rivayetiyle amel edilir. İmam Mâlik, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Ebû Hanife (ö. 150) gibi âlimlerin çoğunluğu bu yönde görüş bildirmiştir. Ona göre sahâbe ve tâbiînün bunun üzerine icmâ etmesi sadece güvenilir ravileri irsal ettiği (düşürdüğü) bilinen bir ravinin rivayetiyle amelin câiz olduğunun delilidir.<sup>98</sup>

el-Bâcî mürsel haberle amelin cevazı sadedinde, Fukahâ-i Seb'a'nın, Medinelilerin, Şamlıların, Kufelilerin ve Basralıların önde gelenlerinin tamamının hadisi irsal ettiğini ve onu mürsel şekilde rivayet ettiğini söylemiştir. O ayrıca Mürsel haberin nakli konusunda insanların icmâ ettiğini, mürsel haberin gerektirdiğiyle amel olmadığı takdirde onu nakletmenin, rivayet etmenin ve onunla meşgul olmanın bir faydası olmayacağını belirtmiştir.<sup>99</sup>

Yukarıdaki tasniften de görüldüğü üzere el-Bâcî, ilim gerektirmemekle birlikte âhâd haberin bazı konularda kendisiyle amel etmenin gerekli olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ona göre sahabenin âhâd haberle amel etmenin sahih olduğuna ilişkin icmâ, âhâd haberi reddettiğine dair onlardan herhangi bir rivayetin gelmemesi ve raşit halifelerin bazı hükümlerinde âhâd haberi delil kabul etmesi âhâd haberle amel etmenin câiz olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer; mecusi'nin diyetinin belirlenmesinde<sup>100</sup>, cenin kisasında gurreye hükmetmesinde<sup>101</sup>, kadının ölen kocasının diyetine varis olmasına hükmetmesinde âhâd haberle amel etmiştir. Keza Hz. Ömer, Hz. Osman ve bir gurup sahabenin iltika-u hitaneynde Hz.

<sup>92</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/368.

<sup>93</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/269.

<sup>94</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/325.

<sup>95</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/331.

<sup>96</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/336.

<sup>97</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/355.

<sup>98</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/355.

<sup>99</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/355.

<sup>100</sup> Yakub b. İbrahim el-Ensârî Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Âfganî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1936), 220.

<sup>101</sup> Ebû Dâvûd, "Diyât", 19; Tirmizî, "Diyât", 15; Nesâî, "Kasâme", 39.

Aişe'nin haberini kabul etmeleri<sup>102</sup>, Hz. Osman'ın Feria bnt. Malik'in haberiyle süknâ hakkına hükmetmesi<sup>103</sup>, Kubâ halkının bir kişinin haberiyle namazda Kâbe'ye yönelmeleri âhâd haberle<sup>104</sup> amelîn câiz olduğunu gösteren diğer örneklerdir.<sup>105</sup>

el-Bâcî, Hz. Peygamber'in (s.a.s) din işlerini gerçekleştirme, akitlerin gereğini yerine getirme ve zekâtı toplama gibi hususlarda görevlilere, hâkimlere ve ulaklara(haberci) yetki vermesi âhâd haberle amelîn vacip olduğuna işaret ettiğini söylemiştir. Keza Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'i vazifeliendirmesi, Hz. Ömer'i zekâtı toplamak için görevlendirmesi, Muâz b. Cebel'i Yemen'de görevlendirmesi âhâd haberin delil olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Osmân b. Affân'ı Mekke'ye elçi ve öğretici göreviyle göndermesi, Kays b. Âsım, Mâlik b. Nuveyra, Zuberkan b. Zeyd, Zeyd b. Hârise, Amr b. Âs, Amr b. Hazm, Abdurrahman b. Avf ve Ebû Ubeyde'yi zekâtı toplama ve tahsildarlıkla vazifeliendirmesi bunun örneklerinden birkaçıdır. Âhâd haberle amel vacip olmasaydı Hz. Peygamber'in her bir iş için tek bir görevliyi vazifeliendirmesi câiz olmazdı.<sup>106</sup>

O, kişinin bilmediğiyle amel etmesinin câiz olmayacağı, bu durumun “*Hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyin peşine düşme.*”<sup>107</sup> âyetine aykırı olacağı gerekçesiyle itiraz edenlere; müftünün sözü, şahitlerin şهادeti gibi bazı hallerde ilim oluşmadığı halde amelîn gerekli olduğunu savunarak onların itirazlarına cevap vermiştir.<sup>108</sup>

el-Bâcî'in usûl anlayışında âhâd haber oldukça geniş bir işleyle sahiptir. Ona göre âhâd haber âyetlerin ve mütevatir haberlerin mücmelini açıklayabilir.<sup>109</sup> Bunun yanı sıra aşağıda geniş şekilde açıklanacağı üzere Kur'an'ın umumunu tahsis edebilir.<sup>110</sup>

el-Bâcî, âhâd haberin Kur'an'ın umumunu tahsis edebileceğini Mâlikîlerin çoğunluğunun buna cevaz verdiğini zikretmiş ve bu hususta bazı örnekler yer vermiştir. Ona göre miras âyetlerinin umumi anlamının “Müslüman kâfire, kâfir müslümana varis olamaz.” hadisiyle tahsis edildiğine ve “Kadınlardan hoşunuza gidenlerle evleniniz.”<sup>111</sup> âyetinin “Kadın halasının ve teyzesinin üzerine nikâhlanmaz.”<sup>112</sup> hadisiyle tahsis edildiğine dair icmâ'in oluşması bunun örneklerindedir. Ayrıca Fedek bağımlı istediği sırada Hz. Ebû Bekir, Hz. Fatıma'ya “Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız, bizim bıraktığımız mallar sadakadır.”<sup>113</sup> hadisiyle karşılık vermiş ve kimse bunu yadırgamamıştır. Bu rivayet, Kur'an'ın umumunun âhâd haberle tahsis olmasının örneğidir. İlgili örnekler âhâd haberin Kur'an'ın umumunu tahsis edebileceğine işaret eder.<sup>114</sup>

el-Bâcî, âhâd haber sübut ve delâlet açısından kesinlik ifade etmemesine rağmen Kur'an'ın umumunu tahsis etmesinin bazıları tarafından bir çelişki gibi görüneceğini ön gördüğü için *İhkâmu'l-fusûl*'de bu konuya yer vermiş, soru-cevap tarzında âhâd haberin Kur'an'ı tahsis ettiğine dair görüşlerini açıklığa kavuşturmuştur. O, Kur'an'ın âhâd haberle terk edilmesine dair gündeme gelebilecek itirazlara cevap vermiştir.<sup>115</sup>

el-Bâcî'ye göre âhâd haber zan bildirse de onunla amel etmenin zorunluluğu, amel edilmesi zorunlu olan delille sabittir. Kur'an'ın hükmüyle sıhhati kesin olan delil, kendisiyle amel edilmesinin zorunluluğu

<sup>102</sup> Müslim, “Hayz”, 22.

<sup>103</sup> Ebû Dâvûd, “Talak” 44.

<sup>104</sup> Örnek için bkz.: Buhârî, “İmân”, 30; “Salât” 31.

<sup>105</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/340-341.

<sup>106</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/340-341.

<sup>107</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>108</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/330.

<sup>109</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/312.

<sup>110</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/268.

<sup>111</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>112</sup> Buhârî, “Nikâh”, 28; Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî en-Nesâî, es-*Sünen*, thk. Halil b. Me'mûn Şeyhâ ( Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007), “Nikâh”, 14.

<sup>113</sup> Buhârî, “Humus”, 1; Müslim, “Cihâd”, 49.

<sup>114</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/268.

<sup>115</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/269.

konusunda eşittirler. Kur'ân'ın sübutu açısından kesin olmakla birlikte, bazı âyetlerin delâleti zannî bazılarının ise kat'idir. Sünnetin hususu (hâs hükmü) onun kapsamında bulunmayan başka bir hükmü getirmesi mümkündür. Sünnetin hususu, içerdiği şeyden başkasına ihtimalli değildir. Nitekim aynı durum icmâ ile âhâd haberin tearuz etmesinde de geçerlidir. İcmânın içerdiği şeye delaleti kesin ve haberin neshi mümkün olduğundan icmâ âhâd habere takdim edilir.<sup>116</sup>

el-Bâcî, âhâd haberin Kur'ân'ı tahsis etmesini sübut değil, delâlet açısından değerlendirmiştir. O, Kur'ân'ın delâletinin umumi olabileceğini, diğer bir ifadeyle aynı anda birçok hükme delalet etme ihtimalini içerebileceğinden dolayı âhâd haberin onun genel anlamını daraltabileceği görüşünü benimsemiştir. Aslında o iki delil arasında derece bakımından bir kıyâs yapmamakta, haberin delâletinin kesinliğini Kur'ân'ın delâletinin zanniliğine tercih etmektedir. Nitekim o bu bağlamda; *Kur'ân sübut açısından kesindir. Oysa âhâd haber kesin değildir. Kur'ân'ın sünnetle tahsisinin cevazı daha sonra sabit olmuş ve yerleşik hale gelmiştir.*<sup>117</sup> diyerek bu konudaki genel yaklaşıma dikkati çekmiştir. Onun usûl anlayışında âhâd haberin işlevsel olmasının bir diğer nedeni âhâd haberin ilim değil amel bakımından sorumluluk gerektirmesidir.<sup>118</sup> Onun, nasları ve rivayetleri, ameli tespit etmek için titizlikle incelediği, nasları ve rivayetleri bu çerçevede kritik ettiği söylenebilir.

el-Bâcî, âhâd haberle sabit olan sünnet amelle çatıştığı zaman ameli tercih etmiş, kıyâsla çatışması halinde ise mezhepte yaygın olan genel görüşten ayrı bir görüş benimsemiştir.<sup>119</sup> O, el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi kıyâsın âhâd habere tercih edilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>120</sup>

#### 2.4. Delil Hiyerarşisi ve Sübut Açısından Sünnetin Konumu

el-Bâcî, fıkıh usûlünde genel kabul gören delil hiyerarşisini esas alarak sünneti aslî delillerden biri kabul etmiştir. Ona göre deliller öncelikli olarak asli delil, aslın akledilmesi ve istishâbu'l-hâl olmak üzere üç kısma ayrılır. Asli deliller de kendi arasında; Kur'ân, sünnet ve icmâ olmak üzere üçe ayrılır.<sup>121</sup>

Sünnetin delil değeri ve diğer deliller arasındaki konumu usûl tartışmalarının önde gelen konularından biridir. Sünnetin Kitab delilinden sonra gelen bir delil olduğu konusunda farklı bir görüş olmamakla birlikte sünnetle Kitab delilinin arasındaki irtibat noktasında farklı değerlendirmeler mevcuttur.

el-Bâcî, sünneti Kur'ân vahyi dışında konumlandırmamakta; sünnetin de dolaylı olarak Allah'ın iradesine rücu ettiğini düşünür. Ona göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözüyle sabit olan ile Allah'ın kelamıyla sabit olan Kur'ân'ın nassıyla sabit olmuş gibi olur. *“Allah'a itaat ediniz ve Resulullah'a itaat ediniz.”*<sup>122</sup> ve *“Resulün çağrısını aranızda, birinizin diğerini çağırması gibi görmeyin. Aranızdan gizlice sıvışıp gidenleri Allah elbette bilir.”*<sup>123</sup> âyetleri bu gerçeğin naslardaki delilleridir.<sup>124</sup>

el-Bâcî'ye göre bazı âyetler<sup>125</sup> Allah'a itaati farz kıldığı gibi Resûl'üne de itaati farz kılmıştır. Allah, bazı âyetlerde kendisine yapılan itaati Resûl'üne itaate bağlamıştır. Hz. Peygamber'in emrettiklerinin yapılmasını, yasakladığı şeylerden kaçınılmasını emretmiştir. Ümmete indirilenin beyan edilmesi görevinin Resûl tarafından üstlenildiğini haber vermiştir.<sup>126</sup>

O, hükümlere rıza gösterme, hükümlerin gereğini yerine getirme konusunda Allah ile Hz. Peygamber'in verdiği hüküm arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır.<sup>127</sup> Ona göre, *“O kişisel*

<sup>116</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/269.

<sup>117</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/271.

<sup>118</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/312.

<sup>119</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/442.

<sup>120</sup> Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, 27/519-535.

<sup>121</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/38.

<sup>122</sup> Mâide 5/92.

<sup>123</sup> en-Nûr 24/63.

<sup>124</sup> el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, 54.

<sup>125</sup> en-Nisâ 4/59; el-Haşr 59/7; en-Nisâ 4/59.

<sup>126</sup> el-Bâcî, *el-İşâratu fi usûli'l-fikh*, 21.

<sup>127</sup> el-Bâcî, *el-İşâratu fi usûli'l-fikh*, 21; Mehmet Sait Uzundağ, “Ebû'l-Velid El-Bâcî'nin (Ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet İle İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Turkish Studies* 13/17 (2018), 321-337.

arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.”<sup>128</sup> âyeti Kur’ân’a itaatın vücûbiyetine işaret ettiği gibi sünnete itaatın vücûbiyetine de işaret eder.<sup>129</sup>

el-Bâcî sünnetin konumunu nesh teorisine göre değerlendirmiş, sünnetin Kur’ân, âhâd haber vediger delillere göre durumunu bir delili neshetmesi ya da bir delil tarafından nesholması zaviyesinden ele almıştır. Ona göre, Kur’ân’ın sünnet tarafından nesh edilmesi akli olarak ve şer’an mümkündür. O, *İhkâmu’l-fusûl* isimli eserinde Kur’ân’ın mütevatir sünnetle nesh olup olmaması konusunda ihtilafın olduğunu, âlimlerin ve fakihlerin çoğunluğunun bunun akıl ve nakil açısından câiz gördüğünü zikretmiştir.<sup>130</sup>

Ona göre Kur’ân’ın sünnetle neshi aklen mümkündür. Bunun delili, Kur’ân ve mütevatir sünnetin her ikisiyle sabit olan bir hükme delaleti konusunda kesinlik ve ilim açısından durumunun eşit olduğunun bilinmesidir. Her ikisi Allah’ın indindedir. Kur’ân’ın Kur’ân’la neshi mümkün olduğuna göre Kur’ân’ın mütevatir sünnetle de neshi mümkündür.<sup>131</sup> Kur’ân’ın tamamının sünnet ile nesholması halinde nübüvvet delili ortadan kalkmaz. Çünkü nübüvvet delili, onun açısından zahirdir. Ümmet onun benzerini getirmekten acizdir. Hz. Salih’in devesinin öldürülmesinin nübüvvet delilini iptal etmediği gibi sünnetin neshi delili nübüvveti iptal etmez. Keza Hz. Musâ’nın asası deniz yarıldıktan sonra olduğu hal üzerine geri dönmüş; bu durum, onun mucizesini batıl kılmamıştır. Bu oluş, onun nübüvveti için bir delil niteliğindedir.<sup>132</sup>

el-Bâcî, Kur’ân’ın sünnetle neshinde sünnetin kaynağını ilahi beyana dayandırmıştır. Zira o, Kur’ân’ın Kur’ân’la neshedilmesine delil gösterilen ayetin<sup>133</sup> Kur’ân’ın sünnetle nesh edilmesine de delil göstermiştir.<sup>134</sup> el-Bâcî, nass açısından Kur’ân’ın sünnetle nesh edildiği gerçeğinin sabit olduğunu açıkça kabul eder. O, buna dair örnekler vermiştir. Söz gelimi ona göre “Allah her hak sahibinin hakkını vermiştir. Vârise vasiyet yoktur.”<sup>135</sup>, hadisi “Vasiyet anne-babaya ve akrabalaradır.”<sup>136</sup> âyetini neshetmiştir.<sup>137</sup>

el-Bâcî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) risalet görevini icra etmesi bakımından sünneti âyetlerle benzer şekilde konumlandırır. Sünnetin Kur’ân’ı nesh etmesi konusunda ifade ettikleri onun bu konudaki yaklaşımını açıkça ortaya koyar. Ona göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) gerçek anlamda sünnetiyle bazı beyanları neshetmemiştir. Sünnetiyle Allah’ın âyetinin hükmünü neshettiğini açıklamıştır. Bununla birlikte ister Kur’ân’la isterse sünnetle olsun nesh gerçek anlamda yalnızca Allah’a izafe edilir.<sup>138</sup>

el-Bâcî her ne kadar âlimlerin büyük çoğunluğunun Kur’ân’ın sünnetle neshini kabul ettiğini söylese de Sıbâî bu konuda iki görüşün olduğunu, cumhurun Kur’ân’ın sünnetle neshini kabul etmediğini, Ebû Hanife ve birkaç âlimin bunu kabul ettiğini ifade eder.<sup>139</sup> Dolayısıyla onun bu konuda kendi mezhebinden ayrıldığı, bu konuda cumhurun görüşünden ayrı bir görüş benimsediğini söyleyebiliriz. Bu durum, onun Kur’ân’ın konum itibariyle sünnetten daha düşük bir konumda kabul ettiği anlamına gelmemelidir. Zira o genel kabul gören anlayışa uygun olarak Kur’ân’ın derecesinin sünnetin derecesinden daha yüksek olduğunu kabul etmiştir.<sup>140</sup>

<sup>128</sup> En-Necm 53/3.

<sup>129</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/422-423; Uzundağ, “Ebû’l-Velîd El-Bâcî’nin (Ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet İle İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 325.

<sup>130</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/421.

<sup>131</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/422-423.

<sup>132</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/422-423.

<sup>133</sup> Nahl 16/101.

<sup>134</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/423.

<sup>135</sup> Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvud, es-*Sünen* (Dimaşk: Mektebetu İbn Hazm, 2004), “Vesâyâ”, 6; Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, es-*Sünen*, thk. Yusuf el-Hâc Ahmed ( Dimaşk: Mektebetu İbn Hacer, 2004), “Vesâyâ”, 5.

<sup>136</sup> el-Bakara 2/180.

<sup>137</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/424.

<sup>138</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/427.

<sup>139</sup> Sibâî, es-*Sünen* ve *Mekânetuhâ fi Teşrii’l-İslâm*, 431.

<sup>140</sup> el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 1/431.

el-Bâcî'nin usûl anlayışında Kur'ân'ın sünnetle nesholması mümkün olduğu gibi sünnetin Kur'ân'la nesh olması öncelikli olarak mümkündür.<sup>141</sup> el-Bâcî'ye göre âhâd haberin âhâd haberi nesh etmesi konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ona göre üzümle yapılan içkinin mübah kılınmasından sonra yasaklanması, mut'a nikâhının mübah olmasından sonra haram kılınması bunun örneklerindedir. Kur'ân ve mütevatir sünnetin âhâd haberle neshedilmesi konusunda ise ihtilaf olduğunu; bir gurubun bunun aklen mümkün olmadığını savunduğunu, diğer bir gurubun ise bunun aklen mümkün olduğunu savunduğunu zikretmiştir. O, bu ikisinden ayrı olarak bunun şer'an mümkün olduğunu, Hz. Peygamber'in hayatında örneğinin bulunduğunu savunan görüşün daha isabetli olduğunu söylemiştir. Ona göre Beytü'l-Makdis'e yönelmeyi Hz. Peygamber'in getirdiği dinin zaruri bir parçası olarak bildikleri halde Kuba halkının bir kişinin getirdiği haberle kibleyi değiştirmeleri bunun örneklerinden biridir.<sup>142</sup>

el-Bâcî, Kur'ân'ın umumunun âhâd haberle tahsis olabileceğini kabul eder. O bu konuda çeşitli deliller zikreder. Onun görüşünün delili, miras âyetlerinin, "Müslüman kafire, kafir Müslümana varis olamaz."<sup>143</sup> hadisiyle tahsis olması konusundaki icmâdır. Bunun yanı sıra, "Kadınlardan hoşunuza gidenlerle evleniniz."<sup>144</sup> âyetinin "Kadın halasının ve teyzesinin üzerine nikâhlanmaz."<sup>145</sup> hadisiyle tahsis olduğuna dair icmâ da bunun bir delilidir.<sup>146</sup>

el-Bâcî, konuyu tartıştığı yerde görüşünü şu şekilde sonuca bağlamıştır: "Ebû Bekir, Hz. Fatıma'ya karşı "Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız, bizim bıraktığımız mallar sadakadır." hadisiyle ihticacta bulunmuştur. Kimse bu durumu yadırgamadı. Bu durum, Kur'ân'ın umumunun âhâd haberle tahsis olmasının örneğidir. Bunun mümkün olabileceğine işaret eder."<sup>147</sup>

### Sonuç

el-Bâcî, Mâlikî mezhebine mensup önemli bir usûlcü ve hadisçidir. Telif ettiği usûl kitaplarıyla Mâlikî mezhebinin usûl anlayışına ve *el-Müntekâ* isimli eseriyile el-Muvatta'ın anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

el-Bâcî, usûle dair eserlerinde fıkıh usûlünün tanımı, konusu ve kapsamına dair bilgi vermiş; usûlünde dayandığı delilleri sistematik bir şekilde ele almış ve incelemiştir. Genel anlamda delilleri; asl, aslın akledilmesi ve istishâbu'l-hâl olmak üzere üç ana kısımda ele almıştır. *el-Hudûd* isimli eserinde ilgili delilleri özet şeklinde; *el-İhkâmu'l-fusûl* de ise geniş şekilde ele almıştır. Usûl anlayışında rivayete dayanan Kitâb, sünnet, sahabe kavli ve icmâ delilleri önemli bir mevkiye sahiptir. Yoruma dayanan ve tali konumda olan diğer delilleri ise nasların ışığında değerlendirmiştir. Cedel ve hilaf yöntemiyle yazılan *el-İhkâm*'da her ne kadar yoruma çok fazla yer verdiği görülse de onun yorumlarının ve müdafalarının daha çok aslı delilleri ve rivayete dayanan delilleri ispat amacına matuf olduğu söylenebilir. Onun istihsanı zayıf bir delil olarak görmesi ve amel-i ehl-i Medine'yi öne çıkarmaması dikkate değer bir husustur. Bu açıdan mensup olduğu mezhebin genel yaklaşımından ayrı bir tutum sergilemiştir.

el-Bâcî, sünneti diğerleri Kur'ân ve icmâ olan asli deliller arasında zikretmiştir. O usûle ilişkin eserlerinde sünneti sözlük ve terim olarak tanımlamış; Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiillerini kavli, fiili ve takriri olarak üç kısma ayırmıştır. Sünnetin kaynağı olarak haberi mütevatir ve âhâd şeklinde iki ana kısımda ele almıştır. Ona göre mütevatir zaruri ilim bildirmekle birlikte âhâd haber bazı şartları haiz olmak kaydıyla amel bildirir. Âhâd haberin genel anlamda ilim değil, ameli gerektirdiğini kabul etmiş; âhâd haberle amel edildiğini gösteren çeşitli örnekler zikretmiştir. O, sünneti ittibâ ve iktida temelinde ele almış, bazı ayetleri delil göstererek Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaati Allah'a itaat gibi değerlendirmiştir.

<sup>141</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/431.

<sup>142</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/442.

<sup>143</sup> Buhârî, "Hacc", 44; "Meğâzi", 48; Müslim, "Ferâiz", 1; Ebû Dâvud, "Ferâiz", 10.

<sup>144</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>145</sup> Buhârî, "Nikâh", 27; Müslim, "Nikâh", 37-38.

<sup>146</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/269; Erturhan, "Ebu'l-Velid el-Bâcî ve "İhkâmu'l-Fusûl"ü", 242.

<sup>147</sup> el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 1/269; Erturhan, "Ebu'l-Velid El-Bâcî ve "İhkâmu'l-Fusûl"ü", 242-243.

el-Bâcî'in usûlünde sünnet güçlü bir konuma sahiptir. Sünnet Kur'ân'ın mücmelini açıklar; mutlakını takyid eder. Genel kabul gören görüşten ayrı olarak el-Bâcî sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini kabul etmiş, bunun aklen ve naklen sabit olduğunu ileri sürmüştür. Bunun temel nedeni beyan görevi açısından sünneti Kur'ân'dan ayrı bir delil olarak kabul etmemesi; sünnete ittibain vahye ittibaya yakın olduğunu kabul etmesidir. O toplumda yerleşik olan "yapılmasında sevap bulunan, terkinde günah olmayan" sünnet tasavvurundan farklı bir görüş savunmuş, sünnete ittibain vücûbiyete yakın değerlendirmiştir.



## Kaynakça | References

- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Dimaşk: Mektebetu İbn Hazm, 2004.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Mâlik;Hayatuhû ve Eseruhû*. Kahire: y.y., 1952.
- el-Bâcî, Süleymân b. Halef Ebü'l-Velîd. *el-İşâratu fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2002.
- el-Bâcî, Süleymân b. Halef Ebü'l-Velîd. *el-Müntekâ Şerhu Muvattâi Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1999.
- el-Bâcî, Süleymân b. Halef Ebü'l-Velîd. *en-Nasîhatu'l-velediyye*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2000.
- el-Bâcî, Süleymân b. Halef Ebü'l-Velîd. *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdulmecid et-Türkî. Beyrut:Daru'l-Garbi'i-İslâm, 1995.
- el-Bâcî, Süleymân b. Halef Ebü'l-Velîd. *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*. thk. Nezî Hammâd. Beyrut: y.y., 1973.
- el-Bağdâdî, Ebubekir el-Hâtib. , *el-Kifâye fi (ma'rifeti usûli) 'ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ*. b.y.: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *el-Furûk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî. *es-Sünen*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- Erturhan, Sabri. "Ebu'l-Velîd El-Bâcî ve "İhkâmu'l-Fusûl"ü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 235-248.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Kahire: y.y., 2005.
- eş-Şaşı, Ebû Ali. *el-Usûl*. Beyrut: y.y., 1982.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *Muvafakât*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2013.
- et-Tilimsânî, Aḥmed b. Muḥammed el-Makkârî. *Nefḥu't-Tîb min Gusni'l-Endelüs er-Ratîb*. thk. İhsân 'Abâs. Beyrût: Dâru's-Şadir, 1968.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Hudûd fi'l-usûl*. nşr. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: y.y., 1999.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muḥammad b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Biographical Dictionary*. çev. Bn Mac Guckin De Slane. Beyrût: Dâru's-Sadir, ts.
- İsmail, Musa. *Amelu ehli'l-Medine ve eseruhû fi'l-fikhi'l-islâmî*. Beyrut : y.y., 2004.
- Ḳâdî 'İyâḍ, Ebü'l-Fazl 'İyâz b. Mûsâ. *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li-M'arifât A'alâmi Mezhebi Mâlik*. Beyrût: Dûru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukunda İçtihat*. Ankara: MAÜİF Yayınları, 1975.
- Kattân, Menna'. *Tarih'u-t-Teşrî'l- İslâm*. Riyâd:y.y., 1996.
- Kaya, Eyyüb Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mendup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koçyiğit, Talat. "Âhâd Haberlerin Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14 (1966), 125-142.

- Müslim, Ebu'l-Hus'ayn Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri. *Sahîhu Müslim*. thk. Halil b. Me'mûn Şeyhân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Pezdevî, Fahrul-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî. *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlu'l-Pezdevî)*. Karâcî: y.y., ts.
- Sibâî, Mustafâ. *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi Teşri'i'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-varak, ts.
- Şık, Mehmet Sırrı. *Malikî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerine Göre Sünnetin Kaynağı Olarak Haber*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2020.
- Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Yusuf el-Hâc Ahmed. Dimaşk: Mektebetu İbn Hacer, 2004.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Ebû'l-Velîd El-Bâcî'nin (Ö. 474/1081) Hadis ve Sünnet İle İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Turkish Studies* 13/17 (2018), 321-337.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *İstislâh ve Mesâlihu Mürsele fi Şerî'yeti İslâmiyyeti ve Usûli Fikhiha*. Dimeşk:Dâru'l-Kalem, 1988.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 71-84

**Hz. Peygamber'e Yazılan Manzum Bir Arzuhâl Üzerine**  
On a Poetic Arzuhâl (Petition) Written to the Prophet Mohammad

**Abdulsamet DEMİRBAĞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü

Assist. Prof. Dr., Munzur University, Faculty of Literature, Department of Turkish  
Language and Literature, Tunceli/Türkiye

[sametdemirbag@munzur.edu.tr](mailto:sametdemirbag@munzur.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0438-2419>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ocak/January 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

#### **Atıf / Cite as**

Demirbağ, Abdulsamet. "Hz. Peygamber'e Yazılan Manzum Bir Arzuhâl Üzerine". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 71-84.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1419913>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdulsamet Demirbağ).

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### On a Poetic Arzuhâl (Petition) Written to the Prophet Mohammad

**Abstract:** The love for Prophet Muhammad is one of the most frequently mentioned themes in both oral and written cultures. The love for Prophet Mohammad which is narrated in the scientific works related to the Prophet in Turkish literature also could be seen either in poetic and prose works by artists. Some of works include biographies (siyer) in which the Prophet's biographies are mentioned, eulogies (mevlit), miraç-name, which tells the miraç event, (hilye) which describes the Prophet's physical and other attributes, and (naat) in which the Prophet is praised. Considered as the reason for the existence of the universe, this love for Prophet Muhammad is depicted in the most beautiful way in these works, and the aim is to transfer this love to the next generations. This love and thought, which has been going on for centuries in the Islamic society, in the prayers made to Allah was instrumental in being made the mediator of the Prophet. Because, in Islam, the belief that prayers addressed to Allah through the mediator of Prophet Muhammad, whom Allah has called "My Beloved" will be accepted is prevalent.

This profound love for Prophet Muhammad, graven in the hearts, is considered a duty by individuals of all ages and all sections in Turkish society. The earliest examples of this emotion, expressed by poets who interpret the feelings of the people, can be found in Yûsuf Hâs Hâcib's *Kutadgu Bilig*. Later poets like Mevlânâ, Yunus Emre, Şeyyâd Hamza, and others continued to compose such poems. Furthermore, the work known as *Vesiletü'n-necât* written by Süleyman Çelebî and read since the fifteenth century, commonly referred to as *mevlit* and seen as a top one for the love of Prophet among the public, is one of the most significant works addressing this theme. Poets such as Ahmed Pasha, Fuzûlî, Nâbî, and Şeyh Gâlib in Turkish literature have also portrayed the love for Prophet Muhammad in their works in the best style. Some of these poets, expressing their love for the Prophet from different perspectives, were individuals who could not visit the sacred places due to financial difficulties. The desperate and intense longing for Prophet has been conveyed to writing yearning for the Prophet. The example of an arzuhâl discussed in this study illustrates this aspect of the abovementioned.

Arzuhâls, are text written in the form of petitions in the sources and express a need based on its necessity. However, if it is taken into account of spiritually, they are the texts where various wishes and prayers are asked from Allah and sometimes the prophets are used as messenger. These writings include both worldly and spiritual desires. Following to these prayer texts, they are sent to the sacred places via those going to Hajj and Umrah. These prayers sometimes are written by an expert or the needy ones sincerely. They are left at sacred places like the Kaaba, the station of Prophet Ibrahim or the burial place of Prophet Muhammad, with the belief that they will be accepted.

It is still known that in some regions of Anatolia, many traditions have persisted from the past to the present day. One such region where the tradition of writing arzuhâls is still alive is the town of Palu in Elazığ. The poem presented in this study, a poetic example of arzuhâl, was written by Molla Muhammed Ali, a poet, scholar, and calligrapher living in the Beyhan town of Palu. This poem portrays the imploring and entreating of a desperate individual who wishes to visit the Prophet's grave with in the profound love for Prophet Muhammad. The poem is written in an eight-syllable meter and consists of 20 quatrains. Throughout the poem, the desire seeing the Prophet's grave has been narrated and the despair over not reaching to the sacred places has been discussed. Therefore, the characteristics of a desperate lover are evident in the poem. This text, which features a lyrical expression, is written in a simple and fluent style. It has a rich appearance with various word types, even local words and literary arts. On the other hand, as a product of the last quarter of the twentieth century, it is also important in that the love felt for the Prophet Mohammad is expressed in Ottoman Turkish.

In the introduction of the study, brief information about Prophet Muhammad is provided. Subsequently, various examples of the love for Prophet Muhammad in Turkish literature are presented to the reader. In the first part, the poem was analyzed, and in the second part, the translation of the poem was included. The original text of the poem has taken place at the end of the study. With the analyzed poetic arzuhâl it has been aimed not only to preserve the tradition but also to contribute to our written and oral culture.

**Keywords:** Arzuhâl, Prophet Muhammad, Palu, Molla Muhammed Ali, poem.

### Hz. Peygamber'e Yazılan Manzum Bir Arzuhâl Üzerine

**Öz:** Hz. Muhammed'e duyulan muhabbet, hem sözlü hem de yazılı kültürde en fazla dile getirilen konulardandır. Türk edebiyatında Peygamber ile ilgili ilmî eserlerde ortaya konan bu muhabbet, sanatkârlarca kaleme alınan birçok manzum ve mensur eserde de ele alınmıştır. Örneğin Peygamber'in hayatının anlatıldığı siyerler ile mevlitler, miraç hadisesinin anlatıldığı miraç-nâmeler, Hz. Muhammed'in fiziki ve diğer özelliklerinin anlatıldığı hilyeler ve methedildiği naatlar bunlardan bazılarıdır. Kâinatın varlık sebebi olarak düşünülen Hz. Muhammed'e duyulan sevgi bu eserlerde en güzel şekilde işlenmiş, bu sevginin sonraki nesillere aktarılması gaye edinilmiştir. İslam toplumunda asırlar boyunca süregelen bu muhabbet ve düşünce, Allah'a edilen niyazlarda Hz. Peygamber'in aracı kılınmasına vesile olmuştur. Çünkü İslam'da Allah'ın "Habibim" diye nitelendirdiği Hz. Muhammed hürmetine edilen duaların kabul olunacağı düşüncesi hâkimdir.

Hz. Muhammed için gönüllere nakşedilmiş bu muhabbet, Türk toplumunda da her yaşta ve her kesimden kimseler tarafından hissedilerek bir görev şeklinde addedilmiştir. Toplumların diline tercüman olan şairlerin işlediği bu duygunun ilk örneklerine Yûsuf Hâs Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'inde rastlanılmaktadır. Sonrasında Mevlânâ, Yunus Emre Şeyyâd Hamza vb. şairler tarafından şiirlerin yazıldığı bilinmektedir. Öte taraftan Peygamber sevgisinde bir zirve olarak kabul edilen ve XV. asırdan beri okunarak gelen Süleyman Çelebi'nin yazdığı *Vesiletü'n-necât* veya halk arasında *mevlit* olarak bilinen eseri, bu hususun dile getirildiği en önemli eserlerdendir. Yine Türk edebiyatında Ahmed Paşa, Fuzûlî, Nâbî, Şeyh Gâlib gibi şairler de Hz. Muhammed sevgisini eserlerinde en güzel şekilde kaleme almışlardır. Hz. Muhammed'i farklı açılardan öven şairlerin bir kısmı da maddi sıkıntılardan dolayı kutsal beldelere gidememenin çaresizliğini yaşayan kimseler olmuştur. İşte bu çaresizlik ve Peygamber'e duyulan derin özlem bazen yazıya dökülmüştür. Çalışmaya konu olan arzuhâl örneği de anlatılan durumun bu yönünü ortaya koymaktadır.

Arzuhâller, kaynaklarda dilekçe mahiyetinde kaleme alınan ve lüzumuna binaen bir ihtiyacı anlatan metinlerdir. Ancak manevi açıdan değerlendirildiğinde çeşitli talep ve dileklerin Allah'tan istenildiği bazen de edilen bu dualar için peygamberlerin aracı kılındığı yazılardır. Bu gelenekteki dualarda dünyevi ve uhrevi birtakım isteklerden bahsedilir. Bu dua metinleri, yazıldıktan sonra hacca ve umreye giden kimselerle kutsal beldelere gönderilir. Bu dualar bazen ehil kimselere yazdırıldığı gibi bazen de ihtiyaç sahibinin samimi bir şekilde kaleme almasıyla gerçekleştirilmektedir. Arzuhâllerin kutsal beldelerde Kâbe, Hz. İbrahim makamı veya Hz. Muhammed'in kabrinin bulunduğu yerlere bırakılmasıyla kabul olacağı inancından bahsedilmektedir.

Anadolu'nun bazı yörelerinde geçmişten günümüze birçok geleneğin devam ettiği bilinmektedir. Arzuhâl yazma geleneğinin hâlen yaşatıldığı yörelerden biri de Elazığ'ın Palu ilçesidir. Nitekim Palu'nun Beyhan kasabasında yaşayan şair, âlim ve hattatlığıyla tanınan Molla Muhammed Ali tarafından yazılan elimizdeki metin manzum bir arzuhâl örneğidir. Bu şiir, Hz. Muhammed'e duyulan sevginin ve bundan ötürü kabrini ziyaret etmek isteyen çaresiz bir kimsenin yalvarış ve yakarışlarını konu edinmiştir. Şiir, 8'li hece ölçüsüyle yazılmış 20 dörtlükten oluşmaktadır. Şiirin genelinde Hz. Peygamber'e duyulan muhabbet ve kabrinin olduğu muhiti görme arzusu dile getirilmiştir. Şiirde kutsal beldelere gidememenin verdiği çaresizlik de ortaya konmuştur. Dolayısıyla şiir boyunca

çaresiz bir âşîğın özellikleri göze çarpmaktadır. Lirik bir anlatım özelliği gösteren bu metin, sade ve akıcı bir üslupla yazılmıştır. Çeşitli sözcük türleri, hatta yöreye özgü kelimeler ve edebî sanatlar ile zengin bir görünüm arz etmektedir. Öte taraftan yirminci yüzyılın son çeyreğinin bir ürünü olarak Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin Osmanlı Türkçesiyle ifade edilmesi yönüyle de önemlidir.

Çalışmanın giriş bölümünde Hz. Muhammed hakkında kısa bir bilgi verilmiştir. Sonrasında Türk edebiyatında Hz. Muhammed'e duyulan muhabbetin birtakım örnekleri okuyucuya sunulmuştur. Birinci bölümde şiirin tahlili yapılmış, ikinci bölümde ise şiirin çeviri yazısına yer verilmiştir. Çalışmanın sonuna şiirin orijinal metni konulmuştur. Çalışması yapılan manzum arzuhâl örneği ile birlikte hem geleneğin kaybolmaması gaye edinilmiş hem de yazılı ve sözlü kültürümüze katkı sağlanmak istenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arzuhâl, Hz. Muhammed, Palu, Molla Muhammed Ali, şiir.

### Giriş

İnsanlığın var oluşundan beri toplumu düzeltmek için bir uğraş veren ve kılavuzluk eden bazı müstesna kişiler hep bir adım önde olmuş, toplumun ilgi ve muhabbetine mazhar olmuşlardır. Bu kişilerin başında Allah tarafından gönderildikleri kavimleri hak yola getirmek için büyük çaba sarf eden peygamberler gelmektedir.

Peygamberler içinde tüm insanlığa gönderilen Hz. Muhammed'den hayatı, verdiği mücadeleler, insanlığa örnek oluşu, yöneticiliği, adaleti vb. özellikleriyle yaşadığı dönemden günümüze değin sıkça bahsedilmiştir. Allah'ın "Habibim" iltifatına mazhar olan Hz. Muhammed, sahip olduğu özelliklerinden ve son peygamber oluşundan dolayı ümmetin kendisine muhabbet duymasına vesile olmuştur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de mealen "*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*"<sup>1</sup> şeklinde Allah'ın bizatihi lütfuna ve övgüsüne nail olan Hz. Muhammed'e duyulan bu muhabbet farklı şekillerde ortaya konmuştur.

İslam toplumunda Peygamber sevgisinin sözlü bir şekilde ifade edilmesinin yanında yazılı birçok eserin de kaleme alındığı bilinmektedir. "*Sen elbette üstün bir ahlâka sahipsin*."<sup>2</sup> ayeti ile methedilen Peygamber'e duyulan bu muhabbet her yaştan, her milletten ve her beldeden yazılan mensur ve manzum eserlerle ortaya konmuştur. Arap ve Fars edebiyatlarında Peygamber sevgisi üzerine yazılan birçok eser olduğu gibi Türk edebiyatında da şiir ve farklı türlerdeki eserlerle sanatkarlar, Peygamber'e hissettikleri engin duyguları ifade etmişlerdir. Bu durumun ortaya çıkmasında *Kur'an-ı Kerim*'in, hadislerin ve peygamber kıssalarının Türk edebiyatının muhtevasını oluşturan kaynaklar arasında bulunmasının yanı sıra Türklerin Müslümanlığı samimiyetle benimsemeleri de önem arz etmektedir. Ayrıca millî unsurlarla örtüşen İslam kültürünün Türk kültürü ve yaşayışı üzerindeki etkisiyle bu iki kültürün zamanla birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde kaynaşması da rol oynamıştır.<sup>3</sup> Örneğin Türk edebiyatındaki siyer, mevlit, hilye-i şerif, naat, miraciyye vb. eserlerin kaleme alınması bu hususu gösterme açısından önemlidir.

Hadis-i kudsî olarak zikredilen "*Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*" muhatabının âlemlerin yaratılmasına vesile olan Hz. Muhammed olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Hz. Muhammed'e duyulan eşsiz sevginin tesiri ile hem yaşadığı dönemde hem de vefatının ardından bugüne dek birçok şiir yazılmıştır. Örneğin XIII. yüzyılda Yunus Emre, Allah'ın Hz. Muhammed'in canını nurdan yarattığını ve Peygamber'i âlemlere rahmet olarak gönderdiğini ifade etmiştir. Şaire göre Allah, Hz. Muhammed'i habibi olarak bilmiş, onun çektiği sıkıntılara üzülmüş ve Peygamber'in yönünü ümmete çevirmiştir.

<sup>1</sup> <https://kuran.diyaret.gov.tr/Enbiya,21/107>.

<sup>2</sup> <https://kuran.diyaret.gov.tr/Kalem,68/4>.

<sup>3</sup> Mustafa İsmet Uzun. "Muhammed (Türk Edebiyatı)" *TDV İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/455-457.

*Çalap nûrdan yaratmış cânını Muhammed'in  
Âleme rahmet saçmış adını Muhammed'in*

*Dostum demiş yaratmış hem onun kaydın yemiş  
Ümmetten yana komuş yönünü Muhammed'in<sup>4</sup>*

Hz. Muhammed'i Miraç Gecesi'nde meşale gibi aydınlatıcı bir ışığa benzeten Ahmet Paşa, kâinatın kandiline Peygamber'in konuşmasının ışık verdiğinden bahsetmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in gölgesinin toprağa düşmesiyle bir nurun ineceğinden bahsetmiş, bundan dolayı da yeryüzünün sürekli güneş gibi parlayacağını ifade etmiştir.

*Sen şol çerâğsın şeb-i mi'râc içinde kim  
Kandîl-i kâ'inata zebânın verir ziyâ*

*Sâyen düşeydi toprağa bir nûr inerdi kim  
Yeryüzü berk uraydı güneş bigi dâ'imâ<sup>5</sup>*

Verilen bu örneklerin yanında XV. yüzyılda kaleme alınan hâlen ilk günkü gibi şevkle okunan Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât'ı (Mevlid)* şah eser hüviyetindedir. Çünkü bu eser, asırlardır değerini yitirmeden toplumun hislerine tercüman olmuş nadide eserlerdendir. Öyle ki doğum, sünnet, düğün, askere uğurlama, ölüm, kandil geceleri vb. zaman dilimlerinde okunmuş, toplum tarafından sahiplenilerek bugünlere gelmiştir. Aşağıdaki beyitlerde şair, Hz. Muhammed'in sözlerinin hoş, cisminin temiz olduğundan bahsederek Hz. Muhammed'in peygamberlerin ve Allah'ın seçkin kullarının önderi olduğuna dikkat çekmiştir. O'nu bir kandil, müjdecî, Allah'ın cezasından haberdar eden, lider, yardım eden, aydınlatıcı gibi sıfatlarla övmüştür. Hz. Muhammed'e hayli muhabbet besleyen şair, mahşer gününe dek Peygamber'den bahsedilse bile bu sözlerin nihayete ermeyeceğini ifade etmiştir.

*Ol sözi şîrîn ü ol cismi arı  
Enbiyâ vü evliyânun serveri*

*Ol sirâc ü ol beşîr ü ol nezîr  
Ol imâm u ol hümâm u ol münîr*

*Haşre dek ger dinilürse bu kelâm  
Nice haşr ola bu olmaya temâm<sup>6</sup>*

XVI. yüzyılda kaleme alınan bir diğer eşsiz eser ise Fuzûlî'nin *Su Kasidesi*'dir. Otuz iki beyitten oluşan bu eser, su redifli olduğu için bu isimle bilinmektedir. Şair eserinde Hz. Muhammed'e olan sevgisini tüm içtenliğiyle ifade etmiştir. Fuzûlî aşağıdaki mısralarda bir bahçede gül yetiştiren bahçıvanın boşuna zahmet çekmemesi gerektiğini ifade ederek bin tane dahi gül yetiştirse yine de Peygamber'in gül misali yüzü gibi bir gül yetiştiremeyeceğini söylemiştir. Ayrıca şair, "ey Allah'ın sevgilisi" ve "ey insanların hayırlısı" nidasıyla Hz. Muhammed'e seslenerek susayan kimseler yanıp nasıl ki su arzularsa ben de o şekilde seni arzuluyorum şeklinde sevgisini dile getirmiştir.

<sup>4</sup> Mustafa Tatçı, (haz.) *Yunus Emre Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991), 121.

<sup>5</sup> Ali Nihat Tarlan, (haz.) *Ahmet Paşa Divanı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 31.

<sup>6</sup> Faruk Kadri Timurtaş, (haz.) *Mevlid-Vesiletü'n-Necât* (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 24-58.

*Suya virsün bâğ-bân gül-zârı zahmet çekmesün  
Bir gül açılmaz yüzün tek virse min gül-zâre su*

*Yâ Habîba'llâh yâ Hayre'l-beşer müştâkunam  
Eyle kim leb-teşneler yanub diler hem-vâra su<sup>7</sup>*

XVIII. yüzyıla mührünü vurmuş önemli şairlerden Şeyh Gâlib ise Peygamber'i en güzel isimleriyle övmüş ve Yaradan'dan bizim için gönderilen, desteklenen, kuvvetlendirilen bir sultan olduğundan bahsetmiştir.

*Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammedsin Efendim  
Hakdan bize sultân-ı mü'eyyedsin Efendim<sup>8</sup>*

XVIII. yüzyılda mesnevi nazım biçimiyle kaleme alınan Hayrî'nin *Hilye-i Şerîf*'inde ise Hz. Muhammed'in mübarek zatının tüm eşyanın yaratılış sebebi olduğu vurgulanmış, ay ve güneşin O'nun nurundan şerefleendiği ve yüzünün (parlaklığından) nasiplendiğinden bahsedilmiştir.

*Hazretin zât-ı şerîfidir hep  
Hilkat-i cümle eşyâya sebep*

*Mihr ü meh buldı şeref nûrundan  
Behremend oldı anıñ rûyundan<sup>9</sup>*

Necip Fazıl Kısakürek de Hz. Muhammed'den müjdecî, kurtarıcı olarak bahsettikten sonra O'nun sünnetine uymayan bir hareketi kabul etmeyeceğini dile getirmiştir.

*Müjdecim, Kurtarıcım, Efendim, Peygamberim;  
Sana uymayan ölçü, hayat olsa teperim!<sup>10</sup>*

### 1. "İmdâd Et Yâ Resûla'llâh" Nakaratlı Şiirin İncelenmesi

Hz. Muhammed için geçmişten günümüze dek birçok eserin yazıldığı bilinmektedir. Farklı nazım şekilleri ve türleri çerçevesinde yazılan bu şiirlerde Peygamber'e duyulan muhabbet samimi bir şekilde dile getirilmiştir. Bu şiirlerden biri de arzuhâl şeklinde kaleme alınan "İmdâd et yâ Resulâ'llâh" nakaratlı şiirdir.

Arzuhâl sözcüğü TDK Sözlüklerinde (URL-1) "Dilekçe.", Kubbealtı Lugatı'nda (URL-2) "Herhangi bir iş veya husus için resmî dairelere verilen dilekçe, istidâ, arıza" şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla arzuhâller, yazıldığı makam ve kimselerden bir şeyin istendiği metinlerdir. İslam'da maddi ve manevi sıkıntılarının arz edildiği yegâne varlık Allah'tır. Bundan ötürü arzuhâller, manevi boyutta değerlendirildiğinde bir isteği veya hâsıl olan bir ihtiyacı Allah'tan dilemektir. Bu husus, bazen sözlü olduğu gibi bazen de yazılı bir metin şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yazılı olarak bilinen bu dualar "arzuhâl duası" ismiyle bilinmektedir.

<sup>7</sup> Adem Çalışkan, *Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 57-58.

<sup>8</sup> Muhsin Kalkışım, (haz.) *Şeyh Gâlib Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1994), 187.

<sup>9</sup> Sadık Beklen-Hasan Şener, "Türk Edebiyatında Hilye ve Hayrî'nin Hilye-i Şerifi", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* Nisan/1 (2017), 6-7.

<sup>10</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*. (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 81.



Arzuhâl duası geleneğinin devam ettirildiği yerlerden biri de Elazığ'ın Palu ilçesidir. Palu'daki bu geleneğe göre daha çok mensur şekilde yazılan arzuhâl örnekleri, hac ve umreye giden kimselerle kutsal beldelere gönderilir. Gönderilen bu arzuhâller kişinin kendisi veya bu geleneği bilen ehil kimseler tarafından yazılır. Arzuhâl örnekleri, kişinin ihtiyaçları doğrultusunda yazılan dualardan oluşmaktadır. Birçok konu hakkında yazılan bu duanın Kâbe, Hz. İbrahim makamı ve Hz. Muhammed'in kabri gibi yerlere bırakılarak bir nevi onların vesilesi aracılığıyla edilen duanın kabulü Allah'tan istenmektedir. Bu duanın manzum örneklerinden biri de, Palu'nun Beyhan kasabasında yaşayan Molla Muhammed Ali<sup>11</sup> tarafından kaleme alınmıştır. Bu şiirde Hz. Muhammed'e duyulan muhabbetin ne denli fazla olduğu ve onu görmek için edilen duanın arzuhâle işlendiği görülmektedir. Şiirin ne zaman yazıldığına dair bir bilgi olmamakla birlikte şiirin Şeyh Abdulkadir Efendi<sup>12</sup> ile hacca gönderildiği bilindiğinden onun hacca gidiş tarihine denk geldiği söylenebilir. Ancak Şeyh Abdulkadir Efendi'nin bu arzuhâli kutsal beldede bir yere bırakmadığı ve hac dönüşünde yine Molla Muhammed Ali'ye teslim ettiği bilinmektedir.

İmla, dil, üslup ve konu açısından değerlendirilen şiirde elde edilen birtakım çıkarımlar şu şekilde sıralanabilir:

Tipkibasımda bazı yazım yanlışlarının olduğu görülmekle beraber çeviri yazıda yazımı yanlış olan sözcüklerin orijinal şekli esas alınmış, söz konusu durum dipnotta belirtilmiştir.

❧ Kıış (17. dörtlük) ❧ aynı düğün (2. dörtlük) ❧ gelir (8. dörtlük) ❧ unutm (18. dörtlük)

Şiirin bazı mısralarında ölçü ile ilgili birtakım tutarsızlıklar olduğundan bazı tasarruflarda bulunuldu.

*Beyitlerim yigirmi (yirmi) 'aded (11. dörtlük)*

*Eger arzū etseñ [beni] (15. dörtlük)*

Şairin bir isteğini, ihtiyacını Hz. Peygamber'e arz etmek için yazdığı bu şiirde hâkim olan düşünce, Hz. Muhammed'in türbesini görebilmektedir. Bu duyguyla *Hazret-i Fahr-i Kâinâta 'Arzuhâlim ve Yalvarışlarım* başlığıyla başlayan şiir, 8'li hece ölçüsüyle yazılmış ve 20 dörtlükten oluşmuştur. Her dörtlüğün son mısramında tekrarlanan *İmdād et yā Resūla'llāh* ifadesiyle de Hz. Peygamber'den beklenen yardım yinelenmiş ve tekrarlarla şiirde ahenk sağlanmıştır. Şiirde sade ve akıcı bir dil kullanılmış, şairin duygularını coşkulu bir şekilde ifade etmesiyle şiirin lirik yönü öne çıkmıştır.

*Muhammed 'Alīdir adım / 'Arşa çıkıyor feryādım*

*(Muhammed) dir benim yādım / İmdād et yā Resūla'llāh (20. dörtlük)*

Şiirde sadece bir yerde terkip kullanılmıştır.

*Ey Nebī-i āhīr zamān (5. dörtlük)*

<sup>11</sup> Palu'nun Beyhan kasabasında 1930 yılında dünyaya gelen Molla Muhammed Ali; ilmî çalışmaları, şiirleri ve hattatlığıyla tanınmaktadır. İlerleyen yaşına rağmen hâlen ilmî çalışmalarını devam ettiren Molla Muhammed Ali, doğduğu beldede yaşamını devam ettirmektedir. (Abdulsamet Demirbağ, "Molla Muhammed Ali ve "Safâ Geldin Hacı Baba" Adlı Şiiri Üzerine", *Firat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi (FÜHAD)* 9/18 (Eylül-2022), 16-17.

<sup>12</sup> Palu'nun Andılar (Sağona) köyünde mefün Şeyh Abdulkadir Efendi, 1903 yılında Andılar köyünde doğmuş, Palu ve yöresinde irşat vazifesinde bulunmuştur. İcazetini Palu'da mefün Şeyh Hasan Efendi'nin oğlu Şeyh Abdulkadir Efendi'den almış, 1978 yılında ahirete irtihal etmiştir. (Abdulsamet Demirbağ, "Molla Muhammed Ali ve "Safâ Geldin Hacı Baba" Adlı Şiiri Üzerine", *Firat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi (FÜHAD)* 9/18 (Eylül-2022), 17.

Şiirde bazı kelimelerin sıkça tekrarlandığı görülmektedir. Örneğin **sana** zamiri şiirde 10, **var-** fiili 6, **et-** yardımcı fiili 25, **yâ** seslenme edatı 24, yerde tekrarlanmıştır. Söz konusu tekrarlar duygu yoğunluğunu, Hz. Peygamber'e duyulan özlemi ortaya koyma açısından önemlidir.

*Saňa varmağ benim için (2. dördlük) / Saňa varmağdır efkârım (7. dördlük)*  
*İmdād et ki saňa varam (12. dördlük) / Yâ Rab du'âmı et kabûl (3. dördlük)*

Birçok sözcük türünün bulunduğu metinde geçen örneklerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

*Şefâ'at yâ Resûla 'llâh (1.dördlük/özel isim) / Medîneyi göster baňa (4. dördlük/özel isim)*  
*Yâ Muhammed yâ Muştafâ (4. dördlük/özel isim)*  
*Şu beyit geldi dilime (10. dördlük/sıfat) / Naşib eyle ol Ğanî (15. dördlük/sıfat)*  
*Beyitlerim yirmi 'aded (11. dördlük/sıfat) / Dertli gönül olmuş melûl (3. dördlük/sıfat)*  
*Saňa varmağ benim için (2. dördlük/zamir) / Medîneyi göster baňa (4. dördlük/zamir)*  
*Görebilir[se]m ben seni (15. dördlük/zamir)*  
*Bu huşûşda noğşânım çoğ (6.dördlük/zarf) / Bu yolda hiç azığım yoğ (6.dördlük/zarf)*  
*Yâ Rab dileğim hep saňa (4.dördlük/Zarf)*  
*Saňa varmağ benim için (2. dördlük/edat) / Şunu yazdım hasret ile (16.dördlük/edat)*  
*İmdād et ki saňa varam (12. dördlük/bağlaç) / Hem zelil hem günâhkâram (12. dördlük/bağlaç)*  
*İmdād et yâ Resûla 'llâh (1.dördlük/yardımcı fiil)*  
*Baňa luğf et eyle meded (11. dördlük/yardımcı fiil)*  
*Herkes gibi gücüm olsa / Nuruñ da kalbime dolsa / Naşib olur ârzün olsa (14. dördlük/şart eki)*

Hz. Muhammed'in bilinen en güzel dört ismi şiirde kullanılmıştır.

*Yâ Muhammed yâ Muştafâ (4. dördlük)*  
*Hem Ahmedsin hem Muhammed (11. dördlük)*

Şiirin ilk iki dördlüğünde Hz. Muhammed'e duyduğu muhabbeti dile getiren şair, ondan şefaât için yardım istemiştir. Ayrıca Peygamber'in bulunduğu beldeye gidememenin çaresizliğini yaşamış, yaşadığı bu durumu Hz. Muhammed'e arz etmiştir. 3. ve 4. dördlükte ise Allah'a münacatta bulunan şair, Hz. Muhammed'in kabrinin olduğu Medine şehrini çok arzuladığından bahsetmiş, Hz. Peygamber'den yardım dilemeyi yinelemiştir.

*Yâ Rab du'âmı et kabûl / İmdād et Hâzret-i Resûl (3. dördlük)*  
*Yâ Rab dileğim hep saňa / Medîneyi göster baňa (4. dördlük)*

*Herkes hacca olmuş revân / N'ola bende gitsem hemân (5. dördlük)*  
*Bu huşûşda noğşânım çoğ / Bu yolda hiç azığım yoğ / Liyâkatim aşlâ yoğ yoğ (6. dördlük)*

7. dördlükte şair kendisini günahkâr olarak nitelendirmiş, dünyadaki tek muradının Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmek olduğunu yinelemiştir.

*Nefsime çoğ günâhkârım / Saňa varmağdır efkârım / Dünyâda budur murâdım /*  
*İmdād et yâ Resûla 'llâh (7. dördlük)*

8. dördlükte *Karındaşım* ('Abdulqâdir) mısraıyla arzuhâlini göndereceği kişi Şeyh Abdulkadir Efendi'den bahsetmiş, duyduğu yakınlık hasebiyle onu kardeşi olarak tarif etmiştir.

9. dörtlükte Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmenin sünnet ve en güzel nimet olduğu anlatılmıştır.

*Ziyretin olmuş sünnet / Kabl et beni kıl kmet / Sana varmaķ ne hoş ni' met (9. dörtlük)*

10. ve 11. dörtlüklerde şiirinden bahseden şair, Hz. Muhammed'e duyduğu muhabbetin kendisine bu şiiri yazdırdığını, şiirinin tamamının 20 dörtlükten oluştuğunu ifade etmiştir.

*Klemi aldım elime / Hem 'aşkı şardım belime / şu beyit geldi dilime (10. dörtlük)*

*Beyitlerim yirmi 'aded (11. dörtlük)*

12. ve 13. dörtlüklerde şairin Hz. Muhammed'e olan sevgisi dile getirilmektedir. şiir boyunca Hz. Muhammed'i kabrini ziyaret edememenin eksikliğini yaşayan Molla Muhammed Ali, bu mısralarda yine ona varmayı çokça arzulamıştır.

*mdd et ki sana varam / İşte budur benim yaram (12. dörtlük)*

*'Aşkın kalbimden çıkmıyor / Gönlüm 'aşkından bıkmıyor (13. dörtlük)*

14. ve 15. drtlklerdeki *Naşib olur ürün olsa* (14. dörtlük) *Eger arz etse [beni] / Görebilir[se]m ben seni* (15. dörtlük) mısralarıyla şair, Hz. Muhammed'in davetiyle onu görebilmenin mümkün olacağını söylemiştir.

16. ve 17. dörtlükte şair, yazdığı arzuhlini şeyh Abdulkadir Efendi ile Ravza-i Mutahhara'ya gönderdiğini söylemiş, Hz. Muhammed'i görme arzusunun kabulünü istemiştir.

*şunu yazdım haşret ile / Sana gönderdim der[d] ile / **Hacı 'Abdulkdir** ile (16. dörtlük)*

*Kbl eyle şu yazımı / Çok gr benim şu azımı / Kş eyleme şu yazımı (17. dörtlük)*

18. dörtlükte şiirlerinin Hz. Muhammed'in izinin olduğunu söyleyen şair, Hz. Muhammed'den kendisini mmet olarak kabul etmesini istemiştir.

*şi'irlerim nru izi / Dilinden unutma bizi / Hem mmet kıl cümlemizi (18. dörtlük)*

19. dörtlükte Hz. Muhammed'e olan muhabbetini tekrarlayan şair, kabrini ziyaret ettikten sonra ruhunu teslim etmeyi dilemektedir. 20. dörtlüğün ilk mısraında ise şairin ismi geçmektedir.

*Klbimiz 'aşkıla dolsun / şalt selm şana olsun / Ravzanda nihyet bulsun (19. dörtlük)*

*Muşammed 'Alidir adım / 'Arşa çıķıyor ferydım / (Muşammed) dir benim ydım (20. dörtlük)*

şiirde anlama zenginlik katmak, mısraları tekdüzelikten kurtarmak ve anlatımı ilgi çekici hle getirmek için şairler birtakım yollara başvurmaktadır. Bu yollardan biri de edeb sanatları kullanmaktır. Çalışmaya konu olan şiirde de bazı sanatlara başvurulmuştur. Söz konusu edeb sanatlardan bazıları şunlardır:

*şef'at y Resla'illh / N'ola sana varam ey şh (1. dörtlük/nida-istire)*

*Sana varmaķ benim için / Ėyet müşkil durur bu gün / Sana varmaķ aynı **dgn** (2. dörtlük/tekrir-teşbih)*

*Y Rab dileğim hep sana / Medineyi göster bana / Y Muhammed y Muştafa / İmdd et y Resla 'illh (4. dörtlük/nida)*

*Bu huşuşda noķřnım **çok** / Bu yolda hiç **azığım yok** / Liykatim aşl **yok yok** (6. dörtlük/tezat-istire-tekrir)*

*Klemi aldım elime / **Hem 'aşkı şardım belime** (10. dörtlük/mecaz-ı mürsel-istire)*

*Hem **zelil** hem **gnhkram** (12. dörtlük/tenasüp)*

*Kabûl eyle şu yazımı / Çok gör benim şu azımı / Kış eyleme şu yazımı istiare (17. dörtlük/mecaz-ı mürsel-istiâre-cinas)*

**2. “İmdâd Et Yâ Resûla’llâh” Nakarath Şiirin Çeviri Yazısı**  
(Hazret-i Faḥr-i Kâinâta ‘ Arzuḥâlîm ve Yalvarışlarım)

1

Gece gündüz eylerem âh  
Şefâ‘ at yâ Resûla’llâh  
N’ola saña varam ey Şâh  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

2

Saňa varmak benim için  
Ġâyet müşkil durur bu gün  
Saňa varmak aynı düğün<sup>13</sup>  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

3

Yâ Rab du‘âmı et kabûl  
İmdâd et Hazret-i Resûl  
Dertli gönûl olmuş melûl  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

4

Yâ Rab dileğim hep saňa  
Medîneyi göster baňa  
Yâ Muhammed yâ Muştafâ  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

5

Herkes hacca olmuş revân  
N’ola ben de gitsem hemân  
Ey Nebî-i âḫîr zamân  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

6

Bu ḫuşûşda noḫşânım çok  
Bu yolda hîç azıgım yok  
Liyâkatim aşlâ yok yok  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

7

Nefsimce çok günâhkârım  
Saňa varmaqdır efkârım  
Dünyâda budur murâdım  
İmdâd et yâ Resûla’llâh

8

Gönûl tarlam olmuş bayır

<sup>13</sup>  şeklinde yazılmıştır.

Çarındaşım (‘ Abdulqādir)  
Saña gelir<sup>14</sup> onu kayır  
İmdād et yā Resūla’llāh

9

Ziyāretiñ olmuř sūnnet  
Çabūl et beni kıl kāmēt  
Saña varmağ ne hoş ni‘ met  
İmdād et yā Resūla’llāh

10

Çalemi aldım elime  
Hem ‘ aşkı şardım belime  
şu beyit geldi dilime  
İmdād et yā Resūla’llāh

11

Beyitlerim yirmi ‘ aded  
Baña luř et eyle meded  
Hem Aħmedsin hem Muħammed  
İmdād et yā Resūla’llāh

12

İmdād et ki saña varam  
İşte budur benim yaram  
Hem zēlil hem gūnāhkāram  
İmdād et yā Resūla’llāh

13

‘ Aşkın qalbimden çikmıyor  
Gōñlüm ‘ aşkından bıkıyor  
Olsa mā-sivā yıkıyor  
İmdād et yā Resūla’llāh

14

Herkes gibi gūcüm olsa  
Nūruñ da qalbime dolsa  
Nařib olur ārzūn olsa  
İmdād et yā Resūla’llāh

15

Naşib eylese ol Ğanī  
Eger ārzū etseñ [beni]  
Gōrebilir[se]m ben seni  
İmdād et yā Resūla’llāh


16

şunu yazdım ĥasret ile  
Saña gōnderdim der[d] ile  
Hacı ‘ Abdulqādir ile  
İmdād et yā Resūla’llāh

17

Çabūl eyle řu yazımı

---

<sup>14</sup>  şeklinde yazılmıştır.

Çok gör benim şu azımı  
Kış<sup>15</sup> eyleme şu yazımı  
İmdâd et yâ Resûla'llâh

18

Şi'irlerim nûruñ izi  
Diliñden unutma<sup>16</sup> bizi  
Hem ümmet kıl cümlemizi  
İmdâd et yâ Resûla'llâh

19

Kalbimiz 'aşkıñla dolsun  
Şalât selâm şaña olsun  
Ravzañda nihâyet bulsun  
İmdâd et yâ Resûla'llâh

20

Muhammed 'Alîdir adım  
'Arşa çıkıyor feryâdım  
(Muhammed) dir benim yâdım  
İmdâd et yâ Resûla'llâh

### Sonuç

İslam toplumunda Hz. Muhammed'e duyulan muhabbet onun hakkında birçok manzum ve mensur eserin oluşmasına vesile olmuştur. Hem yazılı hem de sözlü gelenekte devam eden bu muhabbetin izleri, asırlardır devam etmektedir. Bu geleneğin örneklerinden biri de arzuhâl şeklinde kaleme alınmış olan şiiirdir. Çalışma neticesinde şu sonuçlara varılmıştır:

1-Arzuhal yazma geleneğinin manzum bir metinle ortaya konması açısından değerlendirildiğinde bu çalışma önemlidir.

2-Şiir, maddi anlamda çaresizlik yaşayan birinin Hz. Muhammed'in kabrini görmek için yalvarış ve yakarışlarından oluşmaktadır.

3-Lirizmin ön planda tutulduğu şiiirde sade ve akıcı bir üslup kullanılmıştır.

4-Her dörtlüğün "İmdâd et yâ Resûla'llâh" mısrayla bitirilmesi şiiire ahenk kattığı gibi şairin çaresizliğini ortaya koymuş, Hz. Peygamber'den yardım beklediğini canlı tutmuştur.


5-Dörtlükler hâlinde yazılan şiiir, 8'li hece ölçüsüyle yazılmış, 20 dörtlükten meydana gelmiştir.

6- Şiiirde birtakım edebî sanat ve sözcük türü örneklerinin bulunması anlatıma zenginlik katmıştır.

7- Hz. Muhammed'e hissedilen duygu yoğunluğunun sonucu olarak bazı sözcük türleri metinde sıkça tekrarlanmıştır.

8- Vefatının üzerinden asırlar geçmesine rağmen Hz. Muhammed'e duyulan özlem ve muhabbetin bu şiiirle canlı tutulması önem arz etmektedir.

<sup>15</sup>  şeklinde yazılmıştır.

<sup>16</sup>  şeklinde yazılmıştır.

## Kaynakça | References

- Beklen, Sadık-Şener Hasan. "Türk Edebiyatında Hilye Ve Hayri'nin Hilye-i Şerifi", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* Nisan/1 (2017).
- Çalışkan, Adem. *Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Demirbağ, Abdulsamet. "Molla Muhammed Ali ve 'Safâ Geldin Hacı Baba' Adlı Şiiri Üzerine", *Fırat Üniversitesi Harput Araştırmaları Dergisi (FÜHAD)* 9/18 (2022).
- Dilçin, Cem. *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2018.
- Kalkışım, Muhsin. (haz.) *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1994.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- Tarlan, Ali Nihat. (haz.) *Ahmet Paşa Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Tatçı, Mustafa. (haz.) *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Timurtaş, Faruk Kadri. (haz.) *Mevlid-Vesîletü'n-Necât*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Muhammed (Türk Edebiyatı)" *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- (URL-1) Türk Dil Kurumu Sözlükleri, <https://sozluk.gov.tr/>
- (URL-2) Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com/>
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

(عَنْدَتِ فِخْرَ الْكَايِنَاتِ عَنْ خَلْقِهَا وَبِالْوَدِّ شَلِيمٍ)

سكلا وارمق بيم الجون	}	که گو ندوت ایلمی اید
غایة مشکل دور ربو کون		بیتنیاعت یا رسول الله
سکلا وارمق عین دقلون	}	نه له سکلا وارمق اید شله
امداد ایت یا رسول الله		امداد ایت یا رسول الله

یا رب دیکلم سکلا	}	۳	یا رب دعای ایت قبول
مدینه کوی ستر بکا		امداد ایت حضرت رسول	
یا محمد یا مصطفی	}	درت کککل اولمش ملول	امداد ایت یا رسول الله
امداد ایت یا رسول الله		امداد ایت یا رسول الله	

بوخصر صده نقصانم هووق	}	۵	هر کس ۴ اولمش بون
بو بولده صبح از نیم یوق		۱۴ اوله بنده کتسه و صمان	
لیا قتم اصلا یوق یوق	}	ای نبی آخر زمان	امداد ایت یا رسول الله
امداد ایت یا رسول الله		امداد ایت یا رسول الله	

۹	۸	۷
زیاد نیک اولمش سنت	تو کل ناز لام اولمش بایین	نفسی جوق کنا مکارم
قبول ایت بن قبل ایت	شیرند ایشم (عبد القادر)	سکا ورمقدرا فکرتم
سکا وارمق نه خوشش بعه	سکا کلیر اون قایین	لا نیاده بود و رصدا دم
ایضا	ایضا	امداد ایت یا رسول الله



۱۱  
قَلْبِي اَلدَّمِ اِلَيْهِ  
هَمَّ عَشِقُو طَارِدُم اِلَيْهِ  
سَتُو بِي سَطْدِر اِلَيْهِ  
اَلْبِطَا

۱۲  
بِي تَلْمِي كِي كِي مِ عَدُو  
بِي كَا لَطْفِ اَيْتِ اَيْلِه عَدُو  
هَمَّ اَحْمَدِ سِي هَمَّ عَحْمَدِ  
اَلْبِطَا

۱۳  
اَمْدَادِ اَيْتِكِه سَكَا وَا دَمِ  
اَيْتِه بُرُو دَرِي مِ يَار دَمِ  
هَمَّ ذَلِيلِ هَمَّ كُنَا صَا دَمِ  
اَلْبِطَا

۱۴  
عَشِقَتِكَ قَلْبِي دَرِ بِي قَهِي بُو  
كُو طَارِدُم مِي تَكْدَرِ بِي عَجُو  
اَوْلَدِه مَاسِيَا بِي قَهِي بُو  
اَلْبِطَا

۱۵  
هَمَّ كَسِي كِي كُو عَجُو مِ اَوْلَسِه  
بُو دُو كُو لَدِه قَلْمِه طُو لَسِه  
نَصِيبِ اَوْلُو اَز دُونِ اَوْلَسِه  
اَلْبِطَا

۱۶  
نَصِيبِ اَيْلِه اَوْلِ اَوْلِ غَنِي  
اَكْرَ اَز دُو اَشْتَا كِ  
كُو رَنِ بِي لَمِ مِ بِي سَتِ  
اَلْبِطَا

۱۷  
سَتُو يَار دَمِ سَتَرْتِ اَيْلِه  
سَكَا كُو نَدَر دَمِ دَرِ اَيْلِه  
دَمِ اِي غَيْدُو اَلْقَارِ اَيْلِه  
اَلْبِطَا

۱۸  
صَبُو اَيْلِه سَتُو يَار دَمِ  
بِي بُو كُو رَنِ اَيْلِه سَتُو اَز مِ  
فِي سَرِ اَيْلِه سَتُو يَار دَمِ  
اَلْبِطَا

۱۹  
سَتِي مِ لَمِ مِ لَمِ اَبِي دَمِ  
دِي كَدَرِ اَوْلُو مِ مِ مِ  
هَمَّ اَمِنِ قَلْبِ بِي عَدُو  
اَلْبِطَا

۲۰  
قَلْبِي عَشِقَتِكِه طُو لَسُونِ  
صَلُو مِ سِي لَمِ سَكَا اَوْلَسُونِ  
رُو صِه كَدِه نَهَا يَتِ بُو لَسُونِ  
اَلْبِطَا

۲۱  
عَجْمِدِ غَلِي دَرِ اَدَمِ  
عَرِ شَهِ بِي قَهِي بُو رُو فَرِ يَار دَمِ  
<عَجْمِدِ> دِي رِنِ بِي اَبِي يَار دَمِ  
اَلْبِطَا



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 85-94

**Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretme Yöntemlerinde Okumanın Rolü**

Reading and Curricula for Teaching Arabic to non-Native Speakers

القراءة ومناهج تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها

**Dr. Eassa ABRAHEM** د. عيسى إبراهيم

Dr. Öğr. Görevlisi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ph.D. Lecturer, Fırat University Faculty of Theology Department of Basics Islamic  
Sciences Arabic, Elazığ/Türkiye

[isaibrahim74@gmail.com](mailto:isaibrahim74@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0002-9657-3999>

**Dr. Khaoula EZ-ZALZOULI** د. خولة الزلزولي

Dr. Öğr. Görevlisi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ph.D. Lecturer, Fırat University Faculty of Theology Department of Basics Islamic  
Sciences Arabic, Elazığ/Türkiye

[kez-zalzouli@firat.edu.tr](mailto:kez-zalzouli@firat.edu.tr) <https://orcid.org/0009-0005-6931-9196>

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

## Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat/February 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

## Atıf / Cite as

Abraham, Eassa – Ez-zalzouli, Khaoula. "Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretme Yöntemlerinde Okumanın Rolü". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 85-94.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1442406>

## İntihal / Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

## Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Eassa Abraham – Khaoula Ez-zalzouli).

## Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

## Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Reading and Curricula for Teaching Arabic to non-Native Speakers**

**Abstract:** The article aims to shed light on the teaching of the Arabic language in non-Arab countries, especially since the Arabic language is the main gateway to learning the Holy Quran and understanding its sciences. The current reading also aspires to understand the reality of the Arabic language, the reality of its teaching methods for non-native speakers, and the obstacles that hinder the educational process. The article also highlights the role of reading in teaching the Arabic language to non-native speakers, as reading is considered one of the most important means of transferring knowledge, enriching perceptions, and expanding knowledge and information. Current reading aspires to know the different types of readings, as each has characteristics that differ from the others. Therefore, knowing the types of readings and their teaching methods contributes to improving the status of teaching Arabic as a foreign language. It also serves as a means to understand and communicate in it correctly and properly.

The work has been divided into three stages. In the first part, the research examines the status of the Arabic language, whether for native speakers or non-native speakers. This status is gained from being the language of the Holy Quran, in addition to being the language that reigns over other languages through its use in understanding religious, economic, cultural, and commercial matters.

The second part focuses on the meaning of teaching Arabic to non-native speakers and teaching it to them through transferring it by another individual for communication and learning it as a second language. Then, the reality of teaching Arabic curricula and the problems they face are discussed, especially with the existence of a large number of these curricula, with their different plans, methods, and durations. Here, the teacher finds himself in a dilemma in choosing the appropriate curriculum for the non-Arabic-speaking class assigned to him, which suits their abilities and intellectual inclinations. As the article explains, there are good methods that have succeeded greatly in delivering and transferring the educational content to the learner; and this is due to their respect for a set of pedagogical rules and regulations and the hierarchical sequence of the curriculum. The clearer and better structured the curriculum is based on specific foundations and elements, the more effective and productive it is.

It is undeniable that it is not possible to download and teach any educational curriculum without being a teacher who has several scientific methods and skills; that is, he must have a set of skills and be armed with several diverse methods in teaching the Arabic language to non-native speakers; which contributes to the success of the educational process. The good teacher is the one who diversifies his methods during teaching non-Arabic speakers. Therefore, the article aims to focus on the teacher, his training according to certain fundamentals, including the cultural foundation of the country in which he will teach, and the cognitive and professional foundation. The research also recommends the necessity of holding training courses and workshops for Arabic language teachers for non-native speakers.

Research has confirmed that reading plays an important and fundamental role in teaching Arabic to non-native speakers. This skill contributes to providing learners with a large linguistic repertoire and benefiting from Arabic books. It also helps improve pronunciation and communicate effectively with Arabic speakers.

As the article explains, teaching Arabic to non-native speakers faces several obstacles and challenges that hinder the achievement of the educational learning process. Among these are the learners' reading weakness, especially in pronunciation, in addition to confusion and substitution and the inability to distinguish between similar sounds in pronunciation. Current reading shows that despite these difficulties and obstacles, the experiences related to teaching Arabic to non-native speakers are moving in the right direction.

The article relied on the descriptive-analytical approach to describe and analyze the phenomenon of teaching Arabic to non-native speakers, with the necessity of emphasizing that the proposed reading is not final and does not claim to be definitive or possess the "truth", as it is one among other possible readings.

**Keywords:** Education, Arabic language, Teaching curricula, Reading, Non-Arabic speakers.

### **Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretme Yöntemlerinde Okumanın Rolü**

**Öz:** Bu makale Arap olmayan ülkelerde Arapçanın öğretimi üzerindeki perdeyi kaldırmayı hedeflemektedir. Özellikle Arapça, Kur'an-ı Kerim'i öğrenme ve ona dair ilimleri anlamada kilit rol üstlenmektedir. Ayrıca söz konusu okuma Arap dilinin gerçekliği, Arapça konuşmayanlara Arapça öğretilmesine yönelik müfredatın gerçekliği ve eğitim sürecinin başarılı olması önündeki engeller üzerinde yoğunlaşmaktadır. Makale ayrıca, okumanın anadili Arapça olmayanlara Arapçanın öğretilmesindeki rolünü açıklamakta, onun bilgi aktarmanın en önemli araçlarından biri sayılması ve okuma ile algıların zenginleşmesi, bilgi ve marifet genişletmesi konusunu ele almaktadır. Mevcut okuma, her biri birbirinden farklı özelliklere sahip olan çeşitli okuma türlerini tanımayı amaçlamaktadır; bundan dolayı, okuma türlerini ve öğretme yöntemlerini bilmek, Arapçanın yabancı dil olarak öğretilme durumunun geliştirilmesine katkıda bulunmakla beraber Arapçanın doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına ve anlatılmasına vesile olur.

Çalışma, birkaç aşamaya ayrılmaktadır. Birinci aşamada; araştırma, Arap dilinin, anadili Arapça olan veya olmayanlar için konumunu ortaya çıkaracaktır. Bu konum, Arapçanın Kur'an-ı Kerim'in dili olmasından dolayıdır. Ayrıca dini, ekonomik, kültürel ve ticari konuları anlamak için kullanılması ona diller arasında üstünlük sağlamıştır.

İkinci aşamada Arapçanın anadili olmayanlara öğretilmesinin, başka bir bireyin Arapça ile iletişim kurmasına ve ikinci dil olarak öğrenmesine yardımcı olarak ve onlara aktararak öğretmesinin anlamı üzerinde durulacaktır. Daha sonra Arap dili öğretim programları olgusu ve karşılaştıkları sorunlar özellikle bu programların çokluğu, farklı plan, yöntem ve sürelerle sahip olması yönüyle tartışılmıştır. Burada öğretmen, öğretme görevinin kendisine verildiği Arapça konuşmayan grup için, onların yeteneklerine ve entelektüel eğilimlerine uygun olan müfredatı seçme konusunda kafa karışıklığıyla karşı karşıya kalır. Makale aynı zamanda akademik içeriğin öğrenciye ulaştırılması ve aktarılmasında son derece başarılı olan iyi müfredatların olduğunu da göstermektedir. Bunun nedeni, bir dizi pedagojik kural, kaide ve müfredat hiyerarşisine saygı duymasıdır. Müfredat ne kadar net olur, belirli temeller ve unsurlar üzerine inşa edilirse, o kadar etkili ve karlı olur.

Kuşkusuz, çeşitli bilimsel yöntem ve becerilere sahip bir öğretmen olmadan herhangi bir eğitim programını indirip öğretmek mümkün değildir. Yani, Arap dilini diğer dilleri konuşanlara öğretirken bir takım becerilere sahip olması ve çeşitli yöntemlerle donatılmış olması gerekir. İşte bu, eğitim faaliyetinin başarılı olmasına katkı sunan şeydir. İyi bir hoca, Arapça konuşmayan öğrencilere ders verirken yöntemlerini çeşitlendiren kişidir. Bu nedenle makale, öğretmene önem verilmesi gerektiğini vurgulamayı ve onu eğitim göreceği ülkenin kültürel temeli de dahil olmak üzere, mesleki eğitim belirli temellere göre yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca araştırma, Arapça bilmeyenlere Arapça öğreten eğitimcilerin eğitimi için dersler ve atölyeler kurulmasını tavsiye etmektedir.

Araştırma, anadili Arapça olmayanlara Arapça dilinin öğretilmesinde okumanın önemli ve temel bir role sahip olduğunu, bu becerinin, öğrenciye harika bir dilsel kaynak sağlamaya katkıda bulunduğunu; ayrıca Arapça kitaplardan faydalanmanın yanı sıra, iyi bir Arap dili uzmanı ile telaffuz ve iletişim düzeyinin geliştirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Makale ayrıca ana dili Arapça olmayanlara Arapçanın öğretilmesinin eğitsel öğrenme sürecinin amacına ulaşmasına mani olan çeşitli engeller ve problemlerle karşı karşıya olduğunu da açıklamaktadır. Bunların arasında öğrencilerin özellikle telaffuz düzeyinde okuma zayıflıklarının yanı sıra benzer sesleri ayırt edememe, ters çevirme ve yer değiştirme yer almaktadır.

Mevcut okuma gösteriyor ki bu sorunlara ve engellere rağmen; anadili Arapça olmayanlara Arapçanın öğretilmesine ilişkin deneyimler doğru yönde ilerlemektedir.

Makale Arap dilini anadili Arapça olmayanlara öğretme olgusunu tanımlamak ve analiz etmek için betimleyici ve analitik yaklaşıma dayanmaktadır. Önerilen okumanın nihai olmadığını ve diğer olası okumalardan biri olduğu sürece son sözü söyleme veya "gerçeğe" sahip olma iddiasında olmadığını belirtmek gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, Arapça, Eğitim Yöntemleri, Okuma, Ana Dili Arapça Olmayanlar.

### القراءة ومناهج تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها

**الملخص:** يهدف المقال إلى إلماطة اللثام عن تعليم اللغة العربية في البلاد غير العربية، خاصة أن اللغة العربية هي البوابة الرئيسية لتعلم القرآن الكريم وفهم علومه، كما تطمح القراءة الراهنة إلى الوقوف على واقع اللغة العربية وواقع مناهج تدريسها للناطقين بغيرها والمعوقات التي تحول دون تحقق العملية التعليمية. كما يبين المقال دور القراءة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، فالقراءة تعد من أهم وسائل نقل المعرفة وبها تثرى المدارك وتتوسع المعارف والمعلومات. والقراءة الراهنة تطمح إلى معرفة أنواع القراءات المختلفة، حيث لكل منها خصائص تختلف عن الأخرى، لذا فإن معرفة أنواع القراءات وطرائق تدريسها يساهم في تحسين وضعية تعليم اللغة العربية كلغة أجنبية، ويشكل وسيلة لفهمها والتواصل بها بشكل صحيح وسليم. تم تقسيم العمل إلى محاور، في المحور الأول؛ سيقوم البحث بالكشف عن منزلة اللغة العربية سواء للناطقين بها أم لغير الناطقين بها، وهذه المنزلة اكتسبتها من كونها لغة القرآن الكريم، بالإضافة إلى كونها تترجع على عرش اللغات من خلال التكلم بها واستعمالها لفهم الأمور الدينية والاقتصادية والثقافية والتجارية.

والمحور الثاني سينكب على معنى تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتعليمها عن طريق نقلها لهم بواسطة فرد آخر للتواصل بها وتعلمها كلغة ثانية. ثم تم التطرق إلى واقع مناهج تدريس اللغة العربية والمشاكل التي تتخبط فيها؛ خاصة مع وجود كم عددي كبير لهذه المناهج، مع اختلاف خطتها وطريقتها ومدتها الزمنية، وهنا يجد المعلم نفسه أمام حيرة في اختيار المنهج الملائم للغة - غير الناطقين بالعربية - الموكل له تدريسها، والذي يناسب قدراتهم وميولاتهم الفكرية. كما يوضح المقال أن هناك مناهج جيدة ونجحت بشكل كبير في إيصال ونقل المحتوى الدراسي إلى المتعلم؛ وهذا يعود إلى احترامها مجموعة من القواعد والضوابط البيداغوجية والتسلسل الهرمي للمنهاج الدراسي، فكلما كان المنهاج الدراسي واضحاً ومبنياً على أسس وعناصر محددة يكون أكثر فاعلية ومردودية.

مما لا شك فيه أنه لا يمكن تنزيل وتدريس أي منهج تربوي بدون مدرس يتوفر فيه عدة طرائق ومهارات علمية؛ أي يجب أن تتوفر فيه مجموعة من المهارات وأن يتسلح بعدة طرائق متنوعة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ الشيء الذي يساهم في نجاح العملية التعليمية. والأستاذ الجيد هو الذي ينوع من طرقه خلال تدريسه لغير الناطقين بالعربية. ولهذا فالمقال يهدف إلى الاهتمام بالمعلم، وتدريبه وفق أساسيات معينة منها الأساس الثقافي للدولة التي سيدرس فيها، والأساس المعرفي والمهني. كما أوصى البحث بضرورة عقد دورات وورشات تكوينية، لتدريب مدرسي اللغة العربية للناطقين بغيرها.

وقد أكد البحث أن للقراءة دور مهم وأساسي في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، وأن هذه المهارة تساهم في تزويد المتعلم برصيد لغوي كبير، وكذا الاستفادة من بطون الكتب العربية، كما تساعد في تحسين مستوى النطق والتواصل مع ممتلك اللغة العربية بشكل جيد.

كما يوضح المقال أن تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها يعاني من عدة عراقيل وعوائق، تحول دون تحقيق الهدف من العملية التعليمية التعليمية، من بينها الضعف القرائي لدى المتعلمين خاصة على مستوى النطق، بالإضافة إلى القلب والإبدال وعدم التمييز بين الأصوات المتقاربة في النطق. والقراءة الراهنة تبين أنه رغم هذه الإشكالات والعراقيل؛ ألا أن التجارب المتعلقة بتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها تسير في الاتجاه الصحيح.

وقد اعتمد المقال على المنهج الوصفي التحليلي؛ لوصف وتحليل ظاهرة تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، مع ضرورة التنبيه على أن القراءة المقترحة ليست نهائية ولا تدعي القول الفصل أو امتلاك الـ "حقيقة"، طالما هي واحدة ضمن قراءات أخرى ممكنة.

**كلمات مفتاحية:** تعليم - اللغة العربية - مناهج التدريس - القراءة - الناطقين بغير العربية.

## 1. المقدمة

مما لا يخفى علينا جميعاً أهمية اللغة العربية ومكانتها بين اللغات؛ وعدد المتكلمين بها، وعراقتها تشهد بذلك، وهذا ما يبينه صمودها إلى يومنا هذا، رغم الإقصاء الذي تعيشه بسبب الاستعمال الكبير للغات الأجنبية؛ حيث تم هجر اللغة الفصحى واستبدالها أو الاعتماد على اللغات الأجنبية بديلاً عنها، وهنا أصبحت أزمة الجيل الحديث مع اللغة العربية؛ حيث انسلخ عنها لصالح لغات أجنبية أخرى؛ وكأن التطور لا يكون إلا بالانسلاخ من اللغة العربية.

كما أن المقال ليس هنا للاكتفاء بالمنافحة عنها، والتفأخر بها وبغناها المصطلحي والاشتقائي، وقدرتها على التعبير عن مختلف أغراض المتكلمين المادية والنفسية، ووسائل الحياة المعيشة المهنية منها والشخصية. ولكن الغرض من هذا البحث أن نناقش واقعاً مؤرقاً ومأزقاً ضيقاً بات فيه تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها - وعندما أقول اللغة العربية فالمقصود بها الفصحى التي عرفت بها منذ القدم والتي هي هويتها، حتى لا يظن البعض أن ما نتكلمه اليوم في حياتنا اليومية من عامية أو لهجات أنها لغة عربية أيضاً- وتشخيص ذلك الواقع بقصد عقد رهانات حاضرة على تعليم اللغة العربية الفصيحة لغير الناطقين بها. وكذلك البحث في دور القراءة وأهميتها في تعلم العربية ولا سيما إذا علمنا أن حاجة المتعلم لهذه المهارة أكثر من حاجته للمهارات الأخرى في البيئات التي تُدرّس فيها اللغة خارج أوطانها.

وكان لا بد من طرح بعض الأسئلة في البداية التي من شأنها أن تشخص الداء أولاً عساه يسهل العثور على الدواء، وفهم الخلل بشكل مدخلاً لتجاوزه ومن جملة تلك الأسئلة، نذكر الآتي: ماذا نقصد بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟ وهل جل المناهج الدراسية نجحت في نقل المعرفة من المعرفة العاملة إلى المعرفة المدرسية؟ هل للقراءة دور في تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟ ما هي العوائق التي تواجه تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها؟ إن الاكتفاء بالإجابة عن هذه الأسئلة، من شأنه أن يفضي إلى الكشف ووضع اليد على الحلول لتدريس العربية لغير المتكلمين بغيرها.

## 2. أهمية اللغة العربية

تعد العربية لغة دولية، ويعود ذلك إلى الخصائص البلاغية والنحوية والتركييبية واللفظية التي تتميز بها، وما أعطى للعربية حق العالمية والكونية أنها حظيت بعناية المسلمين عناية عظيمة منذ فجر التاريخ الإسلامي، ويتجلى هذا الاعتناء في دراستها وتدريسها في المدارس وفي بيوت الله العامرة بذكر الله، وقد رأى المسلمون أنّ تعلم العربية وتدريسها واجب فرضه الله عليهم<sup>1</sup>. كما تعتبر اللغة العربية من بين أبرز اللغات الأجنبية التي يتم تدريسها وتعليمها في الكثير من الدول غير الناطقة بها، حيث بدأ تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها منذ القرون الأولى من الهجرة، بعد الفتوحات الإسلامية؛ حتى أصبح تعليم اللغة العربية على الناطقين بها واجباً من أجل تبليغ الإسلام ودعوة الناس إليه. وقد اتسعت رقعة تعلم اللغة العربية باعتبارها لغة أجنبية في مختلف بقاع العالم، وأضحى تعلمها ضرورة ملحة وغاية لا تترك، حيث أصبحت اللغة العربية باعتبارها لغة حية في البلدان غير الناطقة بالعربية وغيرها من الدول تحتل مكانة راقية، بالإضافة إلى كونها من اللغات الست الرسمية في الأمم المتحدة وعدة من المؤسسات والمنظمات الدولية، وذلك يعود إلى:

- كون اللغة العربية لغة الدين الإسلامي ولغة القرآن الكريم الذي بها نُزل، يقول ابن تيمية "اللغة العربية من الدين لا تنفصل عنه، ولا ينفصل عنها... لأن فهم الكتاب والسنة ومعرفة أحكام الدين من الأمور المتعينة على المسلم. وهذا لا يتم إلا بفهم اللغة العربية"<sup>2</sup>

- إن اللغة العربية من أكبر لغات المجموعة السامية خاصة من ناحية المتكلمين بها، كما أنها أكثر لغة يتم استعمالها والتحدث بها فأكثر من 25 مليون مسلم يستخدمها لفهم الأصول الدينية في أوروبا، ويتحدث بها أكثر من 15 مليون أوروبي ومقيم بأوروبا من ذوي الثقافة والأصول العربية، كما تبلغ نسبة الناطقين بالعربية في دولة تركيا حوالي 3 في المائة عام 2015<sup>3</sup>، ثم بدأ العدد في الارتفاع منذ العام 2016 بعد افتتاح كليات جديدة مثل كلية الشريعة، وبعد إضافة قسم اللغة العربية إلى كثير من الجامعات.

- إن اللغة العربية هي لغة دول الشريك الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

<sup>1</sup> فايد الدريب، محمد محي الدين، مظاهر وصور من تعلم العربية وتعليمها للناطقين بغيرها في العصور الإسلامية الأولى (بروناي: دار السلام، مجلة مركز تنمية العلوم واللغات، العدد الأول، فبراير 2013م، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، 2013)، 170.

<sup>2</sup> ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام . اقتضاء الصراط المستقيم لمخافة أصحاب الجحيم. تح. العقل بن عبد الكريم ناصر، الرياض: مكتبة الرشد، د.ت، 207.

<sup>3</sup> مبروك، خليل. اللغة العربية بتركيا... انبعث بعد حظر، موقع الجزيرة، 2015/12/19.

### 3. واقع مناهج تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها

مصطلح تدريس اللغة للناطقين بغيرها هو "نشاط مقصود يقوم به فرد ما لمساعدة فرد آخر على الاتصال بنظام من الرموز اللغوية يختلف عن ذلك الذي ألفه وتعود الاتصال به"<sup>4</sup>. ونقصد بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها تدريس اللغة العربية للأجانب أي غير العرب؛ أي تكون لغتهم الأم غير العربية ويتم تدريسها بوصفها لغة أجنبية.

تعددت المناهج التدريسية للغة العربية؛ حيث نجد أن كل منهج منها أُلّف بطريقة مغايرة عن الأخرى، بل أصبح لكل منها خطته وطريقته ومدته الزمنية الخاصة به، وأمام هذا الكم الكبير من الكتب المدرسية نجد أن هناك كتب فشلت بشكل كبير في نقل المعرفة من الكتاب المدرسي إلى المتعلم، بل في الكثير من الكتب تجد خللاً في البناء الهرمي للمناهج - كعدم التدرج من السهل إلى الصعب-؛ وهذا ما يجعل المتعلم لا يصل إلى الهدف التعليمي؛ لأن تعليم العربية لغير المتكلم بها لا يكون إلا بطريقة منظمة وبمنهج علمي واضح، وهناك مناهج نجحت في إيصال المحتوى الدراسي؛ وذلك يعود إلى عدة أسباب منها:

\* جودة الكتاب المدرسي الموجه لهذه الفئة-الناطقين بغير العربية- مع احترامه للتسلسل المنطقي للمحتوى الدراسي خلال انجاز المقرر- من الأسهل إلى الأصعب-.

\* أنه يبسط المعرفة من المعرفة العاملة إلى المعرفة المدرسية؛ وهذا لا يعني أن تفقد المادة المعرفية قيمتها، ولا يعني أن تكون بسيطة أكثر من اللازم.

\* المعرفة للجميع؛ فالكتاب الدراسي الأكثر جودة هو الذي ينقل المعرفة للجميع، دون أن تكون المادة الدراسية حكرًا على فئة معينة.

قبل الشروع في إعداد منهج اللغة العربية للناطقين بغيرها يجب على المؤسسات المؤكّل لها تصميم المناهج الدراسية أن تأخذ بعين الاعتبار هل هذا المنهج موجه إلى الناطقين بغير العربية بهدف تعلم القرآن الكريم، أو أن هذا المتعلم يريد أن يتعلمها من أجل فهم الثقافة العربية، أو أنه يريد تعلمها من أجل أغراض خاصة سياسية أو اقتصادية أو تجارية أو طبية؛ لأن مناهج تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها تختلف باختلاف أهداف ونوعيات ولغات الدارسين.

وأهم نقطة في نجاح المقرر الدراسي هي تميز هيئة التدريس، وتكوينها بشكل صحيح لأنها هي محور العملية التعليمية التعلّمية<sup>5</sup> بعد المتعلم، وهي الفئة التي يقع على عاتقها توصيل هذا المحتوى الدراسي، والعامل الحاسم في نجاح أو فشل المنهج الدراسي.

### 4. واقع اللغة العربية وإشكالية تأهيل الأساتذة

تعيش اللغة العربية أزمة بين أهلها والمتحدثين بها، حيث أصبحت اللغات الأجنبية تنافسها في التدريس وفي جميع الإدارات، إذ منذ بدأت حركة النهضة في البلاد العربية واللغة الفصحى في تراجع واضمحلال، مع ما لها من عراقية ومكانة تاريخية، وقد بدأت الصيحات تتعالى منذرة بالخطر وتدعو إلى الحفاظ على اللغة الفصحى، وتخليصها من اللحن، والابتعاد بها عن العامية واللكنة التي تضعف سلامة القول وتفسد الذوق.

إن تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها يحتاج إلى مجموعة من الأساليب والطرائق نظراً لخصوصيتها التي تميزها عن غيرها من اللغات الأخرى "طريقة التدريس هي مجموعة من الأساليب التي يتم بواسطتها تنظيم المجال الخارجي للمتعمّل من أجل تحقيق أهداف تربوية معينة"<sup>6</sup>؛ لذلك فعلى مدرس اللغة العربية للناطقين بغيرها الاطلاع على جل الطرائق التعليمية لكل مهارة؛ ووضع خطط تشمل الجوانب الثقافية والنفسية والعلمية والبيئية للمتعمّل، مع الأخذ بعين الاعتبار الفئة العمرية المستهدفة، ولا بدّ له من المرور بدورات تكوينية وتدريبية في هذا المجال الخاص بتدريس العربية لغير الناطقين بها، فالمدرس يجب أن يكون متمكناً من اللغة العربية متمرساً في مختلف جوانبها نطقاً، وتركيباً، وصرفاً، كما يجب أن يكون قادراً على النطق السليم لجميع مخارج الأصوات العربية؛ لأن هذا الأمر يشكل نصف عملية التعليم الشفهي، ومحور العملية التعليمية التعلمية. فجون ديوي يرى أن الأستاذ هو "الذي يدرّب طلابه على استخدام الآلة العلمية، وليس الذي يتعلم بالنيابة عنهم فهو الذي يشترك مع طلابه في تحقيق نمو ذاتي يصل إلى أعماق الشخصية ويمتد إلى أسلوب الحياة"<sup>7</sup>. بالإضافة إلى إلمام المعلم بالطرائق الحديثة المتنوعة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، وطرق إيصالها للمتعمّل، مع ضرورة الانسجام بين

<sup>4</sup> المرجع نفسه، 45

<sup>5</sup> نقصد بها عملية التحصيل، أي أن الطالب يدرك الموضوعات ويتفاعل معها؛ وهي عملية اكتساب للمهارات والمعلومات...

<sup>6</sup> العصيلي، إبراهيم عبد العزيز. طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2002، ص 22.

<sup>7</sup> يونس سمية، اتجاهات خريجي الجامعة نحو السياسة الوطنية للتشغيل (الجزائر: جامعة بسكرة، 2006)، 38

محتوى الكتاب المدرسي وطريقة التدريس ومستوى المدرس، وهذا ما يسمى بالتكامل في العملية التعليمية<sup>8</sup>. فحين توجد الطرق التربوية الناجحة في تعليم اللغة العربية، ينعكس ذلك بشكل إيجابي على المتعلم. كما يجب على المعلم أن يجيد النقل الديدانكتيكي<sup>9</sup> الذي يهدف إلى تحويل المعرفة من المجال العالم إلى المجال التعليمي وجعلها معرفة قابلة للتدريس. وبالإضافة إلى طرائق التدريس التي يجب أن يمتلكها أستاذ اللغة العربية للناطقين بغيرها، هناك كفاءات مهمة يجب أن يمتلكها كذلك وهي الكفاءة الأكاديمية، والكفاءة الثقافية، والكفاءة الإدارية. وعليه أن يجدد وابتكر في طرائق تدريسه حسب مستوى الطلبة- مراعاة الفروق الفردية بين الطلبة- كما يجب أن يكون ملماً بالثقافة العربية وثقافة البلد الذي يدرس فيه اللغة العربية.

### 5. دور القراءة في تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها

تعتبر القراءة واحدة من أهم المهارات والفنون التي لا تنفصل عن اللغة، وعن العملية التواصلية، وهي مدخل أساس لتحقيق عملية الفهم والإفهام، كما أن القراءة أولاً وأخيراً ذات فائدة قصوى للمتعلم، ولا يمكن الاستغناء عنها إطلاقاً<sup>10</sup>. لا سيما القراءة الجهرية؛ لأن فيها تدريب للقارئ على النطق السليم، خاصة من لديهم عيوب في النطق أو الكلام<sup>11</sup>، كما أنها تساهم وتساعد في التعرف على مخارج الأصوات، والسيطرة على قواعد اللغة وتمثل المعنى<sup>12</sup>. يعرف تايلور القراءة بأنها عملية تفاعلية متكاملة يدرك فيها القارئ الكلمات بالعين ثم يفسرها وفق رؤيته وخلفيته<sup>13</sup>. كذلك يمكن تعريف القراءة، بأنها عملية تفكير معقدة، تبدأ بتفسير الرموز المكتوبة (الكلمات والتراكيب)، وربطها بالمعاني، ثم تفسير تلك المعاني وفقاً للخبرات الشخصية. وعليه فالقراءة تتكون من عمليتين متصلتين هما<sup>14</sup>:

الأولى ميكانيكية: والمقصود بها رؤية التراكيب والكلمات والحروف المكتوبة عن طريق العين، والنطق بها بواسطة جهاز النطق.

الثانية عقلية: يتم بواسطتها تفسير المعنى، وتشمل الفهم المباشر وغير المباشر أو فهم ما بين السطور والاستنتاج والتدوق، ونقد الشيء المقروء، وإبداء الرأي فيه.

وأصبحت القراءة فيما بعد ممارسة إدراكية تفاعلية تحفز على تفسير الرسوم والرموز؛ التي يلتقطها المتلقي عن طريق العين، وبعدها يطلق العنان لفهم المعنى ووصله بالاستنتاج، ثم نقده، والحكم عليه عن طريق التدوق<sup>15</sup>.

### 5.1 أنواع القراءة

خرج من رحم القراءة عدة أنواع من بينها:

القراءة الصامتة: هذا النوع من القراءة يدرك فيه المتلقي الحروف والكلمات المكتوبة أمامه، ويفهمها دون أن ينطق بها جهراً، أي إن الطالب يقرأ المادة المطلوبة في صمت ثم يعاود التفكير فيها ليتبين مدى فهمه لها. وهذه الطريقة تربط بين الكلمات باعتبارها رموزاً مرئية، وتستبعد عنصر التصويت استبعاداً تاماً<sup>16</sup>.

القراءة الجهرية: ويستخدم فيها السمع والبصر مما يضاعف من استمتاع التلاميذ بها، وخاصة إذا كان المقروء شعراً أو نثراً أو قصة<sup>17</sup>. وتعرف بأنها "التقاط الرموز، وإيصالها إلى المخ بواسطة العين... بالجمع بين الرمز كشكل مجرد والمعنى المخزن له في المخ، ثم الجهر بما يضافه الأصوات... وهي فرصة للتمرين على صحة القراءة، وجودة النطق، وحسن الأداء"<sup>18</sup>، أي أن القراءة الجهرية يجب أن تكون مقروءة بسلامة في النطق وحسن اخراج الأصوات من مخارجها الصحيحة، بالإضافة إلى حسن الأداء وضبط الحركات، وعلامات الترقيم، وتمثل للمعنى.

-القراءة السريعة: هي تقنية للاستفادة من المعلومات الموجودة في الكتب بأقصر وقت ممكن، ومن أهم أسس القراءة السريعة العين والعقل، ومن أنواع القراءة السريعة: قراءة التمشيط، وقراءة التصفح، والقراءة الانتقائية، والقراءة عبر النت،

<sup>8</sup> انظر: الشاعر عبد الله علي، وكيريبي عبد الحميد راشد، أهمية الأسلوب التكاملي في تعليم مهارة اللغة العربية، Paper Presented at Language Education Conference LEC2014), Faculty of Major Language Studies (FPBU), 3-4-5, (Universiti Sains Islam Malaysia (USIM).

<sup>9</sup> يقصد بالنقل الديدانكتيكي حسب تعريف لورس كورنو وألان فرينو على أنه ذلك العمل الخاص بتكييف وتحويل المعرفة العالمة إلى موضوع تدريس، حسب المكان والجمهور المتلقي والغايات والأهداف التي يتم تحديدها.

<sup>10</sup> مهدي بن مسعود، تعليم مهارة القراءة للطلاب الماليزيين في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا (الخرطوم: جامعة الدول العربية، 1991)، 53 - 54.

<sup>11</sup> أبو بكر، عبد القادر عبد اللطيف. تعليم اللغة العربية الأطر والإجراءات (سلطنة عمان: مكتبة الضامري، 2003)، 65 - 66.

<sup>12</sup> نفسه، 67.

<sup>13</sup> حبيب الله محمد، أسس القراءة وفهم المقروء بين النظرية والتطبيق (عمان: دار عمار، ط3، 2009)، 11-12.

<sup>14</sup> شيفرد بيتر، جريجوري ميتشل، القراءة السريعة، ترجمة أحمد هوشان (د. م، 2006)، 11.

<sup>15</sup> شحاته حسن، السمان مروان، المرجع في تعليم اللغة العربية وتعلمها (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب)، 134.

<sup>16</sup> جابر عبد الحميد وآخرون، الطرق الخاصة بتدريس اللغة العربية وأدب الأطفال (القاهرة: ط1، 1983)، 89.

<sup>17</sup> علي أحمد مذكور، وآخرون، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها النظرية والتطبيق (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 2006)، 143.

<sup>18</sup> الركابي جودت، طرق تدريس اللغة العربية (بيروت: دار الفكر، 1997)، 88.



وهدفها زيادة سرعة القراءة، واستنباط وفهم المعلومات الموجودة في النص المقروء. ولها دور كبير في القدرة على الاستيعاب بالسرعة الملائمة واستخراج الأفكار العامة والجزئية، وكذا إدراك ما وراء الألفاظ من مقاصد وما بين السطور من معان. - القراءة النقدية التحليلية: وهدفها النقد، أو المقارنة بين كتاب وكتاب آخر، وتحتاج إلى القدرة على التحليل، والموازنة، وإصدار الأحكام على المقروء.

وعليه، فالقراءة عملية مهمة في تعليم وتعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وهي إحدى أهم المهارات التي من المفترض أن يتقنها المتعلم بدقة. وتعتبر مصدر للمعرفة وللرقي بمستوى الطالب غير العربي في تعلم وتأسيس واكتساب مخزون كبير من الكلمات العربية، وبالقراءة يستطيع غير الناطق بالعربية أن يفتح أبواب قراءة القرآن والسنة وفهمهما، ومعرفة الثقافة العربية؛ وبهذا المعنى فالقراءة بالنسبة للناطق بغير العربية صلة الوصل بين الأنا والآخر العربي من خلال ما يقرأه. ومن مرامي القراءة والغاية السامية من التركيز على مهارة القراءة في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها والذي يمكن إجماله في:

- تساهم القراءة في تزويد المتعلم غير الناطق بالعربية بثروة لغوية كبيرة تشمل الكلمات والجمل والأساليب التعبيرية؛ من أجل أن يعبر عن أفكاره ومكوناته شفهاً وكتابياً بطريقة صحيحة، وكذلك أن يتمكن من إدارة حوار بشكل جيد مع الناطقين بالعربية دون إخلال في المعنى وفي الإفهام وفي النطق بشكل صحيح.
- الاستفادة من أساليب الكتاب والشعراء ومحكاة الجيد منها، وتوسيع آفاق الطالب اللغوية والثقافية من خلال اطلاعه وقراءته للكتب والمقالات والصحف والمجلات وغيرها.
- يفرق غير الناطق بالعربية بما بين الأصوات المتشابهة في النطق خاصة، كما تساهم القراءة في التمييز بين الحركات الطوال والقصار، وكذا التركيز على النبر والتنغيم، وأهم عنصر تهدف إليه القراءة هو القدرة على ترتيب الأفكار ترتيباً منطقياً، وفهم معاني الكلمات والجمل والأفكار وفهم المعاني والأساليب البلاغية وغيرها من الأساليب الأخرى.
- الارتقاء بمستوى التعبير الشفهي وتنميته بأسلوب لغوي صحيح، وكذا الارتقاء بالجانب الإملائي، والربط بين الصوائت والصوامت.

## 6. تحديات التعلم بالقراءة

إن تعليم العربية للأجانب يشهد تحديات وعقبات تحول دون الوصول إلى الأهداف المرجوة، فضلاً عن الخلل الموجود في برامج تعليم العربية. بالإضافة إلى ذلك هناك عدة معوقات تحول دون تعلم اللغة متعلقة بالمتعلمين وتتمثل في: أولاً: الضعف القرائي والنطقي: ويقصد به ضعف القدرة في التعرف على الحروف والكلمات والجمل والفهم القرائي لمعاني ومضامين النصوص القرائية<sup>19</sup>. وصعوبة نطق بعض مخارج الأحرف التي لا توجد في لغتهم الأم، وفي النطق غير السليم لعدة أحرف من قبيل الهمزة والحاء والعين، والضاد. وعدم القدرة على التمييز بين الحركات القصار والطوال (الفتحة والألف، الضمة والواو، الكسرة والياء)، وهذا ما يؤدي إلى إخلال في المعنى وتغييره. وصعوبة نطق الصوائت لكونها لا توجد في أغلب اللغات، لذلك يجدون صعوبة في تعلمها<sup>20</sup>. كما تجد أغلب المتعلمين الأجانب لا يميزون نطقاً بين الدال والذال، والتاء والطاء، الذال والزاي، الضاد والطاء.

ثانياً: وهذا الإشكال يتعلق بالقلب وعدم التمييز نطقاً بين الأصوات المتقاربة المخارج، حيث يكون هناك إبدال للأحرف مثلاً نطق حرف الكاف عوضاً عن القاف، أو إبدال الصاد بالسين، أو الحاء بالهاء. فالمتعلم الأجنبي ينطق الأحرف بطريقة قريبة من لغته<sup>21</sup>.

وعليه، فهناك عدة مشاكل تعرقل تعلم وإتقان المتعلم للقراءة؛ وذلك يرجع بالأساس إلى الجهل بالثقافة العربية ودلالة المعاني والألفاظ؛ فيجد متعلم اللغة العربية عجزاً في فهم بعض النصوص واستيعابها خاصة الشعر الجاهلي. والكثير من الطلاب خريجي الجامعات والناطقين بغير العربية يجدون أنفسهم لا يستطيعون كتابة خطاب بسيط باللغة التي تخرجوا فيها- اللغة العربية- ويكون هناك ضعف في المستوى اللغوي للخريجين سواء تعلق الأمر بالمستوى النحوي أم التركيبي أم اللغوي، بالإضافة إلى القصور في مهارة الاستماع والمحادثة والقراءة.

ويمكن معالجة هذه التحديات التي تخص ضعف القراءة والكتابة من خلال تشجيع الطلاب على الانخراط في الأنشطة القرائية، بالإضافة إلى الربط بين الصامتات والصوائت من أجل فك رموز الكلمات والجمل الطويلة. بالإضافة إلى مداومة القراءة باللغة العربية لمواد قرائية مختلفة من روايات وقصص ومجلات وكتب علمية. كما أن للحديث والتواصل والنقاش باللغة العربية دور مهم في التخلص من الضعف القرائي.

<sup>19</sup> الزيات مصطفى فتحي، دليل بطارية مقاييس التقدير الشخصية لصعوبات التعلم النمائية والأكاديمية، مقياس التقدير التشخيصي لصعوبات القراءة (د.م، ط1، 2007)، 1.

<sup>20</sup> دي سوسير، فيردنان، دروس في الألسنية العامة. تر. صالح القرمادي، (طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1985)، 127-129.

<sup>21</sup> خير سليمان شواهن، إستراتيجيات في تعليم اللغة العربية (الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، 2019)، 7.

## الخلاصة

إجمالاً يمكن القول إن القراءة ذات فائدة قصوى بالنسبة لتعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ومما لا شك فيه أنها مهارة مهمة في تعليم اللغة، وأكثر ديمومة من القدرة على الحديث والكتابة، أي إن القدرة على القراءة لا يمكن فقدانها ولا يمكن الاستغناء عنها في العملية التعليمية؛ وهذه الأخيرة لا يمكن أن تنجح إلا بواسطة منهج علمي واضح، وموجه بطريقة واضحة إلى الطلاب غير الناطقين باللغة العربية، وإن للقراءة دور مهم في تعلم وتعليم اللغة العربية للأجانب.

إن تعليم اللغة العربية يحتاج إلى معلم متزود بالطرائق والأساليب الحديثة، لجعل الطالب يقرأ بشكل سليم، وللوقوف على القصور ومعالجتها لدى الطلاب خاصة على المستوى القرائي، كما يجب على المعلم تطوير استراتيجياته الدراسية.

عقد دورات تدريبية لأساتذة اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ بغية اكتساب المزيد من المهارات التربوية الجديدة، ومن أجل إعداده وتزويده بتقنيات حديثة.

ضرورة الالتزام باللغة العربية الفصحى خلال تدريس اللغة العربية لناطقين بغيرها، ومواجهة اللهجات المحلية الدارجة التي طغت على الفصحى، وأصبحت تستعمل في معظم مجالات الحياة.

كما يمكن اعتبار أن جلّ التجارب في تعلم اللغة العربية تسير في الطريق الصحيح وإن كان يشوبها بعض العوائق والعراقيل والأخطاء. ورغم المشاكل والتحديات التي تواجهها اللغة العربية على مستوى تعليمها للطلبة غير الناطقين بها إلا أنها تتمركز في المراتب الأولى من ناحية تعليمها لغير العرب.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> EA (%50), KE (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> EA (%50), KE (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> EA (%50), KE (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> EA (%50), KE (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> EA (%50), KE (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Eassa Abraham - Khaoula Ez-zalzului

## المراجع والمصادر

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. اقتضاء الصراط المستقیم لمخافة أصحاب الجحیم. تح. العقل بن عبد الکریم ناصر، الرياض: مكتبة الرشد، د.ت.
- أبو بکر، عبد القادر عبد اللطیف. تعلیم اللغة العربية الأطر والإجراءات. سلطنة عمان: مكتبة الضامري، 2003.
- الأفغانی، سعید. من حاضر اللغة العربية. دمشق: دار الفكر، 1961.
- عبد الحمید، جابر. الطرق الخاصة بتدريس اللغة العربية وأدب الأطفال. القاهرة: دار الشعب، 1983.
- حبیب الله، محمد. أسس القراءة وفهم المقروء بین النظرية والتطبيق. عمان: دار عمار، ط3، 2009.
- دي سوسير، فيردینان،. دروس في الألسنية العامة. تر. صالح القرمادي، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1985.
- الركابي، جودت. طرق تدريس اللغة العربية. بيروت: دار الفكر، 1997.
- الزيات، مصطفى فتحي. دليل بطارية مقاييس التقدير الشخصية لصعوبات التعلم النمائية والأكاديمية، مقياس التقدير التشخيصي لصعوبات القراءة. د.م.: 2007.
- الشاعري، عبد الله علي. أهمية الأسلوب التكاملي في تعليم مهارة اللغة العربية، 2014.
- شحاتة، حسن. المرجع في تعليم اللغة العربية وتعلمها. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، د.ت.
- شواهين، خير سليمان. استراتيجيات في تعليم اللغة العربية. إربد: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2019.
- شيفرد، بيتر - ميتشل، جريجوري. تر. هوشان أحمد. القراءة السريعة، د.م.: 2006.
- العصيلي، إبراهيم عبد العزيز. طرائق تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2002.
- قايد، الدريب. مظاهر وصور من تعلم العربية وتعليمها للناطقين غيرها في العصور الإسلامية الأولى. بروناي: مجلة مركز تنمية العلوم واللغات، العدد الأول، 2013.
- ميروك، خليل. اللغة العربية بتركيا... انبعث بعد حظر، <https://www.aljazeera.net/culture/2015/12/19>.
- مدكور، علي أحمد. تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، النظرية والتطبيق. القاهرة: دار الفكر العربي، 2006.
- بن مسعود، مهدي. تعليم مهارة القراءة للطلاب الماليزيين في الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا. الخرطوم: جامعة الدول العربية، 1991.
- يونس، سمية. اتجاهات خريجي الجامعة نحو السياسة الوطنية للتشغيل. الجزائر: جامعة بسكرة، 2006.

## Kaynakça | References | المراجع والمصادر

- Abdulhamid, Cabir. *Et-Turuku'l-hâssa bi tadrîsî'l-luğati'l-Arabiyye ve edebi'l-ettfâl*. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1983.
- Afgânî, Saîd. *Min hâdiri'l-luğati'l-Arabiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1961.
- De Saussure, Ferdinand. *Durûs fi'l-elsüniyyeti'l-âmm*. Trc. Salih el-Kirmâdî, Trablus: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1985.
- Ebû Bekir, Abdulkadir Abdullatif. *Ta'lîmu'luğati'l-Arabiyye el-utur ve'l-icrâât*. Umman: Mektebetu'd-Dâmîrî, 2003.
- El-Asîlî, İbrahim Abdulaziz. *Terâik tadrîsî'l-luğati'l-Arabiyye li'n-nâtîkîn bi luğât uhrâ*. Riyad: Câmiatu'l-Îmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2002.
- Er-Rukâbî, Cevdet. *Turuk tadrîsî'l-luğati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Eş-Şâirî, Abdullah Ali. *Ehemmiyetü'l-üslûbi't-tekâmülî fi ta'lîm mehâreti'l-luğati'l-Arabiyye*. b.y. : y.y. , 20014.
- Ez-Zeyyât, Mustafa Fethi. *Delîl betâriyeti mekâyîsî't-takdîrî's-şahsiyye li suubâtî't-teallumi'n-nemâiyye ve'l-ekâdîmiyye mikyâsu't-takdîrî't-teşhîsî li suubâtî'l-kirâe*. b.y. : y.y. , 2007.
- Habibullah, Muhammed. *Ûsusü'l-kirâe ve fehmü'l-makrû' beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Umman: Dâru Ammâr, 3. Baskı, 2009.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *İktidâu's-sirâti'l-müstekîm li mehâfeti ashâbi'l-cehîm*. Thk. El-Akl b. Abdilkerim Nâsir, Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- İbn Mesud, Mehdî. *Ta'lîm mehâreti'l-kirâe li't-tullâbi'l-Mâlîziyyîn fi'l-Câmiati'l-Âlemiyyeti'l-İslâmiyye bi Malîzyâ*. Hartum: Câmiatu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1991.

- Kâid, ed-Düreyb. *Mezâhir ve suver min teallumi'l-Arabiyye ve ta'lîmihâ linnâtkîn bi ğayrihâ fi'l-usûri'l-İslâmiyyeti'l-ûlâ*. Brunei: Mecelle Merkez Tenmiyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, S. 1. 2013.
- Mebrûk, Halil. *El-Luġatu'l-Arabiyye bi Türkiyâ inbiâs be'de hazr.* <https://www.aljazeera.net/culture/2015/12/19>.
- Medkûr, Ali Ahmed. *Ta'lîmu'luġati'l-Arabiyye li ğayri'n-nâtkîn bihâ en-nazariyye ve't-tatbîk*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2006.
- Stepherd, Peter – Mitchell, Gregory. Trc. Hûşân Ahmed. *El-Kirâetu's-serîa'*. b.y. : y.y. 2006.
- Şehâte, Hasan. *El-Merci' fi ta'lîmu'luġati'l-Arabiyye ve taallumihâ*. Kahire: Mektebetu'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-kitâb, ts.
- Şevâhîn, Hayr Süleyman. *İstirâciyyât fi ta'lîmu'luġati'l-Arabiyye*. İrbid: Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2019.
- Yunus, Sümeyye. *İtticâhât hırrîci'l-câmia nahve's-siyâseti'l-vataniyye li't-teşġîl*. Cezâir: Câmiatu Biskra, 2006.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 95-112

**Endülüs Zîrîlerinin Lideri Bâdîs b. Habbûs Kişiliği ve Mücadelesi**  
The Personality and Struggle of Bâdîs b. Habbûs, the Leader of the Zirid Dynasty in  
al-Andalus

**Kadir ERBİL**

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacıbektâş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Nevşehir Hacıbektâş Veli University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History Nevşehir / Türkiye  
[kadirerbil@nevsehir.edu.tr](mailto:kadirerbil@nevsehir.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0003-2530-4396>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 4 Mart/March 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

**Atf / Cite as**

Erbil, Kadir. "Endülüs Zîrîlerinin Lideri Bâdîs b. Habbûs Kişiliği ve Mücadelesi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
29/1 (Haziran 2024), 95-112.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1446894>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kadir Erbil).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **The Personality and Struggle of Bādīs b. Habbūs, the Leader of the Zirid Dynasty in al-Andalus**

**Abstract:** In the history of Andalusia, a prominent leadership figure who emerged in the mid-11th century was Bādīs b. Habbūs, an influential leader recorded as the amīr of the Andalusian Zirid State. Belonging to the Barbar Sanhāja tribe, Bādīs gained a significant position in the Andalusian geography with his notable political achievements and leadership skills. Throughout history, the Sanhāja were in constant conflict with the Zanāta tribe, with the most significant periods of these conflicts occurring between the 10th and 12th centuries. During this crucial period, the Talkātalas, a branch of the Zanāta, established powerful states in Ifriqiya, the eastern part of Algeria, and Andalusia. The Lamtūna and Massūfa, on the other hand, formed their own independent state structures in the Maghreb al-Aqsa, Andalusia, and the Balearic Islands. The Talkāte, one of the significant tribes of the Sanhāja, led a settled life in the Kosantīne province of Algeria in the 10th century. Bādīs' leadership, representing a critical period in the history of the Andalusian Zirid State, began during the reign of Hakam II to strengthen and stabilize the state. After the death of Hakam II, Bādīs was appointed to rectify the weakened state of the Zirid State. During this crucial period, Bādīs' political mastery and leadership abilities played a significant role in efforts to ensure the state's stability and expansion. Under his leadership, the Andalusian Zirid State came to the forefront not only with political stability but also with cultural and intellectual developments. Amīr Bādīs supported local administrators in various regions of Andalusia, maintaining regional balance and thereby expanding the borders of the Zirid State. Significant progress was made in science, literature, architecture, and art, enriching Andalusia culturally. Bādīs' effective leadership marked an important era in the history of the Andalusian Zirid State and left a long-lasting legacy by influencing political and cultural developments in the region.

After the death of Habbūs b. Māksan in 429/1038, his son Bādīs b. Habbūs ascended to the throne as the ruler of Granada. However, some Jews and Barbarians demanded that his brother Bulukkīn take the throne. Alongside these demands, a group including Arabs and his vizier Samuel b. Nagrīla supported Bādīs' rule. Under the leadership of Bādīs b. Habbūs, the Zirid Emirate experienced its most powerful period in Andalusia between 429-465 (1038-1073). During this time, the emirate became one of the significant powers in the region. The early reign of Bādīs b. Habbūs was shaped by various activities such as educating his children, critiquing books with jurists, receiving envoys, and dealing with a power struggle with his nephew Yiddīr b. Hubāse, who acted as his advisor. Amīr Bādīs made significant decisions in the early years of his reign, greatly contributing to the strengthening of the emirate. This period was marked by the Zirid Emirate's strong position on the Andalusian political scene, leaving a significant impact on the region.

Aware that the biggest obstacle to his desire for territorial expansion was the Abbasids in Seville, Bādīs b. Habbūs faced Ismail, the son of Abu'al-Qāsim b. Abbād, as the leader of the Abbasids. Bādīs b. Habbūs had a powerful military force. However, Abbasid leader Ismail sought to eliminate the Barbarians in Andalusia, with the biggest obstacle to this goal being the Sultan of Granada, Bādīs b. Habbūs, and his army. To expand his dominance in Seville, Abu'al-Qāsim Ibn Abbād appointed his son Ismail b. Abbād as his chamberlain. This strategic move was part of Ibn Abbād's strategy to increase his influence beyond Seville. However, Yahyā b. Ali b. Hammūd, whose financial and particularly spiritual dominance was threatened by this decision, decided to target Seville by bringing Barbarian leaders together. During the reign of the Zirids, disputes between Bādīs b. Habbūs' grandson Tamīm b. Bulukkīn and his son Abdullah b. Bulukkīn led to the decline of the Zirid dynasty. Bādīs b. Habbūs was the most prestigious and long-standing leader of the Zirids. The aim of this article is to conduct a detailed study on the historical and cultural context during the period of Bādīs b. Habbūs, his personal contributions to areas such as society, science, and art, the interesting events in his life, their reflections on society, and the impacts and legacy after his death.

**Keywords:** Islamic History, Andalus, Mulûq al-tawâif, Ziris, Bâdîs b. Habbûs

### **Endülüs Zîrîlerinin Lideri Bâdîs b. Habbûs Kişiliği ve Mücadelesi**

**Öz:** Endülüs tarihinde, XI. yüzyılın ortalarında parlayan bir liderlik figürü olan Bâdîs b. Habbûs, Endülüs Zîrî Devleti'nin emiri olarak kayda geçmiş etkili bir liderdir. Berberî Sanhâce kabilesine mensup olan Bâdîs, siyasi arenada kaydettiği önemli başarılar ve liderlik becerileriyle Endülüs coğrafyasında önemli bir konum elde etmiştir. Sanhâce, tarih boyunca Zenâte boyu ile sürekli çekişme halinde olmuş ve bu çekişmelerin en belirgin dönemini IV-VI. (X-XII.) yüzyıllar arasında deneyimlemiştir. Bu önemli dönemde, Telkâtelers adlı Zenâte kolu, İfrîkiye, Cezayir'in doğu kısmı ve Endülüs'te güçlü devletler kurmakla dikkat çekmiştir. Lemtûne ve Messûfeler ise Mağrib-i Aksâ, Endülüs ve Balear Adaları'nda kendi bağımsız devlet yapılarını oluşturmuşlardır. Sanhâcenin önemli kabilelerinden biri olarak öne çıkan Telkâte, X. yüzyılda Cezayir'in Kosantîne eyaletinde yerleşik bir hayat sürmüştür. Endülüs Zîrî Devleti'nin tarihi boyunca kritik bir dönemi temsil eden Bâdîs'in liderliği, Zîrîler Devleti'nin güçlenmesi ve istikrarın sağlanması amacıyla II. Hakem'in hükümdarlığı sırasında başlamıştır. Bâdîs, II. Hakem'in ölümü sonrasında Zîrîler Devleti'nin zayıf durumunu düzeltmek üzere göreve getirilmiştir. Bu kritik dönemde, Bâdîs'in siyasi ustalığı ve liderlik yetenekleri, devletin istikrarını sağlama ve genişleme çabalarında önemli bir rol oynamıştır. Liderliği altında Endülüs Zîrîleri Devleti, sadece siyasi stabilite ile değil, aynı zamanda kültürel ve entelektüel gelişmelerle de ön plana çıkmıştır. Emir Bâdîs, Endülüs'ün çeşitli bölgelerindeki yerel yöneticilere verdiği destekle bölgesel dengeyi korumuş ve böylece Zîrîler Devleti'nin sınırlarını genişletmiştir. Bilim, edebiyat, mimari ve sanat alanlarında büyük ilerlemeler kaydedilmiş, bu da Endülüs'ü kültürel açıdan zenginleştirmiştir. Bâdîs'in etkili liderliği, Endülüs Zîrî Devleti'nin tarihinde önemli bir dönemi işaret etmekle kalmamış, aynı zamanda bölgedeki siyasi ve kültürel gelişmeleri etkileyerek uzun vadeli bir miras bırakmıştır.

Habbûs b. Mâksen'in 429/1038 yılındaki vefat etmesinin ardından, oğlu Bâdîs b. Habbûs Gırnata'nın hükümdarı olarak tahta geçmiştir. Ancak, Bazı Yahudiler ve Berberîler, kardeşi Bulukkîn'in tahta geçmesini talep etmişlerdir. Bu taleplerin yanı sıra, Araplar ve veziri Samuel b. Nagrîle'nin de dâhil olduğu bir grup, Bâdîs'in hükümdar olmasını desteklemiştir. Bâdîs b. Habbûs'un liderliğindeki Zîrîler Emirliği, 429-465 (1038-1073) yılları arasında Endülüs'teki en güçlü dönemini yaşamıştır. Emirlik, bu süre zarfında bölgenin önemli güçlerinden biri haline gelmiştir. Bâdîs b. Habbûs'un ilk hükümdarlık dönemi, çocuklarının eğitimi, fakihlerle kitap kritiği gerçekleştirme, elçileri karşılama ve danışmanlığını üstlenen kardeşinin oğlu Yiddîr b. Hubâse ile taht mücadelesi gibi çeşitli faaliyetlerle şekillenmiştir. Emir Bâdîs, liderliğinin ilk yıllarında önemli kararlar alarak emirliğin güçlenmesine büyük katkılarda bulunmuştur. Bu dönem, Endülüs siyasi sahnesinde Zîrîler Emirliği'nin güçlü bir konum elde ettiği ve yönetiminin bölge üzerinde önemli bir etki bıraktığı bir dönem olmuştur.

Egemenlik alanını genişletmek isteyen Bâdîs b. Habbûs, karşısındaki en büyük engelin, İsbîliye'de bulunan Abbâdîler olduğunun farkındaydı. Abbâdîlerin lideri ise Ebu'l-Kâsım b. Abbâd'ın oğlu İsmâil idi. Bâdîs b. Habbûs, büyük bir askeri güce sahipti. Ancak, Abbâdî lideri İsmâil, Endülüs'te varlığını sürdüren Berberîleri ortadan kaldırmak istiyordu, bu hedefinin gerçekleşmesi karşısında en büyük engel de, Gırnata sultanı Bâdîs b. Habbûs ve liderliğindeki ordusuydu. Ebu'l-Kâsım İbn Abbâd, İsbîliye'deki hâkimiyetini genişletmek amacıyla oğlu İsmâil b. Abbâd'ı hâcib olarak atadı. Bu stratejik hamle, İbn Abbâd'ın İsbîliye dışındaki etkisini artırma stratejisinin bir parçasıydı. Ancak, bu kararın ardından maddî gücü ve özellikle mânevî hâkimiyeti tehlikeye giren Yahyâ b. Ali b. Hammûd, İsbîliye'yi hedef alarak Berberî liderlerini bir araya getirmeye karar verdi. Zîrîlerin hükümdarlığı döneminde, Bâdîs b. Habbûs'un torunu Temîm b. Bulukkîn ile oğlu Abdullah b. Bulukkîn arasında meydana gelen anlaşmazlıklar, Zîrî hanedanının gerilemesine neden olmuştur. Zîrîlerin en prestijli ve uzun süreli lideri, Bâdîs b. Habbûs olmuştur. Bu makalenin yazılma sebebi, Bâdîs b. Habbûs'un

yaşadığı dönemdeki tarihi ve kültürel bağlam, onun toplum, bilim ve sanat gibi alanlardaki kişisel katkıları, hayatındaki ilginç olaylar ve toplum üzerindeki yansımaları, ölümünden sonraki etkileri ve mirası ile ilgili ayrıntılı bir araştırmanın eksikliği.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Endülüs, Mülûkû't-Tavâif, Zîrîler, Bâdîs b. Habbûs

## Giriş

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren, Müslümanlar Kuzey Afrika'nın, özellikle de Endülüs'ün fethini stratejik bir hedef olarak görmüşlerdir. Hz. Ömer döneminde, Amr b. el-Âs (ö. 43/664) komutasındaki ordu, Ürdün ve Filistin'i ele geçirmiş, ardından 18/640 yılında Sina Yarımadası'na geçerek Mısır'ı fethetmiştir.<sup>1</sup> Hz. Osman döneminde ise Abdullah b. Şa'd'ın valiliği sırasında Bizans'ın Kuzey Afrika egemenliği sona erdirilmiştir.<sup>2</sup> Kuzey Afrika'nın Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından, İslam orduları 93/711 yılında İber Yarımadası'nı fethetmeye başlamış ve bu fetih, Endülüs toplumunda uzun vadeli etkiler yaratmıştır. Müslümanlar, ilk üç asır boyunca Endülüs'teki konumlarını sağlamlaştırmak ve hâkimiyet alanlarını genişletmek amacıyla çaba göstermiş ve bu konuda büyük başarılar elde etmişlerdir. Ancak XI. asrın ortalarından itibaren, Müslümanlar arasında siyasi parçalanmalar yaşanmış ve sürekli olarak zayıflamaya başlamışlardır. Endülüs Emevî Devleti'nin sosyal ve idari yapısının, toplumsal ayrışmaların kolaylıkla meydana gelebileceği kırılğan bir özelliğe sahip olması, toplum içinde dini ve etnik farklılıklara dayalı sosyal gerilimlere yol açmıştır.

Arap, Berberî ve Müvelledler<sup>3</sup> arasındaki farklılıklar zaman zaman şiddetli gerilimlere neden olmuştur. Endülüs Emevî şehzadelerinin taht kavgaları sırasında yaşanan otorite boşluğu da, Kurtuba'nın yakınlarındaki Medinetüzzehrâ'nın Berberîler tarafından kullanılmasına yol açmıştır. Bu çatışmaların sonucunda şehirde meydana gelen yıkım, Endülüs'teki siyasi ve sosyal krizin derinliğini göstermektedir.<sup>4</sup> Bu yönetim zaafı, nüfuzlu ailelerin ve eski yöneticilerin oluşturduğu çeşitli emirliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ortaya çıkan bu devletçiklere *Mülûkû't-tavâif* adı verilmiştir. Mülûkû't-tavâif Dönemi, 423/1031 yılında başlamış olup kurulan devletçiklerin sayısı 30 ile 50 arasında değişmiş, bir kısmı komşuları tarafından egemenlikleri altına alınmıştır. Mülûkû't-tavâif emirlikleri arasındaki mücadele, toprak kazanma ve yağma gibi amaçlar doğrultusunda devam etmiştir. Bu devletçikler, şehirlerin yanı sıra birçok kalede bağımsızlıklarını ilan ederek komşularına saldırmışlardır. Bu dönemde, Hristiyanlarla kurulan ilişkiler Müslümanları Hristiyanlara bağımlı hale getirirken, Endülüs'ün içyapısını da zayıflatmıştır. Mülûkû't-tavâif döneminde toplum, farklı dinî ve etnik gruplara sahip kozmopolit bir yapıya ev sahipliği yapmıştır. Bu durum, Müslümanlar arasındaki içsel bölünmelerin yanı sıra Hristiyanlarla olan ilişkilerin karmaşıklığını da yansıtmaktadır. Siyasi çalkantılara rağmen, bu dönemde bilim ve kültürde kayda değer ilerlemeler yaşanmıştır. Bu makalede incelenen Zîrîler, Kuzey Afrika'da IV/X. yüzyılda kurulan ve Gırnata'da Zâvî b. Zîrî tarafından tesis edilen bir hânedanlıktır.

### 1. Zîrîler (Endülüs M.1013-1090) ve Bâdîs b. Habbûs

IV/X. yüzyılın başlarında, Kuzey Afrika'da Sanhâce Berberîlerine mensup Zîrî hanedanından Zâvî b. Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî tarafından Gırnata'da kurulan Endülüs Zîrîleri, bölgenin önemli bir siyasi oluşumu olarak ortaya çıkmıştır. Aynı yüzyılın sonlarına doğru, Hâcib Abdülmelik b. Mansûr, Berberî

<sup>1</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, thk. Charles Torrey, (Leiden: Brill Yayınevi, 1920), 56-57; Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-bıldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1983), 298.

<sup>2</sup> İbn Abdilhakem, *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*, 189-191.

<sup>3</sup> Bir grup araştırmacı, Endülüs'ü fetheden Araplar'ın İspanyol kadınlarıyla evlenmeleri sonucu meydana gelen melez nesle, başka bir grup ise Endülüs'ün fethinden hemen sonra yerli halktan İslâm'a giren ve "müsâlîme" (esâlîme) adıyla anılan ilk mühtedilerin çocuklarına müvelledün demektedir.

<sup>4</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Merrakûşî el-İzârî, *Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Beşşâr Avvâd Mağrûf, Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013), 3/38-39.



reislerini, aralarında Zâvî b. Zîrî'nin de bulunduğu isimleri kuzeydeki Hristiyan krallıklara karşı yapılan seferlere destek olmaları için Endülüs'e davet etmiştir.<sup>5</sup> Zâvî'nin kardeşi Mâksen'in iki oğlu Hubâse ve Habbûs'un 388/998'de veya birkaç yıl sonrasında Endülüs'e geçmeleri, benzer bir amaçla gerçekleşmiş olmalıdır. Hanedanlık, gücünü Endülüs'e taşıdığı bu dönemde Hammûdîlerin Kurtuba'daki egemenliklerini kaybetmelerinin ardından, Berberî emirlikleri arasında yaklaşık seksen yıl süren en güçlü emirlik olarak öne çıkmıştır.<sup>6</sup>

Zâvî b. Zîrî ve beraberindeki Zîrîler, Âmirî döneminin sona ermesinin ardından Kurtuba merkezli olaylarda etkin bir rol oynamışlardır. Hadiselerin/İsyanların bastırılmasından sonra Kuzey Afrika'ya dönmeleri istenmesine rağmen, İlbîre (Elvira) halkının talebi üzerine Zâvî b. Zîrî ve beraberindekiler Endülüs'te kalmışlardır. Zâvî b. Zîrî'nin cesur liderliği, yeğeni Hubâse b. Mâksen'in de ün kazanmasına sebep olmuştur. Hubâse b. Mâksen, 402/1012'de gerçekleşen şiddetli bir savaşta ağır yaralanmış ve esir düştükten sonra trajik bir şekilde öldürülmüştür. Habbûs ve Zâvî komutasındaki Zîrîler, bir gün sonra Kurtuba'daki kanlı çatışmada intikam almışlardır.<sup>7</sup> Endülüs Emevî Halifesi Süleyman b. Hakem 403/1013'te Endülüs'ün bazı bölgelerini Berberî reisleri arasında paylaştırırken İlbîre'yi Sanhâce reisine vermiş<sup>8</sup> ve Zâvî b. Zîrî'yi de vezirliğe getirerek ona iltifatta bulunmuştur.<sup>9</sup> Zâvî b. Zîrî, 403/1013'te İlbîre'yi yeğeni Habbûs b. Mâksen'e bırakarak, Gırnata'ya geçmiş ve burayı kendisine merkez edinmiştir. Gırnata'da el-Kasaba'yı (Alcazaba) inşa ettirmiş ve etrafını surlarla çevirtmiştir. Gırnata, Zîrîler döneminde imar edilerek bir şehir haline gelmiştir.<sup>10</sup> Habbûs b. Mâksen, Ceyyân ve Kabra gibi Gırnata'ya yakın bazı yerleşim yerlerini ele geçirerek egemenlik sınırlarını genişletmiştir.<sup>11</sup> Kendisi için hükümdar unvanı olan *Hâcib* veya *Seyfû'd-devle* lakabını kullanan Habbûs b. Mâksen, on yıldan fazla iktidarda kalmıştır. Komşu küçük devletlerle/devletçiklerle ittifaklar yapmış ve ülkenin yönetimini Yahudi veziri Samuel b. Nagrile'ye (Ebu İbrahim) bırakmıştır. Bu durum, Müslüman Endülüs'te benzeri görülmemiş bir olaydı. Samuel b. Nagrile, sadece becerikli bir vezir olmakla kalmayıp aynı zamanda birçok özgün İbranice eser yazmasıyla ünlüydü. 418/1027'de İspanya Yahudileri, prenslik unvanı olan Nagîd ismini kendisi için yeniden kullanmıştır. Habbûs b. Mâksen'in dönemi, Endülüs'teki Zîrî iktidarının zirveye çıktığı bir dönem simgeler.<sup>12</sup> Habbûs b. Mâksen'in 429/1038 yılında vefat etmesinin ardından yerine oğlu Bâdîs geçmiştir.<sup>13</sup>

## 2. Bâdîs b. Habbûs'un Soyu ve Kişiliği

Tam adı Ebu Menâd el-Muzaffer Bâdîs b. Habbûs b. Mâksen es-Sanhâcî'dir. Berberî Zîrîlerine mensup olup kendisi için *el-Muzaffer* lakabını kullanan Bâdîs, 429-465/1038-1073 yılları arasında Gırnata'da hükümdarlık yapmıştır.<sup>14</sup> Soyu, Kuzey Afrika Berberîlerinden Sanhâce Berberîlerine dayanmaktadır. Sanhâce, Berberî tarihçilerine göre Bernes b. Berr'in soyundan gelen Kuzey Afrika'da yaşayan yedi büyük kabileden biridir. Genellikle Berberî olarak kabul edilse de bir kısım Müslüman neseb âlimleri, Kutâme ile Sanhâce'nin asıllarının Himyerîlere dayandığını ve Yemen'den Kuzey Afrika'ya göçtüklerini belirtmektedir. Öte yandan Sanhâce boyuna bağlı kabilelerin çoğunluğunun

<sup>5</sup> Abdullah b. Bulukkîn, *Kitâbu't-tibyân anî'l-hâdisetî'l-kâineti bi-devleti Zîrî fî Gırnata*, thk. Lévi Provençal (Kahire: Mektebetü's-Sakâfeti'd diniyye, 2006), 31; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Endülüs Zîrîleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/462-463; Mehmet Özdemir (ed.), *İslâm Tarihi ve Medeniyeti, Endülüs*, (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2021), 4/142.

<sup>6</sup> Muhammed Abdullah İnân, *Düvelü't-tavâif*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997), 120-146.

<sup>7</sup> İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/111.

<sup>8</sup> İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/113.

<sup>9</sup> Müellif Meçhûl, *Zikru bilâdi'l-Endelüs*, thk. Luis Molina, (Madrid: yy. 1983), 1/203.

<sup>10</sup> Muhammed b. Abdülmünî'm el-Himyerî, *er-Ravdu'l-Mî'târ fî haberî'l-aktâr*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984), 45.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Zü'l-vizâre'teyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fî ahbâri Gırnata I-IV*, thk. Yusuf Ali Tavîl, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1/238.

<sup>12</sup> Lévi Provençal, "İspanya Zîrîleri", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 13/576-577.

<sup>13</sup> Abdullah b. Bulukkîn, *Kitâbu't-Tibyân*, 47; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/435; Provençal, "İspanya Zîrîleri", *İslâm Ansiklopedisi*, 13/577.

<sup>14</sup> M. Schmitz, "Bâdîs b. Habbûs", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/193.

göçebe hayatı yaşadığını, her dağda ve ovada var olduğu belirtilmiştir. Sanhâce, Müslümanların Kuzey Afrika'yı fethetmeden önce Atlas Okyanusu'ndan Libya-Sudan sınırında bulunan Gadâmis şehrine kadar uzanan geniş bir bölgeye hükmetmiş bir topluluktur. Sanhâce'nin egemenliği, kollarının etkisiyle bu coğrafi alanda etkileyici bir şekilde genişlemiştir.<sup>15</sup>

Sanhâce, tarih boyunca Zenâte boyu ile sürekli çekişme içinde olmuştur. Bu etkileşimlerin en dikkat çekici dönemi, IV-VI/X-XII. yüzyıllar arasında yaşanmıştır. Bu dönemde *Telkâtel* adlı bir Zenâte kolunun etkisiyle İfrîkiye, Cezayir'in doğu kısmı ve Endülüs'te güçlü devletler kurduğu kaydedilmektedir. Aynı dönemde Lemtûne ve Messûfeler ise Mağrib-i Aksâ, Endülüs ve Balear Adaları'nda kendi devletlerini tesis etmişlerdir. Sanhâce'ye bağlı önemli kabilelerden biri olan Telkâte, X. yüzyılda Cezayir'in Kosantîne eyaletinde yerleşik bir hayat sürmüştür. Bu kabile, Menâd b. Menkûş liderliğinde Mağrib-i Evsat'ın bir bölümünü fethederek İfrîkiye'de hüküm süren Ağlebîler'e destek vermiştir. Menâd'ın oğlu Zîrî, Ağlebîler'i ortadan kaldıran Fâtımîlere destek sağlamış ve Endülüs Emevîleri'ne karşı mücadele etmiştir. Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, 362/972 yılında Mısır'a gitmeden önce İfrîkiye'de Bulukkîn b. Zîrî'yi vekil olarak atamıştır. Zîrîler, Fâtımîler adına Kayrevân'da hüküm süren ve tüm Mağrib'i ele geçiren bir güç haline gelmiştir. Ancak Mansûr b. Bâdis zamanında Zîrîler ikiye bölünmüş ve bu bölünme sonucunda Hammâd b. Bulukkîn'in soyundan gelen Hammâdîler, merkezlerini Bicâye'ye taşıyarak 459/1067 yılında Cezayir'de önemli bir devlet kurmuştur. Bu iki devlet, XII. yüzyılın ikinci yarısında Muvahhidler tarafından ortadan kaldırılmıştır. Hammâdîlerin kuruluş döneminde Endülüs Emevî Devleti ordusuna katılan bir Zîrî topluluğu, devletin son yirmi yılında kriz döneminde önemli bir güç haline gelmiştir. Devletin çöküşü sırasında Gırnata'ya (Granada) çekilen bu Zîrî topluluğu, Gırnata Zîrîleri adı altında şehir devletlerinin (Mülûkü't-tavâif) en güçlülerinden birini kurmuş olmuştur.<sup>16</sup>

Zîrîlerin öncü liderlerinden biri olan Bâdis b. Habbûs, emirlik döneminde kanunlara ve adalete büyük bir bağlılık göstermiştir. Ancak, bazı eylemlerinin ve aldığı kararların öngörüsüz sonuçları olduğu da bilinmektedir.<sup>17</sup> Özellikle, 458/1066 yılında vezir Samuel'in ölümünün ardından devlette başlayan çöküş sürecinde önemli rol oynamıştır. Bâdis'in 465/1073 yılında vefat etmesinin ardından torunu Abdullah ve kardeşi Temîm de Mâleka'yı yönetme sorumluluğunu üstlenmiştir.<sup>18</sup>

İbn Hayyân'ın ifadesine göre, Bâdis b. Habbûs döneminde Berberîler geniş topraklara sahip olmuştur. Otoriter ve sert bir yönetici olarak tanıtılan Bâdis,, Sanhâce kabilesinden olmasına rağmen Zenâte gibi birçok kabilenin mensuplarına hizmet etmiştir. Zaferlerini bir sınav olarak değerlendiren Bâdis, kibirli, âsi, intikam hırsıyla dolu, şüpheli, ceza vermekten çekinmeyen ve asabiye önem veren bir lider profili çizmiştir.<sup>19</sup> Feth İbn Hâkân'ın ifadesine göre, Bâdis b. Habbûs, kendi adamları arasında adaleti en iyi şekilde uygulamıştır. Ancak, bu sert liderlik tarzı, çevresindeki kişilere karşı katı ve zorlayıcı bir tutum takınmasına neden olmuştur.<sup>20</sup>

Gırnata Sultanlığı'nın temellerini atan Bâdis b. Habbûs, Berberî liderler ve komşularıyla kurduğu sağlam ilişkiler sayesinde emirliğin yönetim kademelerini oluşturmuştur. Düzenli bir ordu kurarak, özellikle Murabıtlarla savaşmak için gerekli eğitimi vermiş ve komşu emirlerle giriştiği savaşlardan

<sup>15</sup> Mehmet Özdemir, "Sanhâce" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/105-106.

<sup>16</sup> Özdemir, "Sanhâce" 36/105.

<sup>17</sup> İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/264; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/443; Muhammed Abdullah 'Înân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1977), 143-144; <sup>17</sup> Abdullah b. Bulukkîn, *Kitâbu't-Tibyân*, 87.

<sup>18</sup> Schmitz, "Bâdis b. Bâdis", 2/193.

<sup>19</sup> Lisânüddîn İbn Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 1/230.

<sup>20</sup> Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî el-İşbîlî, *Kalâ'idü'l-İkân fi mehâsini'r-rü'esâ ve'l-kuğât ve'l-küttâb ve'l-a'yân*, thk. Hüseyin Yusuf Harbûş (Amman: Mektebetü'l-menâr, 1989), 1/81.

<sup>20</sup> Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ*, 279.

zaferle çıkararak ün kazanmıştır.<sup>21</sup> Ancak, Bâdîs'in katı ve otoriter liderlik tarzı zamanla çeşitli çatışmalara ve nihayet Gırnata Sultanlığı'nın çöküş sürecine girmesine yol açmıştır.<sup>22</sup>

İbn Hayyân'ın naklettiği bilgilere göre, Bâdîs b. Habbûs'un kişiliği hakkında şu özellikler öne çıkmaktadır: Berberîleri mülkiyet sahibi yapmasıyla bilinen Bâdîs, sert ve otoriter yönetim tarzı ile tanınmıştır. Geniş bir adamlar ordusuna sahip olması da bu gücünü pekiştirmiştir. Sanhâce kökenli hükümdarlar arasında en çalışkan olarak nitelendirilmiştir. Zafer elde ettiği düşmanlarına karşı kindar ve kibirli bir tutum sergileyen Bâdîs, zaferi her şeyden önemli görmüş ve bu nedenle düşmanlarına karşı şüpheli bir yaklaşım benimsemiştir. Bu bağlamda, düşmanlarını cezalandırmak için ağır cezalar verme eğiliminde olmuştur. Ayrıca, cahiliye dönemindeki gibi ırkçılık ve asabiyet eğilimleri, onun zorba ve sert bir lider olduğunu göstermiştir.<sup>23</sup> İç ve dış düşmanlarına karşı acımasız bir tavır takınan Bâdîs, Gırnata'daki el-Kasaba'nın imarı için büyük çaba harcamış ve bu şehirde birçok saray ve bina inşa ettirmiştir. Bu liderlik tarzı, hem iç politikada hem de dış ilişkilerde güçlü ve baskın bir figür olarak öne çıkmasını sağlamıştır.<sup>24</sup>

## 2. 1. Bâdîs b. Habbûs'un Mücadeleleri

Bâdîs b. Habbûs döneminde, torunu Temîm b. Bulukkîn, Mâleka valisi olarak görev yapmaktaydı. Bâdîs b. Habbûs'un vefatından sonra, Sanhâce'nin önde gelenleri, küçük kardeşi Abdullah'ı Gırnata emiri olarak seçtiler. Bu durum Temîm'in Mâleka'da bağımsızlığını ilan etmesine ve Mâleka Emirliği'ni kurmasına yol açtı. Dolayısıyla, 446/1074 tarihinde dedesi Bâdîs b. Habbûs'un elinden alınan Mâleka'da, torunu Temîm tarafından bağımsız bir emirlik kuruldu. Temîm'e *el-Muntasır billah* lakabı verildi. Ancak, Temîm ve kardeşi Abdullah arasında çıkan savaşta, kardeşi Abdullah galip geldi. Annelerinin müdahalesi olmasaydı, Mâleka, Temîm'in kontrolünden çıkabilirdi. Bu olaydan sonra Abdullah, Gırnata'ya geri döndü. 478/1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso, Temîm'den yüksek bir cizye talep etti. Bunun üzerine Temîm, Kuzey Afrika'daki Murabıt lideri Yûsuf b. Tâşfîn'den yardım istedi. VI. Alfonso, 478/1085'te Tuleytula'yı işgal etti. Temîm, Mülûkü't-tavâif emirleriyle birlikte Murabıt ordusuyla 479/1086'da meydana gelen Zellâka savaşına katıldı. Ancak, 483/1090'da fukahadan bazıları (İslam hukukçuları), Temîm'i halkına zulmetmekle suçlayarak Yûsuf b. Tâşfîn'den onu tahtından indirmesini talep ettiler. Bu talep üzerine Yûsuf b. Tâşfîn, Temîm'i tahtından indirip tutukladı ve Mağrib'e sürgüne gönderdi. Daha sonra Temîm Sûs şehrine nakledildi. Yûsuf b. Tâşfîn'in onu affetmesinden sonra Merâkeş'e giden Temîm, 488/1095 yılında burada vefat etti.<sup>25</sup>

Bâdîs b. Habbûs'un 465/1073'de ölümü üzerine, Sanhâce kabilesinin ileri gelenleri, henüz genç olan Abdullah b. Bulukkîn'i Gırnata valisi olarak atayarak ağabeyi Temîm b. Bulukkîn'i atlamışlardır. Abdullah b. Bulukkîn, kendisine *el-Muzaffer* lakabını vermiştir. Vezirlik görevine ise Sanhâce kabilesinin önde gelenlerinden Sîmâce getirilmiştir. Ancak, İşbîliye emiri Mu'temid b. Abbâd, Bâdis b. Habbûs'un ölümünden faydalanarak Gırnata'nın kuzeyinde bulunan Ceyyân'a saldırmış ve 466/1074'te şehri ele geçirmiştir. Bu zaferin ardından Gırnata'ya da saldırmış, ancak Sîmâce'nin liderliğindeki Sanhâce ordusuyla yapılan çarpışmada başarılı olamayarak geri çekilmek zorunda kalmıştır. Abdullah b. Bulukkîn, Sîmâce'nin tavsiyesi üzerine Kastilya Kralı VI. Alfonso ile yıllık 20.000 dinar haraç ödeyerek ittifak kurmuştur. Alfonso, İşbîliye topraklarına karşı yürüttüğü seferde Sanhâce ordusuna yardım etmiş ve birlikte Qabarra'yı ele geçirmeyi başarmışlardır. Mu'temid b. Abbâd, Alfonso'ya veziri İbn Ammâr'ı göndererek onu ittifak yapmaya ve Gırnata'ya saldırmaya davet etmişti. Şehir Mu'temid b. Abbâd'ın, para ise Alfonso'nun, ayrıca Mu'temid b. Abbâd tarafından ödenecek 50.000 dinar da Alfonso'ya kalacaktı. Ancak, Mu'temid b. Abbâd'ın Kurtuba'da, Me'mûn b. Zî'n-Nûn tarafından mağlup edilmesi planın uygulanmasına fırsat vermemiştir. Mu'temid b. Abbâd,

<sup>21</sup> Himyerî, *er-Ravdu'l-Mi'târ*, 279.

<sup>22</sup> Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 230.

<sup>23</sup> Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, 230.

<sup>24</sup> Schmitz, "Bâdis b. Bâdis", 2/193.

<sup>25</sup> İnân, *Devletü'l-İslâm*, 144.

Gırnata'yı ele geçirmek için Kastilya Kralı VI. Alfonso ile tekrar ittifak kurma girişiminde bulunmuştur. Yapılan anlaşmaya göre Mu'temid b. Abbâd, Ceyyân yakınlarındaki kaleleri Alfonso'ya devredecek ve sonra da Alfonso kaleleri Mu'temid b. Abbâd'a satacaktı. Abdullah b. Bulukkîn, veziri Simâce'nın gücünün kalmadığını fark etmiş ve onu görevinden azletmiştir. Simâce de ailesiyle birlikte Meriyye'ye gitmiştir. 479/1086 yılında Abdullah b. Bulukkîn, Zellâka Savaşı'nda Murabit ordusuyla birlikte Endülüs kuvvetlerine katılmıştır. Ancak, 483/1090'da Yûsuf b. Tâşfin'in Abdullah'ın Mülükü't-tavâif'e karşı gizli bir ittifak kurduğu haberini alması üzerine, Abdullah'ı tahtından indirip Ağmat'a sürgüne göndermiştir.<sup>26</sup>

## 2. 2. Yiddîr b. Hubâse ile Mücadelesi

Habbûs b. Mâksen'in 429/1038 yılında vefat etmesinin ardından oğlu Bâdîs b. Habbûs, Gırnata'nın hükümdarı olarak tahta geçmiştir. Bazı Yahudi ve Berberî topluluklar, Bâdîs'in yerine kardeşi Bulukkîn'in tahta geçmesini savunurken, Araplar ve veziri Samuel b. Nagrale liderliğindeki bir grup, Bâdîs'in hükümdarlığını desteklemişlerdir.<sup>27</sup> Bâdîs b. Habbûs'un dönemi, Zîrîlerin Endülüs'teki en güçlü olduğu dönem olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde emirlik, Endülüs'ün önemli güçlerinden biri haline gelmiştir. Bâdîs b. Habbûs'un iktidarındaki ilk yılları, çocuklarının eğitimi, fakihlerle kitap kritiği gerçekleştirme, elçileri karşılama ve danışmanlığını üstlenen kardeşinin oğlu Yiddîr b. Hubâse ile taht mücadelesi gibi çeşitli faaliyetlerle geçmiştir. Ancak, Bâdîs'in hükümdarlığına karşı muhalefet oluşmuş ve fitneler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, bazı kişiler Bâdîs b. Habbûs'un yerine, kardeşinin oğlu Yiddîr b. Hubâse'nin hükümdar olmasını savunmuşlardır.<sup>28</sup>

Bu dönemde hüküm süren liderler arasında Remle'nin karşısında bulunan el-Munye'ye giderek burada önemli kararlar alma geleneği oluşmuştu. Bâdîs b. Habbûs'un babası Habbûs da bu geleneği takip ederek, alınacak kararları bu mekânda almaktaydı. Remle'nin iki girişi bulunmaktaydı ve Yiddîr b. Hubâse ile beraberindeki kişiler, Bâdîs'i burada öldürmeyi planlamışlardı. Bu amaçla, suikastçılar zırhlarını giyerek, planı gerçekleştirmek için harekete geçtiler. Ancak, Sanhâce kabilesine mensup Kolcer köyünde yaşayan Furkan adında bir yaşlı, bu planı öğrendi. Bunu Bâdîs ile yakınlaşma fırsatı olarak gören Furkan, atına binerek hemen Munye'ye yetişti ve Bâdîs'e, suikastçılar tarafından kurulan tuzağı haber verip diğer kapıdan çıkması gerektiğini söyledi. Bâdîs, bu uyarı üzerine diğer kapıdan çıkarak tehlikeden kurtuldu. Bu sırada suikastçılar, Bâdîs'in çıkmasını beklerken, veziri Ali b. el-Karavî ve adamları karşılarında çıkarak durumu açıkladılar. Suikastçılara, hükümdarın casuslarının planlarını öğrendiğini ve özür dilemeleri gerektiğini bildirdiler. Suikastçılar, bu durum karşısında kaçarak dağıldılar. Kaçanlar arasında, Bâdîs'in kardeşinin oğlu Yiddîr b. Hubâse de bulunmaktaydı. Yiddîr, kaçarak düşmanlarının himayesine sığındı. Bâdîs'e göre Yiddîr, âsi, zorba, emirlere uymayan ve ihanet eğiliminde olan bir kişiliğe sahipti.<sup>29</sup>

## 2. 3. Meriyye Emiri Züheyr el-Âmirî ile Mücadelesi

Meriyye'nin<sup>30</sup> sınırlarını genişleterek ve medeniyet seviyesini artırarak belli bir noktaya taşıyan Hayrân el-Âmirî'nin ardından bölgeye liderlik etmek isteyen Züheyr el-Âmirî, Gırnata dâhil olmak üzere Endülüs'ün büyük bir kısmını kontrol etmeyi amaçlamaktaydı.<sup>31</sup> Bu hedefler doğrultusunda, Züheyr el-Âmirî'nin kararlarını uyguladığı ve birçok görüşünü benimsediği Muhammed b. Abdullah el-Berzâlî'nin etkisi belirgin bir rol oynuyordu. Bu etkileşimlerin temelinde, Muhammed b. Abdullah el-Berzâlî'nin Abbâdî halifesi ve Mâleka (Malaga) halifesi arasında oynadığı aracılık rolü bulunmaktaydı. Bâdîs b. Habbûs, Züheyr el-Âmirî'yi küçümsemekte, onu "tecrübesiz, işlerin sonunu

<sup>26</sup> Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 3/289-290.

<sup>27</sup> Abdülkerim Özeydin, "Bâdîs b. Habbûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/419-420.

<sup>28</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tibyân*, 48.

<sup>29</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tibyân*, 48-49; Buhârî Ömer, Sabân Habîb, "İmâretü Gırnata alâ ahdi Bâdîs b. Habbûs", *el-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-mahtûtât*, 17/2, (Temmuz 2021), Cezâir, 442.

<sup>30</sup> Geniş bilgi için bkz. Kadîr ERBİL, "Her Yönüyle Meriye Beyliği", *İlahiyat Araştırmaları*, (İzmir: Duvar Yayınları, 2022), 32-56.

<sup>31</sup> İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/169.

düşünmeyen, ihanet içinde bulunan” birisi olarak görmekteydi. Bâdîs, Züheyr’e muhalefetten vazgeçmesi için elçi gönderdi, ancak Züheyr bu uyarıyı dikkate almadı. Züheyr el-‘Âmirî’nin hükümetinde, vezir İbn Abbâs adında bir kişi, kötülük yapmaya eğilimli, hafif tavırlı, ahmak ve emirler arasında çatışmaya neden olan birisi olarak öne çıkıyordu. İbn Abbâs, Züheyr el-‘Âmirî’nin işlerini yürütüyordu, ancak vezirin yetersizliği nedeniyle işler yolunda gitmiyordu. Bâdîs b. Habbûs, Züheyr el-‘Âmirî’den babasının döneminde yapılan anlaşmayı yenilemesini talep etti, ancak Züheyr bu isteği reddederek Bâdîs’e karşı çıktı.<sup>32</sup> Züheyr’in veziri, Gırnata yöneticilerini aşağılayıcı ifadelerle iki lider arasında fitne tohumları ekerek durumu daha da karmaşık hale getirdi. Bu süreç sonunda savaş kaçınılmaz hale geldi. Züheyr el-‘Âmirî, kâtibi İbn Abbâs ile birlikte 429/1038 yılında el-Bûnt yakınlarında Bâdîs b. Habbûs’un ordusuyla karşılaştı. Bâdîs, adamlarına Züheyr’in tuzak ve pusu kurduğu köprüyü yıkmalarını emretti ve sabah vakti ordusuna saldırı emrini verdi. Bu kanlı savaşta Züheyr el-‘Âmirî ve veziri İbn Abbâs dâhil birçok Meriye askeri öldü. Bâdîs b. Habbûs, galip gelerek birçok ganimet elde etti.<sup>33</sup> Bu zafer, Bâdîs’in gücünü ve saygınlığını artırarak, Endülüs’te Berberîlerden en etkili liderlerinden biri haline gelmesini sağladı.<sup>34</sup>

Bâdîs b. Habbûs elde ettiği zaferin ardından esirlerin tamamının öldürülmesini ve Züheyr el-‘Âmirî’nin veziri Ahmed b. Abbâs’ın (ö. 436/1044) hapsedilmesini emretti. İbn Hazm ve el-Bâcî hariç, esirlerin tümü infaz edildi.<sup>35</sup> İsmi geçen el-Bâcî, Süleyman b. Halef b. Sa’d et-Tancî el-Kutbî, Ebu’l-Velîd el-Bâcî’dir.<sup>36</sup> Ahmed b. Abbâs, savaşta Bâdîs’in en değerli adamlarına engel olmuş ve onları Bâdîs’ten uzaklaştırmak için her türlü çabayı göstermişti. Ahmed b. Abbâs, Bâdîs’in huzuruna geldiğinde, defterlerinin korunmasını istemiş, Bâdîs ise, ölüm anında bile hile yapmak isteyen Ahmed’i hapse gönderilmesi için emir verdi.<sup>37</sup>

Bâdîs’in savaştan sonra başlattığı kişiler arasında bulunan İbn Hazm’ın adamları ile Züheyr el-‘Âmirî ve adamlarından kurtulmak isteyen Abdülaziz b. Ebî el-‘Âmir, Bâdîs’ten af dilemek, özellikle de Ahmed b. Abbâs’ın durumunu öğrenmek için geldiler.<sup>38</sup> Ancak, Bâdîs’in mal toplama ve intikam alma arzusuyla hareket ettiği bilinmekteydi. Bâdîs ve kardeşi Bulukkîn, hapishaneye gittiklerinde Ahmed b. Abbâs’ın huzura çıkarılmasını istediler. Bâdîs, huzuruna getirilen Ahmed’e karşı suçlamalarda bulunarak öfkesini dile getirdi. Ahmed b. Abbâs, nazik bir şekilde cevaplar verse de, Bâdîs’in öfkesi giderek arttı. Sonunda, Bâdîs, Ahmed b. Abbâs’ın kafasını kestirerek cesedini sarayın dış kapısına astırdı. Bâdîs’in tüm bu yaptıkları özellikle de el-Bâcî ve İbn Hazm’a yönelik tutumu, Kurtuba’da da biliniyordu.<sup>39</sup>

#### 2. 4. Abbâdîler ile Mücadelesi

Bâdîs b. Habbûs, hükümrânlık alanını genişletmeye odaklanmıştı. Bu hedefi gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel ise, İşbîliye’deki Abbâdîlerin varlığıydı. Abbâdî lideri Ebû’l-Kâsım b. Abbâd’ın oğlu İsmâil, Endülüs coğrafyasındaki Berberî unsurları ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Fakat hedefine ulaşabilmesi için en önemli engeli, Gırnata sultanı Bâdîs b. Habbûs ve onun liderliğindeki ordusu oluşturuyordu.

İşbîliye’deki hâkimiyetini genişletmek isteyen Abbâdî lideri İsmail, oğlu İsmâil b. Abbâd’ı hâcib olarak atayarak stratejisini güçlendirmeye çalıştı. Ancak, bu kararın ardından maddi gücü ve özellikle

<sup>32</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zağîre fi meğâsini ehli’l-Cezîre*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru’s-sekâfe, 1997), 1/408; İbn İzârî, *Beyânü’l-muğrib*, 3/169; Ebû Abdillâh Zü’l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *A’mâlü’l-a’lâm fi men büyi’a kable’l-ihtilâm min mülûki’l-İslâm*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 1/216; Lisânüddîn İbn Hatîb, *el-lhâta fi aḥbâri (târîḫi) Gırnâta*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003), 1/526.

<sup>33</sup> Bulukkin, *Kitâbu’t-tibyân*, 51; Buhârî Ömer, Sabân Habîb, “İmâretü Gırnata alâ ahdî Bâdîs b. Habbûs”, 445.

<sup>34</sup> Bulukkin, *Kitâbu’t-tibyân*, 52.

<sup>35</sup> İbn İzârî, *Beyânü’l-muğrib*, 3/171.

<sup>36</sup> Ebû’l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes’ûd b. Mûsâ b. Beşkûvâl el-Hazrecî el-Ensârî el-Endelüsî, *Kitâbu’ş-Şıla fi târîḫi e’immeti’l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Lübânî, 1989), 176-177

<sup>37</sup> İbn İzârî, *Beyânü’l-muğrib*, 3/172.

<sup>38</sup> İbn İzârî, *Beyânü’l-muğrib*, 3/172.

<sup>39</sup> İnân, *Düvelü’t-tavâif*, 127.

manevi etkisi tehlikeye giren Yahyâ b. Ali b. Hammûd, İşbîliye'ye saldırmaya karar verdi. Berberî liderleri, şehrin sağlam bir şekilde korunduğunu fark ettikleri için saldırıyı bir yıl ertelediler. Bu süreçte İbn Abbâd, Karmûne'de konuşlanan Yahyâ b. Ali b. Hammûd'a karşı harekete geçerek, İsmâil'in liderliğindeki ordusuyla şehri ele geçirdi. Bu eylemle birlikte, Yahyâ b. Ali öldürüldü ve Hammûdîlere ağır bir darbe indirildi. Hammûdîler'in zayıflamasıyla birlikte Mülûkü't-tavâif'ten bazı liderler, sahte halifeye olan bağlılıklarından vazgeçmeye karar verdiler. İbn Abbâd, bu liderlerden Kurtuba hâkimi Ebû Hazm Cehver'i vazgeçirmeye çalıştı, ancak başarılı olamadı. Bunun üzerine İbn Abbâd, oğlu İsmâil'in komutasındaki bir orduyu diğer Mülûkü't-tavâif emirlerini korkutmak amacıyla yola çıkardı. Ancak bu ordunun Kurtuba'da başarısız olduğu ve geri dönüşte Emîr Bâdîs b. Habbûs'un saldırısına uğradığı bilinmektedir. 430-431 (1039-40) yılında gerçekleşen savaşta, İsmâil b. Abbâd'ın hayatını kaybetmesine yol açtı. Onun kesik başı, Yahyâ b. Ali b. Hammûd'a gönderildi. Bu olay, bölgedeki siyasi denge üzerinde önemli etkiler yaratmış ve İbn Abbâd'ın stratejik planlarının karmaşıklığını gözler önüne sermiştir.<sup>40</sup>

Endülüs tarihinde önemli bir döneme damgasını vuran olaylardan biri, Bâdîs'in hâkimiyet alanını genişletme hedefiyle gerçekleştirdiği İşbîliye seferidir. Endülüs'ün tamamına hâkim olma arzusuyla harekete geçen Bâdîs, muazzam bir orduyla İşbîliye'ye yönelmiştir. Bu hamle, İşbîliye hâkimi Kadı Ebû'l-Kâsım İbn Abbâd'ın 433/1042 tarihte meydana gelen savaşta mağlûp olması ve hayatını kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Babasının ölümünden sonra el-Mu'tazîd-Billâh 433/1042'de Abbâdîlerin emiri olarak tahta geçmiştir. el-Mu'tazîd-Billâh egemenlik alanını genişletme stratejisi doğrultusunda, Endülüs'te güçlenen Berberilere karşı kararlı bir duruş sergilenmiştir.

İshak b. Muhammed el-Birzâlî, Muhammed b. Nûh ed-Demmerî ve Abdûn b. Hazrûn gibi Berberî reislerini Cezîretülhadrâ hâkimi Muhammed b. Kâsım el-Hammûdî'yi halife olarak tanımaları için ikna eden Bâdîs, bu reisleri de yanına alarak İşbîliye hâkimi Mu'tazîd'a karşı bir sefere liderlik etmiştir. 439 (1047-48) tarihinde İşbîliye'yi kuşatan Bâdîs, bu olayların ardından bölgede büyük bir üne kavuşmuş ve çevre hükümdarları ondan çekinmeye başlamıştır.<sup>41</sup> Öte yandan, el-Mu'tazîd-Billâh'ın, Karmûne (Carmona)'nin Berberî Emiri Muhammed b. Abdullah el-Berzâlî'ye karşı yürüttüğü savaşa odaklanması, Bâdîs'in Endülüs'teki etkisini artırmıştır. Bu süreçte, Mu'tazîd Billâh, Mertûle (Mertola) emiri İbn Tayfûr ve Leble (Niebla) emiri Muhammed b. Yahyâ el-Yahsubî'nin karşısında önemli başarılar elde etmiştir. Mu'tazîd-Billâh'ın bu zaferleri, onu Batalyevs, Cezîretülhadrâ, Gırnata ve Mâleka emirlerini bir araya getirerek bir ittifak oluşturmaya yönlendirmiştir. Mu'tazîd-Billâh, 436/1044-45 tarihinde Mirtûle'yi, 442/1050'de Evrebe'yi, 443/1051'de Şeltiş (Saltes)'i, 444/1052'de de Kastâle, Velbe (Huelva), Şentemeriye (Santaver) ve Şilb (Silves) gibi Batı Endülüs şehirlerini ele geçirerek bölgedeki egemenliğini pekiştirmiştir. 446/1054 tarihinde ise Cezîretülhadrâ'yı zapt etmiştir. Mu'tazîd-Billâh, oğlu İsmâil'i Kurtuba üzerine göndermiştir. İsmâil Kurtuba yerine Cezîretülhadrâ'ya odaklanarak burada yeni bir devlet kurma girişimini engellemiştir.<sup>42</sup>

Bu dönemde Abbâdîler ile Zîrîler arasında yoğun bir rekabet söz konusuydu. Abbâdî emiri Mu'tazîd b. Abbâd'ın, 445/1053'te bölgenin Abbâdî taraftarı Arapların yardımıyla Berberîlerin hakimiyetindeki Mevrûr (Moron), Erkûş (Arcos) de la Frontera, ve Rûnde'yi (Ronda) topraklarına ilhak etmesi, Bâdîs b. Habbûs'un büyük tepkisine sebep oldu. Mu'tazîd b. Abbâd'ın, Bâdîs b. Habbûs'a karşı gönderdiği diğer oğlu Muhammed ise (Mu'temîd-Alellah) mağlup olarak geri döndü.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti (fî târihi 'ulemâ'i) l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Muhammed Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2008), 1/30-31; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahhâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Saîd el-Arabân, Muhamme el-Arabî el-Alemî (Kahire: Matbaatü'l-istikâmet, 1949), 113-114; İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/199.

<sup>41</sup> Özeydîn, "Bâdîs b. Habbûs", 4/420.

<sup>42</sup> Câsım el-Ubûdî, "Mu'tazîd-Billâh el-Abbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 131/385.

<sup>43</sup> Özdemir, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti, Endülüs*, 4/143.

## 2. 5. Mâleka/Malaga'yı Ele Geçirmesi

Bâdîs b. Habbûs, çeşitli bölgeleri ele geçirdikten sonra Vâdiâş'tan önce Mâleka'yı fethetmeyi planlamış ve tüm stratejilerini buna göre oluşturmuştur. Bu sefere liderlik edecek olan komutanı Telkâte kabilesinden itaatkâr Yahya b. Yifrân'dı. Bâdîs b. Habbûs, ülkesindeki fitneçilere karşı sert bir tutum sergilemiştir. Bir Yahudi'nin Sanhâceliler tarafından öldürülmesi üzerine cesaret bulan Yahya, fitneçilere liderlik edip birçok mal ve mülk elde etmiştir. Bu durum Bâdîs b. Habbûs'un büyük tepkisini çekmiş ve Mâleka'nın fethinden sonra onu görevinden azletme kararı almıştır. Ancak, bu kararın uygulanacağı sırada Yahya sefer sırasında vurularak öldürülmüştür. Bâdîs b. Habbûs, bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: "Bir günde sevindirici iki haber aldık. Birincisi Yahya'nın ölümü, diğeri ise Mâleka'nın fethi."<sup>44</sup>

Abbâdîler ile Zîrfler arasındaki rekabet, her iki tarafın hedefleri olan Cezîretü'l-hadrâ (Algeciras) ve Mâleka'yı ele geçirmelerini engelliyordu. Mu'tazîd b. Abbâd, 446/1054'te Hammûdîlerin kontrolündeki Cezîretülhadrâ'yı kuşatınca, Bâdîs b. Habbûs da Mâleka'yı topraklarına katmak üzere harekete geçti. Mu'tazîd b. Abbâd, daha önce Mâleka'yı ele geçirdiği için, şehirdeki büyük Berberî nüfusundan endişe duyuyordu. Mu'tazîd b. Abbâd'ın komutanı, yaşına rağmen tecrübeli ve güvenilir olan Mahlûf b. Mellûl'dü. Bâdîs b. Habbûs'un ordusu, şehrin fethi için sabırla bekliyordu. Ancak Bâdîs'in sabrı azalınca, 449/1057 yılında Mâleka'yı ele geçirmek üzere saldırdı. Mu'tazîd b. Abbâd'ın iki oğlu Câbir ve Muhammed el-Mu'temid, babalarına yardım etmek için geldiler. Gerçekleşen kanlı savaşta, Mu'tazîd b. Abbâd komutasındaki İsbîliye ordusu mağlup oldu ve 449/1057'de Bâdîs b. Habbûs, Mâleka şehrine hâkim oldu. Daha sonra el-Kasaba'nın inşasını tamamladı. Bu hezimet, Mu'tazîd b. Abbâd'ın İsbîliye'nin kuzeyinde bulunan küçük Berberî emirlikleri Ronda, Karmûne, Erkuş, Şezûne ve Murûr'u ele geçirmesine engel olamadı.<sup>45</sup>

## 2. 6. Meriye Emiri Mu'tasım b. Sumâdih ile İlişkileri

Bâdîs b. Habbûs'un Gırnata emiri olduğu dönemde Meriye emiri Mu'tasım b. Sumâdih ile olan ilişkileri, Mu'tasım b. Sumâdih'in yardımıyla şekillenmiştir. İbn Ebî 'Âmir'in Lorca'dan dönerken Meriye'yi istemesine rağmen, Mansûr'un makamından ayrılmaması nedeniyle bu toprakları kaybettiği ifade edilir. Mücâhid, önde gelen komutanlara Berberîleri tanımadıkları ve savaş konusundaki deneyimlerini bilmedikleri takdirde onlardan uzak durmalarını tavsiye etmiş ve bu halkla savaşmanın devletin çökmesine, tahtın başka birine geçmesine ve toplumun yıkılmasına neden olacağını belirtmiştir. İbn Ebî 'Âmir, Mücâhid'in uyarısına hakaretle karşılık verince, Mücâhid makamını terk etmiştir.

Mücâhid'in bu ayrılışı halkı üzmüş, Franklar ise İbn Ebî 'Âmir'den beklentilerini yerine getiremeyeceği konusunda emin olmuştu. Bu durum karşısında çaresiz kalan İbn Ebî 'Âmir geri dönmek zorunda kalmıştır. Bâdîs b. Habbûs, ordusunu toplamış ve onlara, bu ordunun savaşmadan yenilgiye uğraması hakkındaki düşüncelerini sormuştur. Onlar, Bâdîs b. Habbûs'un başarılı olduğunu, başkalarına herhangi bir şehir vermediğini ve Allah'ın onu seçtiğini, onu akıl ve yetenek olarak üstün kıldığını belirterek başarılarını övmüşlerdir. Bâdîs b. Habbûs, mücadeleden galip çıkmış ve Ebu'l Ahvas yani İbn Sumâdih'e itaat edilmesi üzerine Meriyye'deki topraklarına sahip olmuştur.

Bu dönemde Kurtuba'da Meriye'nin durumu oldukça hassastı. Emir olarak İbn Sekkâ görevde bulunuyor ve Bâdîs b. Habbûs'tan çekiniyordu. İbn Sekkâ, Bâdîs b. Habbûs'un üstün rekabet gücü karşısında kendisini zayıf hissediyordu. Bu süreçte Meriyye'de, Ebû'l-Ahvas'ın ölümü üzerine yerine oğlu Mu'tasım'ın geçmişti. Aynı zamanda, Murabıtlar Endülüs'e gelmişti. Mu'tasım, henüz çok genç bir lider olarak, Bâdîs b. Habbûs'tan babası döneminde olduğu gibi kendisine yardım etmesini ve

<sup>44</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tbyân*, 76.

<sup>45</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî, *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Haţîb*, thk, İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1388/1968) 1/196; Bulukkin, *Kitâbu't-tbyân*, 76-77; İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/271-273.

babasının döneminde yapılan anlaşmanın yenilenmesini talep etti. Bâdîs b. Habbûs, Mu'tasım'ın isteğini kabul ederek, babasının döneminde olduğu gibi onu himayesi altına alacağını bildirdi. Bu anlaşma uzun bir süre devam etti ve aralarına herhangi bir fitne giremedi.<sup>46</sup>

## 2. 7. Vâdiâş'ı İbn Sumâdih'ten Geri Alması

Bâdîs b. Habbûs, düşmanların zalimliğini ve insanların hırsını görünce, insanları toplayıp şu sözleri söyledi: "Vâdiâş'ta yaşananlar ve bu bölgenin İbn Sumâdih'in egemenliğine geçmesi hakkındaki düşünceleriniz nedir?" Komutanlar ve önde gelen bir grup, "Bu sorunu çözmek için bir miktar para ve çaba gereklidir" dediler. Bu sözler üzerine daha önce aralarında bir anlaşma olan Bâdîs b. Habbûs, İbn Sumâdih ile ilgili olarak şunları ifade etti: "Benimle İbn Sumâdih'in durumu, kanatları altına aldığı yavrularını gören bir kazın durumuna benzer. Kaz, yumurtayı görünce çok beğenir ve 'Yumurtamı kanatlarımın altına almak, yiyeceğimden daha iyidir' der. Ancak kendi kanatlarıyla yumurtayı koruyamaz, yiyeceğe gider ve geri döndüğünde yumurtanın bozulduğunu fark eder. İbn Sumâdih de buna benzer. Onu korumam altına aldım, o ise topraklarımı işgal etti. O işgal ettiği toprakları kaybedecek." Bâdîs'in bu sözleri, komutanlarına ve askerlerine cesaret vermiştir. Silahlarını, savaş araç ve gereçlerini toplayıp İbn Sumâdih'in ele geçirdiği Vâdiâş'ı kuşatarak geri almışlardır.

İbn Sumâdih, Bâdîs b. Habbûs'tan af dilemek için elçiler göndermiştir. Ona, emri altında bulunan Yahudiler nedeniyle herhangi bir sıkıntı yaşamayacağını, ancak içeride kargaşa çıkma riski olduğunu söylemiştir. Bâdîs b. Habbûs, onun özrünü kabul edince İbn Sumâdih, şu ayetleri okumuştur: "*(Oğulları dedi ki:) 'Ey şefkatli babamız! Bizim günahlarımızın bağışlanması için Allah'tan mağfiret dile. Çünkü biz gerçekten günahkâriz.'* dediler"<sup>47</sup> Bunun üzerine Bâdîs b. Habbûs da şu ayeti okumuştur:<sup>48</sup> "*Bugün sizin için kınama yok, Allah sizi affetsin. O, merhametlilerin en merhametlisidir.*"<sup>49</sup>

## 2. 8. İşbîliye Arapları ile Gırnata Berberleri Arasındaki Çatışmalar

Mu'tazid b. Abbâd'ın 461/1069'da vefat etmesi üzerine yerine oğlu el-Mu'temid 'Alallah Muhammed tahta geçti. Mu'temid, kendisi ve babası ile Bâdîs b. Habbûs arasındaki geçmişi unutmamıştı. Gırnata'yı ele geçirme fırsatı kolluyor ve Gırnata'daki gelişmeleri yakından takip ediyordu. Mu'temid b. Abbâd, dedeleri gibi Endülüs'te yaşayan Berberlerden endişe duyuyordu. Özellikle de Kuzey Afrika'dan gelen Gırnata Berberlerinin ırkçı eğilimlerinden çekiniyordu. Geçmişte yaşananlardan ötürü İşbîliye Arapları ile Gırnata Berberleri arasında olası bir çatışma ihtimalinden endişe duyuyordu.

Bâdîs b. Habbûs'un Endülüs'teki diğer emirlere ve düşmanlara karşı yürüttüğü politikalar, Mu'temid b. Abbâd'ın endişelerini haklı çıkarıyordu. Bâdîs b. Habbûs'un, Karmûne, Mâleka, Erkuş, Ceyyân gibi Endülüs'ün güney ve doğusundaki uygulamaları ve aldığı kararlar, bu konuda açık bir delil teşkil ediyordu. 475/1065 yılında İbn Yakûb adlı bir süvari, Mu'tezid b. Abbâd'ın yardımıyla Berberî halkın yaşadığı Ronda emiri Ebî Nasr b. Ebî Nûr'a suikast düzenledi. Bu olayın ardından Bâdîs b. Habbûs büyük bir öfkeye kapıldı. Planladığı cezalandırma eylemi olarak, Gırnata'daki tüm Arap sakinlerini öldürmek istediğini açıkladı. Bâdîs, bu planını bir sonraki Cuma günü gerçekleştirmek üzere Gırnata camisinde bulunan tüm halkı toplamalarını istedi. Ancak, her şeyi kontrol eden Yahudi vezire danışmadan hiçbir şey yapmadığı için, gizlice planını bu vezire danıştı ve ondan bu planı gizli tutmasını rica etti. O planı onaylasa da onaylamasa da, bu kararlılıkla planını uygulamaya koymaya kararlı olduğunu belirtti. Yahudi vezir, bu planın kötü sonuçlar doğurabileceğini düşünerek Bâdîs b.

<sup>46</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tibyân*, 66-67.

<sup>47</sup> Yusuf, 19/97.

<sup>48</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tibyân*, 74-76.

<sup>49</sup> Yusuf, 19/92.



Habbûs'u vazgeçirmeye çalıştı. Ona biraz zaman tanınmasını ve bu tür bir eylemin sonuçlarını düşünmesini önerdi. Vezir, Bâdîs'e şunları söyledi:

*Varsayalım ki her şey sizin isteğiniz doğrultusunda gerçekleşiyor. Varsayalım ki Arapları yok etmeyi başardınız ve böyle bir girişimin tehlikelerini göz ardı ettik; varsayalım ki herkese zarar vermenin mümkün olmadığını fark ettiniz. Şehrinizde ve topraklarınızda yaşayanlar; o zaman Endülüs'ün diğer kısmında kalan Arapların vatandaşlarının başına gelen talihsizliği unutacaklarını mı sanıyorsunuz? Bir şey yapmayacaklarını mı düşünüyorsunuz? Evlerinde huzurlu olacaklarını mı düşünüyorsunuz? Kesinlikle hayır, şimdiden öfkeli olduklarını gözlemliyorum. Her biri kılıcını başınızın üzerinde sallayacak. Sayısız düşman, denizin dalgaları gibi sizin ve ordularınızın üzerine gelecek.<sup>50</sup>*

Ancak Bâdîs b. Habbûs, vezirinin uyarılarını dikkate almadı ve planını uygulamaya karar verdi. Vezirden planı gizli tutacağına dair söz aldıktan sonra, ordunun toplanması için görevlendirilen subaya, Cuma günü planını gerçekleştirmeye yönelik hazırlıklara başlaması emrini verdi. Bu gün için askerlerin tam teçhizatlı olması ve teftiş edilmesi gerekiyordu. Ancak huzursuzluk tüm şehre yayıldı ve Yahudi vezir, tanıdığı kadınları gizlice Müslüman liderlere göndererek onlara ertesi Cuma günü camiye gitmemelerini, tam tersine saklanmalarını tavsiye etti. Bu sayede Gırnata'daki Araplar, Bâdîs'in amacını anlamış oldular ve belirlenen günde camiye gitmemeye dikkat ettiler. Sadece Berberi şeyhleri ve diğer etnik gruplardan erkekler camiye gitti.

Bâdîs b. Habbûs, planının başarısızlıkla sonuçlandığını fark edince öfkeleni ve sırrın açığa çıktığını anladı. Vezirini çağırarak planlarını açıkladığı için onu kınadı. Vezir, Bâdîs b. Habbûs'un suçlamalarını reddederek şunları söyledi “*Halk, sebepsiz yere silahlandırıldığını ve ordunun toplandığını gördüğü için doğal olarak bir düşman saldırısı bekledi. Öfkelenmek yerine, sizi intikamdan koruyan Allah'a şükretmeniz daha hayırlıdır. Olayı soğukkanlılıkla düşünün, çünkü bir gün benim bakış açımı onaylayacak ve size verdiğim tavsiyeyi mükemmel bulacaksınız.*” Bir Sanhâce şeyhi de vezirin bu sözlerini destekledi. Bâdîs b. Habbûs sonunda ikna oldu.<sup>51</sup>

Bu durum, Mu'tezid b. Abbâd ve oğlu el-Mu'temid'in liderliğindeki İşbiliye'deki Araplar (Beni Abbâd'ın Arap Lahm kabilesinden olduğu bilindiği için) ile liderliğini Bâdîs b. Habbûs'un yaptığı Gırnata'daki Berberîler arasında karşılıklı düşmanlığın varlığını açıkça göstermektedir. Aralarında meydana gelen savaş, diğer savaşlardan daha kanlı bir hâl alacaktı. İki Müslüman grup, adeta İslâm'dan nasip almadan birbirinden intikam almaya çalışıyor gibiydi.

### **1. 9. Ceyyân'ı Oğlu Mâksen'den Geri Alması**

Bâdîs b. Habbûs'un oğlu Mâksen'in Ceyyân'a yerleşmesi sonrasında, Müsekken'in isyanı, Bâdîs b. Habbûs'u büyük endişeye sürükledi. en-Nâye ise korkuya kapılarak Gırnata'daki diğer Berberîlerle bir ittifak kurup Mâksen'i öldürmek ve Ceyyân'ı ele geçirmeyi amaçladı. Bâdîs b. Habbûs, oğluyla doğrudan hesaplaşmak yerine onunla barışçıl bir şekilde anlaşmayı tercih etti. Ancak oğlunun fitnessine dayanamadı. Bu sırada en-Nâye, kendi çıkarları doğrultusunda Berberîleri yanına çekmek için Mâksen'e karşı gizli planlar yaptı.

Müsekken, düşüncesini değiştirdi ve devlet teamüllerini terk edip Mâksen üzerinde baskı oluşturmaya başladı. Müsekken, Mâksen'i bir av gibi görmeye başlamıştı. Mâksen, bu zor durum karşısında çaresiz kaldı ve ölümden kaçmanın yollarını aramaya başladı. Karşılıksız mal dağıtmaya başlaması, Berberîler'in Ceyyân'a akın etmesine yol açtı. Sanhâceliler, Mâksen'i sevdiler ve onun liderliğini, bir köle veya Yahudi liderden daha hayırlı gördüler. Bu durum Bâdîs b. Habbûs'un öfkesini artırdı.

<sup>50</sup> İbn İzzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/313, 314.

<sup>51</sup> İbn İzzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/313, 314; Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/436-438; 'Înân, *Devletü'l-İslâmiyye*, 3/140; Claudio Sánchez-Albornoz y Menduïña, *La España Musulmana Según los Autores Islâmîtas y Cristianos Medievales*, (Madrid: El Ateneo, 1946), 2/67.

Mâksen ağır bir sorumluluk aldı en-Nâye ise ölümü göze alarak dedikoduları umursamadı. Berberîler, şehirde Mâksen'e karşı ayaklanınca, en-Nâye adamlarıyla birlikte şehirden kaçtı. Müsekken de canını kurtarmak için şehri terk etti. Halk, Bâdîs b. Habbûs dışında kimseye itaat etmeyeceğini açıkladı. Hâcib Ceyyânlıların arasına gizlendi. Bâdîs b. Habbûs, Ceyyân'ı ele geçirmek için hazırlıklarını tamamlayarak şehri kontrol altına aldı. Bâdîs b. Habbûs, kaçan oğlu ve diğerleri hakkında, "Onların başına gelenler, ölümden daha kötüdür. Ölüm, onlar için bir kurtuluştur" ifadesini kullandı. Mâksen Tuleytula'ya kaçtı. Müsekken ise askeri görevlerde istihdam edildi.<sup>52</sup>

### 3. Dönemindeki İmar Çalışmaları

Gırnata, Bâdîs b. Habbûs'un liderliğinden önce de düşman saldırılarına maruz kalmıştı. Bu nedenle Bâdîs, şehri sağlam surlarla çevrelemeye karar verdi. İbn Haldun, inşa edilen surların hâlâ ayakta olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Gırnata, Bâdîs b. Habbûs'un liderliğinde büyük gelişmeler kaydetti ve şehir, onun tarafından inşa edilen muazzam ve süslü binalarla donatıldı.<sup>54</sup>

Bâdîs b. Habbûs Gırnata'nın gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Emir Sarayı, Beyyâzin'in en yüksek yerine inşa edilmiştir. Düşmanlar, sarayın yüksek konumu nedeniyle ona "horoz kümesi" adını takmışlardır.<sup>55</sup> Bu saray, Mülûkü't-tavâif döneminin en görkemli saraylarından biri olarak kabul edilirdi. Bâdîs b. Habbûs, ölümünden sonra sarayın içinde bulunan mescide gömülmeyi vasiyet etmiştir. Ancak mescit daha sonra yıkılmıştı ve sadece Bâdîs b. Habbûs'un mezarının mermeri günümüze kadar ulaşılmıştır.<sup>56</sup>

Bâdîs b. Habbûs, Gırnata'nın imarıyla sınırlı kalmayarak Mâleka'yı da genişletmiş ve Endülüs'ün en büyük kasabalarından biri haline getirmiştir. 449/1057 yılında Mâleka'nın yeniden inşasına başlanmış ve şehir yeniden düzenlenmiştir. Bu inşa faaliyetleri ve 455/1063 yılında tamamlamıştır.<sup>57</sup> Onun inşa ettirdiği bazı yapılar günümüze kadar ulaşabilmiştir. İyiliksever ve yardımsever bir kişiliğe sahip olan Bâdîs b. Habbûs'un Gırnata'da inşa ettirdiği saray, İslâm ülkelerinde ve Müslüman olmayan diğer ülkelerde eşi benzeri olmayan bir yapıydı.<sup>58</sup>

Bâdîs b. Habbûs'un emirliğinin son dönemlerinde egemenlik alanındaki topraklarda çıkan bazı karışıklıklar, Abbâdîler'in Mâleka'yı, Sumâdîhîler de Vâdiâş'ı kuşatmalarına rağmen, Bâdîs b. Habbûs topraklarını korumayı başarmıştır. 459/1067 yılında isyan eden oğlu Mâksen'den Ceyyân'ı geri almıştır.<sup>59</sup> Bâdîs b. Habbûs'un emirliği süresince Gırnata, Darro Nehri'nin batı kıyısına kadar kaleyle çevrili önemli bir şehir haline gelmiştir. Şehrin su ihtiyacını karşılamak ve getirilen suyu şehre dağıtmak amacıyla inşa edilen su kanalları ve sarnıçlar günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bâdîs b. Habbûs'un emirliği döneminde Berberîler, Endülüs'teki en geniş ve zengin topraklara sahip olmuştur.<sup>60</sup>

### 4. Dönemindeki Yahudi Vezirler

Vezir kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar, vezirlik kurumunun Sâsânî devlet teşkilatından alındığı düşüncesine dayanarak kelimenin Farsça kökenli olduğunu savunmaktadır. Kimi araştırmacılar ise kelimenin aslının Arapça olduğunu ileri sürerek vezirliğin kurum olarak Abbâsîler döneminden önce de bilindiğini iddia etmektedir. Birçok

<sup>52</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-Tibyân*, 80-81.

<sup>53</sup> Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 6/213.

<sup>54</sup> Schmitz, "Bâdis b. Bâdis", 2/193.

<sup>55</sup> Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Târihu fi târih ve hadarati'l-İslâm fi'l-Endelüs*, (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Cemia, 1985), 136.

<sup>56</sup> Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/245.

<sup>57</sup> Muhammed Abdullah İnân, *el-Âşârü'l-Endelüsîyyetü'l-bâkiye fi İsbânyâ ve'l-Burtugâl*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 243.

<sup>58</sup> Makkarî et-Tilimsânî, *Nefḥu't-tîb*, 1/196.

<sup>59</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tibyân*, 74-76, 88-91.

<sup>60</sup> Özdemir, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti, Endülüs*, 4/144.

araştırmacı, hilâfetin Emevîler'den Abbâsîlere geçmesiyle birlikte devlet teşkilatlanmasında İran etkisinin arttığını göz önüne alarak, bu kurumun Sâsânî kökenli olduğunu öne sürmektedir.<sup>61</sup>

İsmâil b. Nağrile, Bâdîs b. Habbûs döneminin en önemli kişilerinden biridir. Tam adı Samuel ben Yosef ha-Levi ibn Nagrile (Nagrello) olan İsmâil b. Nağrile, Arapça kaynaklarda Ebû İbrahim İsmâil b. Yûsuf olarak geçer. Arap dili ve edebiyatı eğitimi almış, Hıristiyanlıkla ilgili eserleri incelemiş ve İbranice yanında Ârâmîce ve Arapça'yı da öğrenmiştir. 404/1013 yılında Kurtuba'nın Berberîler tarafından ele geçirilmesinin ardından ailesiyle birlikte Mâleka'ya göç etmiş ve bir süre ticaretle uğraşmıştır. Güzel bir üsluba sahip olması, ona Gırnata'da vezir kâtibi ve vergi toplayıcısı olarak görev alma fırsatını sağlamıştır. Bu başarıları sayesinde, 418/1027'de Endülüs Yahudilerine başkan (nâgid) olarak seçilmiştir. 421/1030'da da Bâdîs b. Habbûs tarafından mali işlerden sorumlu vezir olarak atanmıştır. Babasının ölümü üzerine oğlu Bâdîs b. Habbûs'un emir olmasıyla ordu komutanlığından sorumlu vezir olmuş ve bu görevi ölümüne kadar sürdürmüştür.<sup>62</sup> İsmâil b. Nağrile, ordu komutanlığı ve vezirlik görevlerinin yanı sıra bir dizi savaşa da katılmış ve gazalarını kasidelerinde dile getirerek özellikle doğuda yaşayan Yahudilere göndermiştir. Servet biriktirmeyi seven İsmail b. Nağrile, bu serveti diğer Yahudilere dağıtarak toplum içindeki yardımlaşma geleneğini sürdürmüştür.<sup>63</sup> Devlet işlerini başarıyla yürüten İsmail b. Nağrile, 448/1056 yılında ölümüne kadar insan haklarına büyük önem vermiş, Müslim-gayri müslim ayrımı yapmamıştır. Bu nedenle insanların sevgisini ve takdirini kazanmıştır.<sup>64</sup>

Habbûs b. Mâksen tarafından vezir olarak atanan İsmâil b. Nağrile'nin 448/1056 yılında vefatı üzerine, oğlu Yûsuf/Josef vezirlik makamına getirilmiştir. Babası henüz hayattayken oğlu Yûsuf'u vekil olarak hazırlamıştır. Hatta Bâdîs b. Habbûs, oğlu Bulukkîn'i yetiştirmesi ve kâtibi olarak görevlendirmesi için ona rehberlik etmiştir. Ancak Yûsuf, babasının en güzel özelliği tevazu gibi bir hassasiyete sahip olamamıştır. Ancak Yûsuf b. İsmâil hoşgörü sahibi olması nedeniyle halkın gönlünü kazanmıştır.<sup>65</sup>

Yûsuf, babası gibi "Nâgid" lakabını almıştı, ancak kibrinden dolayı kendisini meliklerden üstün görmekteydi. Onu Bâdîs b. Habbûs ile bir arada görenler, hangisinin melik, hangisinin vezir olduğunu ayırt edemezdi.<sup>66</sup> Yûsuf b. İsmâil, elinde altın keseleri ile sarayda cömertçe ihsanlarda bulunması nedeniyle gençler ve kadınlar tarafından büyük bir sevgiyle karşılanıyordu. Ancak tüm bunları, kendisini saraydaki entrikalardan korumak amacıyla yapıyordu. Bâdîs b. Habbûs'un bütün faaliyetleri, hatta ev içindeki yaşantısı bile Yûsuf'tan gizli değildi; çünkü Bâdîs, ondan hiçbir şeyini saklamazdı.<sup>67</sup> Bâdîs b. Habbûs'un yaşlanmasıyla, bütün devlet işlerini Yahudi vezir Yûsuf b. İsmâil üstlenmişti. Ancak Yûsuf'un Yahudilere ayrıcalık tanınması, Gırnata'da yaşayan Müslüman halk arasında tepkilere yol açmıştır. Bâdîs b. Habbûs'un oğlu Bulukkîn'in zehirlenmesi olayında, vezir Yûsuf b. İsmâil, bağımsız bir Yahudi emirliği kurma amacıyla Gırnata'yı Meriye emiri İbn Sumâdîh'e teslim etme planı yapmakla suçlanmıştı.<sup>68</sup> Sonuç olarak, Yahudiler Gırnata'ya yakın bazı kaleleri İbn Sumâdîh'e teslim edince Gırnata'da büyük bir isyan patlak verdi. Sosyal ve siyasi bir gerginliğin yaşandığı Gırnata'da Yûsuf b. İsmâil'in de aralarında bulunduğu üç binden fazla Yahudi hayatını kaybetmiştir.<sup>69</sup>

İbn Hazm, Yûsuf b. İsmâil'in İslâm aleyhindeki iddialarını şu şekilde değerlendirmiştir:

<sup>61</sup> Fatih Yahya Ayaz, "Vezir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/79-82.

<sup>62</sup> Eldar Hasanov, "İbn Nağrile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2/595.

<sup>63</sup> İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 1/412.

<sup>64</sup> Bulukkîn, *Kitâbu't-Tıbyân*, 69.

<sup>65</sup> Meryem KâsımTavîl, *Memleketü Gırnâta fi ahdi Benî Zirî'l-Berberî*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1994),150.

<sup>66</sup> İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 3/264.

<sup>67</sup> İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/265; Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/440.

<sup>68</sup> Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, 1/434.

<sup>69</sup> İbn Bessâm, *ez-Zahîre*, 1/766; İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, 3/266, 275; Bulukkîn, *Kitâbu't-Tıbyân*, 70.

*“Bilinmelidir ki, Allah bize ve size, O’na yaklaştıracak ve O’na yönelecek adımları öğretmiştir. Yahudiler, milletler arasında en iftiracı ve en kolay yalan söyleyen kimselerdir. Hayatım boyunca onlardan doğru söyleyen birini göremedim. Bu gerçeği öğrendiğimde ise hayret içinde kaldım. Zira onlar, kısıtlı zekâları ve kifayetsiz akıllarıyla, meleklerin kulların ibadetlerini tahsis etmekte sadece İbranice bildikleri yanılışına kapılmışlardır. Meleklerin Arapça bilmemeleri ve yalnızca İbranice konuşmaları düşüncesi tamamen yalandır; bu durum, onların cehaletini anlatmak için yeterli bir örnektir. Tümü cahildirler.”<sup>70</sup>*

Lisanü-d-dîn İbnü'l-Hatîb de şiirinde Yahudiler hakkında şunları söyler;

*Her hikmette ve hikmetin anılmasında,  
Derin bir anlam ve işaret bulunur.  
Bu, bir tür içsel anlayış ve yönlendirme içerir.  
Görüldüğü bağlamda kutsal kabul edilir,  
Kaybolan ışıkların ötesinden gelir.  
Yahudiler, bu anlamı somutlaştırır,  
Hıristiyanlar ise onu teslis ederler.<sup>71</sup>*

Yine Lisanü-d-dîn İbnü'l-Hatîb, Yahudileri eleştirerek şunları ifade eder: *“Yahudiler, Allah’ın lanetini en çok hak eden, küfre en çok eğilim gösteren, ahmak ve zalim bir topluluktur.”<sup>72</sup>* Ebû Amr Ahmed b. Abdülmelik b. Şehid, bir hasmını değerlendirirken onu şu şekilde tanımlar: *“Haramı helal kılan ve kötülük ile günahlara bulaşan İsrailoğullarından biri gibidir.”<sup>73</sup>* Mülûkü't-tavâif dönemi Gırnata’sının son emiri Abdullah b. Bulukkîn ise Yahudiler hakkında şunları söyler: *“Onların tutum ve davranışları cimrilik, temiz olmama, fesatlık, düzenbazlık ve aldatıcılıklarını ortaya koyar.”<sup>74</sup>* Sadece kötülük yapmaktan başka bir şey düşünmeyen düşman, açık ihanetiyle imajını zayıflatır. Yahudiler, bütün fesat, hile, kandırma ve aldatıcı oyunları ile tanınırlar. Allah, onlara güç ve kuvvet vermemiştir. Onlar, göz boyama, aldatma, kötülük ve hırsızlık dışında bir şey bilmezler.<sup>75</sup> Yine Abdullah b. Bulukkîn, Yahudiler hakkında şunları ifade eder: *“O domuz vezir - Allah’ın laneti üzerine olsun - kadınların haddi aşmalarını istedi, sultanın çocuklarından eğittiği kişilerin başa geçmesini arzuladı. en-Nâye ise daha yüksek bir makama yükselmek istedi. Ancak kaçacak bir yer bulamayarak canını kurtarmak adına bilge kişilere danıştı. Danışmanlar ona, “Kendi canını kurtarmaya odaklan, mal varlığını sevdiğin bir yere gönder, orada zengin ve güvende yaşa” dediler. en-Nâye, “Bütün malımı vezir aldı” dedi.<sup>76</sup>*

### **Sonuç**

Bâdîs b. Habbûs, Mülûkü't-tavâif döneminin önemli liderlerinden biri olarak tarihte yer edinmiştir. Etkileyici kişilikleriyle öne çıkan Bâdîs, Gırnata Emirliği’ni yönetmiş ve döneminde şehrin gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Bâdîs b. Habbûs'un emirliği döneminde Gırnata şehri, sağlam surlarla çevrilmiş ve büyük gelişmelere tanık olmuştur. Kendisi ve oğlu Mâksen'in liderliğindeki İşbîliye Arapları ile Bâdîs'in rakibi Gırnata Berberîleri arasında gerilimler yaşanmıştır.

<sup>70</sup> Ebu Muhammed Ali b. Muhamme İbn Hazm, *er-Red alâ İbn Nağrile el-Yahudiyye ve Resâilü Uhra Li İbn Hazm*, thk. Hasan Abbas, (Kahire: el-Mektebetü Dâru'l-'Urûbe, 1960) 64-65; Sinan İlhan, “Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler” *İstem*, 7/14, (Aralık 2009): 249.

<sup>71</sup> Muhammed Miftah, *Divan Lisanü'd-din İbnü'l-Hatîb*, (Dârulbeyda: Dâru's-sekafe, 1989), 1/386; İlhan, “Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler”, 250.

<sup>72</sup> Lisanüddin İbnü'l Hatîb, *Nüfâzatü'l-cirâb fi 'ulâleti'l-igtirâb*, thk. Ahmed Muhtar el-Abbâdî, (Kahire: Daru'l-Kütibi'l-Arabî 1968), 307.

<sup>73</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tbyân*, 70.

<sup>74</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tbyân*, 70.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *er-Red alâ İbn Nağrile*, 45-46; İlhan, “Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler”, 250.

<sup>76</sup> Bulukkin, *Kitâbu't-tbyân*, 50.

Bu çatışma ortamı, Müslümanlar arasındaki bölünmeleri artırmıştır. Özellikle Bâdîs'in politikaları ve Berberîlere yönelik tutumu, çatışmaların derinleşmesine neden olmuştur.

Bâdîs b. Habbûs, Gırnata Emirliği'ni yönettiği dönemde şehre yepyeni bir kimlik kazandırmıştır. Saraylar, binalar ve su kanalları inşa ederek şehrin imarına ve genişlemesine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu sayede Gırnata, Mülûkû't-tavâif döneminin en önemli şehirlerinden biri haline gelmiştir. Bâdîs'in imar faaliyetleri arasında, şehrin en yüksek noktasına inşa edilen ve "horoz kümesi" adı verilen Beyyâzin Sarayı da yer almaktaydı. Bu görkemli saray, dönemin en önemli mimari eserlerinden biri olarak kabul edilmekteydi.

Bâdîs b. Habbûs'un döneminde, Mâleka şehri genişletilmiş ve Endülüs'ün en büyük kasabalarından biri haline getirilmiştir. Bâdîs, inşa ettiği saraylar, düzenlediği şehirler ve yaptırdığı su kanallarıyla bölgede önemli bir etki bırakmıştır. Ancak Bâdîs'in Endülüs'te yaşayan Berberîlerle olan ilişkileri sorunluydu. Bu durum zaman zaman gerilimlere ve çatışmalara yol açmıştır. Bu çatışmalar bölgesel istikrarsızlığa neden olmuş ve toplumsal sorunları beraberinde getirmiştir.

Bâdîs b. Habbûs'un ölümüyle birlikte Gırnata'daki parlak dönem sona ermiştir. Geride bıraktığı miras, hem Gırnata'nın fizikî yapısında hem de toplumsal dokusunda kalıcı etkiler bırakmıştır. Onun hükmü altındaki Gırnata, zengin kültürel ve mimari mirasıyla tanınan bir şehir haline gelmiştir.

## Kaynakça | References

- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs Zîrîleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/462-463, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Vezir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43/79-82, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ-Ömer Enis et-Tabbâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1983.
- Bulukkîn, Abdullah b. *Kitâbu't-Tıbyân anî'l-hâdiseti'l-kâineti bi-devleti Zîrî fî Gırnata*. Thk. Levi Evaristo Provençal, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd diniyye, 2006.
- ERBİL, Kadir. "Her Yönüyle Meriye Beyliği", *İlahiyat Araştırmaları*. İzmir: Duvar Yayınları, 2022.
- Hamevî, Ebu Abdullah Şihâbüddin Yâkut b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1957.
- Hasanov, Eldar. "İbn Nağrîle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/595, Ankara: TDV Yayınları. 2020.
- Himyerî, Muhammed b. Abdülmünî'm. *er-Ravdu'l-Mi'târ fî haberi'l-aktâr*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti (fî târîhi 'ulemâ'i)l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Muhammed Beşşâr Avvâd, Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2008.
- İbn Abdilhakem, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh. *Futûhu Mısır ve Ahbâruhâ*. thk. Charles Torrey, Leiden: Brill Yayınevi, 1920.
- İbn Bessâm, Ebû'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî. *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru's-sakâfe, 1997.
- İbn Beşküvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik b. Mes'ûd b. Mûsâ. *Kitâbü's-Şıla fî târîhi e'immeti'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Lübnânî, 1989.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âsarâhüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Muhammed. *er-Red alâ İbn Nağrîle el-Yahudiyye ve Resâilü Uhra Li İbn Hazm*. thk. Hasan Abbas, Kahire: el-Mektebetü Dâru'l-'Urûbe, 1960.
- İbn İzârî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Merrâküşî. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. Beşşâr Avvâd Mağruf, Muhammed Beşşâr Avvâd, Tunus: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2013.
- İlhan, Sinan. "Fetihten Murâbitlar Dönemine Kadar (711-1091) Endülüs Sosyal Hayatında Yahudiler" *İstem*, 14, (Aralık 2009), 239-259.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Düvelü't-tavâif*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- İnân, Muhammed Abdullah. *el-Âşârü'l-Endelüsiyyetü'l-bâkıye fî İsbânyâ ve'l-Burtugâl*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- İşbîlî, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed b. Ubeydillâh b. Hâkân b. Abdillâh el-Kaysî. *Qalâ'idü'l-İkyân fî mehâsini'r-rü'esâ ve'l-kuğât ve'l-küttâb ve'l-a'yân*. thk. Hüseyin Yusuf Harbûş, Amman: Mektebetü'l-menâr, 1989.
- Lisanüddîn İbnü'l Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *Nüfâzatü'l-cirâb fî 'ulâleti'l-İğtirâb*. thk. Ahmed Muhtar el-Abbâdî, Kahire: Daru'l-Küttibi'l-Arabî 1968.
- Lisanüddîn İbnü'l Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *A'mâlü'l-a'lâm fî men büyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. thk. E. Lévi Provençal, Beyrut: Dâru'l-mekşûf, 1956.

- Lisânüddîn İbn Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fî ahbâri Gırnata* I-IV. thk. Yusuf Ali Tavîl, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Makkârî et-Tilimsânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelüsî'r-raţîb ve zıkrü vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Ĥaţîb*. thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru's-sâdır, 1388/1968.
- Menduiña, Claudio Sánchez-Albornoz y. *La España Musulmana Según los Autores İslâmitas y Cristianos Medievales*. Madrid: El Ateneo, 1946.
- Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî. *el-Mu'cib fî telhîşi ahbâri'l-Mağrib*. thk. Muhammed Saîd el-Arabân, Muhamme el-Arabî el-Alemî, Kahire: Matbaatü'l-istikâmet, 1949.
- Miftah, Muhammed. *Divan Lisanü'd-din İbnü'l-Hatîb*, Dârulbeyda: Dâru's-sekafe, 1989.
- Müellif Meçhûl. *Zıkrü bilâdi'l-Endelüs*. thk. Luis Molina, Madrid: yy. 1983.
- Ömer, Buhârî ve Habîb Sabân. "İmâretü Gırnata alâ ahdi Bâdis b. Habbûs", *e'l-Mecelletü'l-Cezâiriyye li'l-mahtûtât*, 17/2, (Temmuz 2021), Cezâir, 440-462.
- Özaydın, Abdülkerim. "Bâdis b. Habbûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/419-420. İstanbul. TDV Yayınları, 1991.
- Özdemir, Mehmet. Ed. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti, Endülüs IV*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Özdemir, Mehmet. "Sanhâce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/105-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdemir, Mehmet. "Gırnata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/51-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Provençal, Evaristo Lévi. "İspanya Zîrîleri". *İslâm Ansiklopedisi*. 13/576-577. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Sâlim, Seyyid Abdülaziz. *Târihu Fî Târîh ve hadarati'l-İslâm fî'l-Endelüs*. İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-câmia, 1985.
- Schmitz, M. "Bâdis b. Habbûs". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 2/193, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Tavîl, Meryem Kâsım. *Memleketü Gırnâta fî Ahdi Benî Zîrî'l-Berberî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- Ubûdî, Câsim. "Mu'tazıd-Billâh el-Abbâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 131/385. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

**FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 113-123

**Bir Söz, Bir Sembol ve Bir Yemek: Ahit**  
A Promise, A Symbol and A Meal: Covenant

**Mehmet Mustafa ERKAL**

Dr, Bağımsız Araştırmacı  
PhD, Independent Researcher

[mferkal40@gmail.com](mailto:mferkal40@gmail.com) [orcid.org/0000-0003-1636-2463](https://orcid.org/0000-0003-1636-2463)

**Adem ÇETİN**

Öğretim Görevlisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı  
Lecturer, Ankara University Faculty of Divinity, Department of History of Turkish Islamic Arts

Ankara / Türkiye

[ademcetin06@hotmail.com](mailto:ademcetin06@hotmail.com) [orcid.org/0000-0001-9705-9823](https://orcid.org/0000-0001-9705-9823)

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mart/March 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

**Atıf / Cite as**

Erkal, Mehmet Mustafa – Çetin, Adem. "Bir Söz, Bir Sembol ve Bir Yemek: Ahit". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 113-123.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1453084>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Mustafa Erkal – Adem Çetin).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).



### **A Promise, A Symbol and A Meal: Covenant**

**Abstract:** Covenant, as a word, is basically understood as a contract, an agreement. The concept of covenant, used in Judaism to express the relationship between God and the people of Israel, has come to define the relationship between God and all human beings in Christianity. Jews, who see themselves as a special community chosen by God, are directly related to the concept of covenant in terms of their unique religious characteristics such as temple, chosenness and holy land. For Christianity, on the other hand, the covenant is understood as taking away this special characteristic of the Jews, which they regarded as unique to themselves, and giving it to all humanity through the hand of God's son Jesus. Since the concept of covenant has a special importance for Judaism and Christianity, a separate theology of covenant has been established in these religions. So much so that the holy book of Judaism is called the Old Testament and the holy book of Christianity is called the New Testament. In this article, the concept of covenant, which is a fundamental factor in Jewish and Christian religious history and belief system, is discussed with its physical conditions. The concept of covenant has been evaluated only in the context of the Torah and the Bible. Since a theology of covenant has not been directly developed in relation to the Holy Qur'an, it has been excluded. In this study, the historical-comparative method, which is one of the basic methods of the history of religions, was used in order to explain the physical conditions related to the concept of covenant, on which a theology was established by Jews and Christians throughout history. When the covenants analyzed within the scope of the Torah and the Bible are evaluated, it is seen that the covenants made between individuals or between God and humanity have common elements. In this article, eight covenants revealing physical conditions were evaluated. An example of a covenant between people is the covenant between Jacob and his father-in-law Laban. For the covenants between God and humans, the covenants made with Noah, Abraham, Moses, David, Solomon, Josiah and Jesus were evaluated. The covenants made with Noah and Jesus are universal in nature, encompassing all of humanity. The covenants with Abraham, Moses, David, Solomon and Josiah are restricted to the Jews. Sometimes natural formations were chosen as symbols for the covenants and sometimes man-made structures were used. In the covenants with Noah and Solomon, natural beings such as rainbows and clouds were symbolized. The covenant with Abraham symbolized circumcision, the covenant with Moses symbolized the altar, the covenant with David symbolized the temple, the covenant with Josiah symbolized the graveyard, and the covenant between Laban and Jacob symbolized the stone heap. There is also a kind of blood symbolism in the covenants with Noah, Moses and Jesus. In some of the covenants, elements such as erecting monuments, piling stones, and building altars were also analyzed from an architectural and artistic point of view. Eating after the covenants was sometimes presented as an individual banquet, sometimes as a collective feast, sometimes as a treat, and sometimes as a gift to humanity. While the covenants discussed in the article include a mutual promise or a pledge, it was observed that some covenants were tied to certain conditions and some covenants were made unconditionally. Covenant symbolism was evaluated as a very human phenomenon. It is a frequently encountered situation in the history of religions that beliefs have transhistorical aspects. Certain elements were found in the covenants made in almost all of the historical process. The fact that the agreements made by ancient civilizations are seen in holy books can be considered as a production of the common mind when compared to the physical elements of agreements made in daily life. The embodiment of promises given as a sign of loyalty or commitment with symbols was considered a human need. The use of the meanings created by symbols in the human mind as a substitute for a transitory or forgettable act such as a promise has perhaps been taken to mean that the human mind can be more permanent when it materializes things. Considering the covenants in the holy books in this context, it has been evaluated that a divine idea can perpetuate its existence by materializing in the human mind. In this article, it is concluded that at the end of the covenants, a promise is made, a symbol or a sign for the covenant is placed, the covenant is transformed from abstract to concrete, and a meal is eaten to register the covenant.

**Keywords:** History of Religions, Covenant, Covenant in the Torah, Covenant in the Bible, Covenant Symbol.

### **Bir Söz, Bir Sembol ve Bir Yemek: Ahit**

**Öz:** Ahit, kelime anlamı olarak temelde sözleşme, antlaşma şeklinde anlaşılmaktadır. Yahudilikte Tanrı ile İsrail halkı arasındaki ilişkinin ifade edilmesi için kullanılan ahit kavramı Hıristiyanlıkta Tanrı ile tüm insanlar arasındaki ilişkiyi tanımlamıştır. Kendilerini Tanrı tarafından seçilmiş özel bir topluluk olarak gören Yahudilerin, dinsel anlamda tapınak, seçilmişlik ve kutsal toprak gibi kendilerine has özellikleri ahit kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Hıristiyanlık açısından ise ahit, Yahudilerin kendilerine has gördükleri bu seçilmişlik özelliğinin onlardan Tanrı'nın oğlu İsa eliyle alınıp tüm insanlığa vermek şeklinde anlaşılmıştır. Ahit kavramı Yahudilik ve Hıristiyanlık için özel bir öneme sahip olduğundan bu dinlerde müstakil bir ahit teolojisi oluşturulmuştur. Öyle ki Yahudiliğin kutsal kitabı için Eski Ahit, Hıristiyanlığın kutsal kitabı için Yeni Ahit adlandırması yapılmıştır. Bu makalede Yahudi ve Hıristiyan din tarihinde ve inanç sisteminde temel bir faktör olan ahit kavramı fiziksel şartlarıyla ele alınmıştır. Ahit kavramı yalnızca Tevrat ve Kitab-ı Mukaddes bağlamında değerlendirilmiştir. Kur'an-ı Kerim ile ilgili doğrudan doğruya bir ahit teolojisi geliştirilmediği için kapsam dışı tutulmuştur. Tarih boyunca Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından üzerinde bir teoloji kurulan ahit kavramına ilişkin fiziksel şartların açıklanması amacıyla yapılan çalışmada dinler tarihinin temel yöntemlerinden biri olan tarihi-karşılaştırma metodu kullanılmıştır. Tevrat ve Kitab-ı Mukaddes kapsamında incelenen ahitler değerlendirildiğinde, kişiler arasında ya da Tanrı ile insanlık arasında yapılan ahitlerin ortak öğeler bulundurduğu görülmüştür. Makalede fiziksel şartları ortaya koyan sekiz ahit değerlendirilmiştir. İnsanlar arasında yapılan ahite örnek olarak Yakup ve kayınpederi Lavan arasında yapılan ahit ele alınmıştır. Tanrı ile insanlar arasında yapılan ahitler için ise Nuh, İbrahim, Musa, Davut, Süleyman, Yoşiya ve İsa ile yapılan ahitler değerlendirilmiştir. Nuh ve İsa ile yapılan ahitler bütün insanlığı kapsayacak şekilde evrensel niteliklidir. İbrahim, Musa, Davut, Süleyman ve Yoşiya ile yapılan ahitler yalnızca Yahudilerle sınırlandırılmıştır. Ahitlere sembol olarak bazen doğal oluşumlar seçilmiş bazen de insan eliyle yapılan yapılar kullanılmıştır. Nuh ve Süleyman ile yapılan ahitlerde gökkuşağı ve bulut gibi doğal varlıklar sembolleştirilmiştir. İbrahim ile yapılan ahitte sünnet, Musa ile yapılan ahitte sunak, Davut ile yapılan ahitte tapınak, Yoşiya ile yapılan ahitte mezarlık, Lavan ve Yakup arasında yapılan ahitte taş yığma sembolleri kullanılmıştır. Ayrıca Nuh, Musa ve İsa ile yapılan ahitlerde bir çeşit kan sembolizmi görülmüştür. Yapılan ahitlerden bazılarında var olan anıt dikme, taş yığma, sunak kurma gibi unsurlar mimari ve sanatsal açıdan da incelenmiştir. Ahitlerden sonra yemek yenilmesi ise bazen müstakil bir ziyafet bazen toplu bir şölen bazen bir ikram bazen de insanlığa bir armağan şeklinde sunulmuştur. Makalede ele alınan ahitler karşılıklı söz verme veya bir vaat içerirken bazı ahitlerin belirli koşullara bağlanmış olduğu bazı ahitlerin ise koşulsuz şekilde yapıldığı izlenmiştir. Ahit sembolizmi oldukça insani bir olgu olarak değerlendirilmiştir. İnançların tarih aşan yönleri olduğu dinler tarihinde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Tarihsel sürecin neredeyse tamamında yapılan ahitlerde belirli unsurlara rastlanılmıştır. Eski medeniyetlerini yaptıkları anlaşmaların kutsal kitaplarda görülmesi, günlük hayatta yapılan anlaşmaların fiziksel unsurlarıyla mukayese edildiğinde ortak aklın bir üretimi olarak düşünülebilir. Bir sadakat ya da bağlılık alameti olarak verilen sözlerin sembollerle cisimleştirilmesi, insani bir ihtiyaç olarak değerlendirilmiştir. Sembollerin insan zihninde oluşturduğu anlamların söz gibi gelip geçici ya da unutulabilir mahiyette olan bir eylemin yerine kullanılması belki de insan zihninin bir şeyleri cisimleştirdiğinde daha kalıcı olabileceği şeklinde ele alınmıştır. Kutsal kitaplarda geçen ahitlerin bu bağlamda düşünülmesi, tanrısal bir fikrin insan aklında tecessüm ederek varlığını sürekli hale getirebileceği şeklinde değerlendirilmiştir. Bu makalede yapılan ahitlerin sonunda bir söz verildiği, ahit için bir sembol ya da nişane konularak ahdin soyuttan somut hale getirildiği ve ahdi tescil etmek üzere yemek yenildiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Ahit, *Tevrat'ta* Ahit, *Kitab-ı Mukaddes'te* Ahit, Ahit Sembolü.

## Giriş

Ahit kelimesi, Arapça *ahd* kökünde Türkçeye geçmiştir. Türk Dil Kurumu'na göre, "kendi kendine söz vererek bir işi üzerine alma", "antlaşma" ve "çağ" anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Kâmûs-ı Türkî'de *ahd* kelimesi için "bir işi üstüne alıp söz verme, deruhte, taahhüd, Cenab-ı Hakk'a karşı olunan taahhüd, and, kasem, sözleşme, mukavele, peymân, misâk, muahede, zaman, devir" anlamları verilmektedir.<sup>2</sup> Yahudi geleneğe İsrail halkı ile Tanrı arasında yapılan sözleşmeyi ifade eden ahit,<sup>3</sup> kavramsal olarak Ahd-i Atik'in İbranca nüshasında *berit*, Yunanca nüshasında *diatheke* şeklinde ve *sözleşme*, *ittifak*, *antlaşma* anlamlarında kullanılmaktadır. Ahd-i Cedid'de ise hulûl eden İsa, Tanrı sıfatıyla bütün insanlığı kapsayacak yeni bir antlaşma yapmaktadır.<sup>4</sup> Bu makalede Yahudi, Hıristiyan ve İslam'ın kutsal kitaplarında büyük bir hacme sahip hatta Yahudi ve Hıristiyan teolojisini etkileyen ahit kavramı tarihi-karşılaştırma yöntemi kullanılarak incelenmeye çalışılmıştır.

Ahit kavramı Yahudi ve Hıristiyan teolojisinde geniş bir yer işgal eder. Yahudi kutsal kitabı için *Eski Ahit*, Hıristiyan kutsal kitabı için *Yeni Ahit* terimleri kullanılır. Ahit kavramı üzerine her iki dine mensup teologlar derinlemesine çalışmalar yapmışsa da İslam dini araştırmacılarının Kuran'daki ahit kavramı ile ilgili araştırmaları bir ahit teolojisi oluşturacak boyuta ulaşmamıştır.<sup>5</sup> Toshihiko İzutsu ahit kavramını kitabında bulunan *vefa* başlığı altında incelemiştir. O, ahit kavramını Arap kavmiyetçiliğinin kan bağı sebebiyle birbirlerine karşı vefalı adanışı şeklinde açıklamıştır.<sup>6</sup> Jeffery Kur'an'da antlaşma ile ilgili *misak* ve *ahit* şeklinde iki terim kullanıldığını ifade etmiştir. Bunlardan misakı daha ziyade seküler bir anlamda açıklarken, ahit kavramının sekülerle birlikte ilahi antlaşmalar içinde kullanıldığını beyan etmiştir.<sup>7</sup> Wansbrough, ahit kelimesinin Kur'an'daki kavramını doğrudan bir ilahi antlaşma olarak tanımlamıştır. Ancak ahit ve misak kelimelerinin çekimlerine göre kimi zaman birbirinin yerine veya Tanrı tarafından yapılan ahdi ifade etmek için kullanıldığını beyan etmiştir.<sup>8</sup>

Bu makalede ahit kavramı, *Tevrat* ve *Kitab-ı Mukaddes* verilerine göre fiziksel koşulları açısından ele alınacaktır. Bir ahdin gerçekleşmesi için gerekli olan şartlar örnekleriyle beraber incelenecektir. Genel olarak Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarında ahitle ilgili anlatılar incelendiğinde; ahdin bazen insanlar arasında yapılırken bazen Tanrı ile bir kişi arasında, bazen de Tanrı ile bir grup arasında yapıldığı görülür. İnsanlar arasında yapılan ahdin örnekleri ile Tanrı'nın taraf olduğu ahdin örnekleri şekil itibarıyla birbirine benzerlik gösterir. İlk olarak insanlar arasında yapılan ahitlerden birisine Yakup ile kayınpederi Lavan arasında yapılan ahit örnek gösterilebilir.

### 1. Lavan ile Yakup Arasındaki Ahit

Yaratılış'ta yer alan ifadeye göre Lavan,<sup>9</sup> Yakup'a çok eziyet eder. Yakup yanından ayrılmak istediğinde hakkını talep eder. Tanrı'nın yardımıyla çok büyük bir sürü Yakup'un olur. Ancak Yakup oradan ayrılacağını Lavan'a haber vermez ve Lavan koyunları kırmaya gittiğinde Rahel babasının putunu<sup>10</sup> çalar. Gittiklerinin

<sup>1</sup> *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, "Ahit" (Erişim 14 Temmuz 2023).

<sup>2</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, ed. Raşit Günöğü vd. (İstanbul: İdeal Kültür&Yayınılık, 2017), "Ahd", 742.

<sup>3</sup> Durmuş Arık, *Kavram Atlası Dinler Tarihi I* (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 39.

<sup>4</sup> Abdurrahman Küçük, "Ahit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/532-533.

<sup>5</sup> Joseph E.B. Lumbard, "Covenant and Covenants in the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 17/2 (Haziran 2015), 1.

<sup>6</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 126-127.

<sup>7</sup> Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture* (New York: Russell F. Moore Company Incorporated, 1952), 31-33.

<sup>8</sup> John E. Wansbrough - Andrew Rippin, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004), 8-9.

<sup>9</sup> Lavan, Nahor'un torunu, Bethuel'in oğlu, Yakup'un karıları Rahel ve Lea'nın babasıdır. bk. Herbert Lockyer, *All The Men of The Bible: A Portrait Gallery and Reference Library of More Than 3000 Biblical Characters* (Grand Rapids, Mich.: Lamplighter Books, 1958), 215.

<sup>10</sup> Put yerine Bereşit'te tılsım ifadesi kullanılmaktadır. Tılsımı ise çeşitli öngörülerde kullanılan insan şeklindeki heykelcikler olarak açıklar ve tam olarak put sayılmayacaklarını belirtir. Rahel'in bunları çalma amacının ise bazılarının göre babasının bunlara tapınımını engellemek bazılarının göre de bu tılsımları kullanarak kaçtıkları yerin Lavan tarafından bulunmasını önlemek olduğu söylenir. Vayetse 236-239 Moşe Farsi (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara =: [Torah] = Tora* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2002).

üçüncü günü Lavan'a Yakup'un ailesi ile kaçtığı haberi verilir. Lavan, yakınlarıyla beraber Yakup'un peşine düşer ve yedinci gün Yakup'u yakalar. O gece düşünce Tanrı girer ve Yakup'a iyi ya da kötü bir şey söylememesini buyurur. Lavan, Yakup'un bulunduğu yere çadırını kurar ve ona neden habersizce kaçtığını, kızlarını savaş esiri gibi götürdüğünü, kendisini aldattığını sorar. Eğer haber verseydi Yakup'u ve ailesini şenlikle, güzellikle uğurlayacağını; kızları ve torunlarıyla vedalaşıp ayrılacağını söyler. Gece vakti düşünce Tanrı'yı gördüğünü ve onun kendisine söylediklerini iletir. Dahası Lavan, Yakup'un baba ocağını çok özlediğinden ayrılmasını bile anlayışla karşılar. Ancak ilahlarını neden çaldığını sorar. Yakup, korktuğu için habersiz ayrıldığını belirtir. Putları Rahel'in çaldığından habersiz şeklide, herkesin gözü önünde arama yapılmasını ve kimde bulunursa orada öldürülmesini talep eder. Lavan tüm çadırları tek tek arar. Putları deve semerinde gizleyen Rahel, semerin üzerine de kendisi oturur ve onların bulunmasını engeller. Arama bitince artık Yakup, yılların hıncını çıkarmak için Lavan'a çıkarılır. Kızları için on dört, sürüsü için altı yılını verdiğini, çobanlığı döneminde sürüye hiçbir zarar vermediğini buna rağmen vahşi hayvanların verdiği zararın ve çalınan hayvanların kendisinden tazmin edildiğini, gece gündüz Lavan için hizmet etmesine rağmen ayrılmak istediğinde alacağını on kere değiştirildiğini, eğer İbrahim'in ve İshak'ın Tanrısı ondan yana olmasa eli boş gönderileceğini belirterek şikayetlerini sıralar. Lavan, Yakup'un karılarının kendi kızları, çocuklarının ise torunları olduğunu, sürünün kendi sürüsü olduğunu belirtip antlaşma talep eder. Yakup bir taş alıp anıt olarak dikerken yakınları da taş toplayıp bir yere yığar. Lavan taş yığınının Yegar-Sahaduta, Yakup Galet adını verir. Her ikisi de *tanıklığın yığını* anlamına gelir. Taş yığınları dikildikten sonra Lavan, birbirlerine uzak oldukları zaman arada Rab gözcülük etsin, kızlarına kötü davranır ya da başkası ile evlenirse Tanrı tanık olsun diyerek yığın ve anıtı da tanık gösterir. Ardından taş yığını ve anıtı göstererek bu sınırı geçip Yakup'a kötülük etmeyeceğini, Yakup'un da aynı sınırı geçip Lavan'a kötülük etmeyeceğini, ahdi çiğneyen için ise İbrahim'in, Nahor'un ve babalarının Tanrısı'nın aralarında yargıç olacağını söyler. Yakup ise babası İshak'ın tanrısının adına and içer. Sonra dağda kurban kesip yakınlarıyla beraber yemek yerler.<sup>11</sup> Lavan'ın şahit olarak Tanrı'nın yanında taş yığınlarını göstermesi *Kitab-ı Mukaddes*'te geçerken *Tevrat*'ta böyle bir ifade bulunmamaktadır.<sup>12</sup> Anıt, önemli bir olayın veya dönemin önemli kişilerinin gelecek nesillere aktarılması, tanıtılması adına yapılan-inşa edilen göz alıcı, büyük yapılardır. Bir heykel, bir mezar veya daha büyük mimari eserler anıt olarak inşa edilebilir. Bununla beraber devletler veya kişiler arasında yapılan ahitlerin temsili olarak da anıtların dikildiği bilinmektedir.<sup>13</sup> Taş yığma özellikle anıtsal mezar geleneğinin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Dünyanın farklı coğrafyalarında birçok farklı taş yığma mezar bulunmuş ve hala da bulunmaya devam etmektedir. Yakup ile Lavan arasında yapılan ahitte hem anıt hem de taş yığma kültürü görünmektedir. Anıt dikmenin ahit geleneğiyle, taş yığmanın ise bozulacak bir ahdin muhtemel sonuçlarıyla alakalı olabileceği değerlendirilmektedir.

Yakup ile Lavan arasında yapılan bu ahdin üç unsuru bulunmaktadır. Birinci unsur Yakup tarafından dikilen anıt ve Lavan tarafından toplanan taş yığınlarıdır. İkinci unsur karşılıklı şeklide verilen sözlerdir. Üçüncü ve son unsur ise hep beraber yenilen yemektir.

Tanrı ile insanlar arasında yapılan anlaşmalar *Tevrat*'ta ve *Kitab-ı Mukaddes*'te sıkça görülür. Bu anlaşmalar kimi zaman karşılıklı sözlerle kimi zaman ise Tanrı'nın vaatleri şeklinde ortaya çıkar.

## 2. Tanrı'nın Nuh ile Yaptığı Ahit

İnsanların yeryüzünde çoğalmasıyla birlikte yaptıkları kötülükler de aynı seviyede artar. İnsanlar tarafından sürekli kötülüğün düşünülüp yapılması, Tanrı'nın yüreğinin sızlayıp onları yarattığına pişman olmasına sebep olur. Tanrı, tüm canlılığı yeryüzünden silip atmaya üzere bir tufan gönderme kararı alır. Çağdaşları arasında iyi bir insan olan ve Tanrı'nın yolunda yürüyen Nuh, Tanrı'nın lütfuna mazhar olur. Ham, Sam ve Yafet adlı üç oğlu bulunan Nuh'a Tanrı, yeryüzünün zorbalıklarla dolduğu ve düzenin bozulduğunu, bundan dolayı yeryüzündeki canlıları yok etmek için bir tufan göndereceğini bildirir. *Tevrat*'a

<sup>11</sup> Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil) -Yeni Çeviri- (Seoul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Yar. 31:22-55.

<sup>12</sup> Rabbi Zer Farber, "Laban and Jacob's Covenant at Gal-Ed", *The Torah* (2014).

<sup>13</sup> "Fasillar Anıtı", *T.C. Konya Valiliği*, ts.

göre Tanrı, Nuh'un tufandan korunması için yapılacak geminin mühendislik bilgilerini verip ona göre yapmasını emreder. Temiz hayvanlardan yedişer, temiz olmayan hayvanlardan ise erkek ve dişi olmak kaidesiyle iki tanesini gemiye almasını ve bu hayvanlar ile ailesi için gemiye yiyecek depolamasını söyler. Nuh, ailesi ve canlı türleriyle birlikte gemiye bindikten sonra tufan kopar. Sular kabarır, yeryüzü tamamıyla sular altında kalır. Gemide bulunanlar hariç olmak üzere bütün canlı türleri yok olur. Yüz elli gün süren tufandan sonra gemi Ararat Dağlarının üzerinde karaya oturur. Sular çekilip toprak kuruduktan sonra Nuh gemiden iner ve temiz hayvanlardan Tanrı'ya yakmalık sunu sunar. Güzel kokuyu alan Tanrı hoşnut olur ve bir daha toprağı insanlar yüzünden lanetlemeyeceğini, bütün canlıları yok etmeyeceğini bildirir. Tanrı, Nuh ve oğullarını kutsayarak onlarla bir ahit yapar. Ancak bu ahit yalnızca Nuh ve oğullarını değil bütün canlılık alemi kapsayan bir antlaşmadır. Hatta bu ahit Tanrı tarafından yeryüzüyle yapılır. Buna göre Tanrı yayını bulutlara yerleştirir ve ne zaman bu yay bulutların arasında görünse Tanrı yeryüzüyle yaptığı bu ahdi anımsayacak ve bir daha tufan göndermeyecektir. Ayrıca Tanrı, yeryüzündeki bütün canlılar ile denizlerdeki balıkları insanların emrine verir. Onları tıpkı yeşil bitkiler gibi yiyecek olarak insanların hizmetine sunarken kanlı et yemeyi yasak kılar.<sup>14</sup> *Tevrat*'a göre canlı bir hayvanın eti yasak kılınır.<sup>15</sup> *Eski Ahit*'te geçen ve ahdin sembolü olan yay ifadesi ise *Tevrat*'ta gökkuşağı olarak anılır.<sup>16</sup> Peter Eyland, yeşil bitkilerle beraber hayvanların etlerinin yenmesinin Tanrı tarafından serbest bırakılmasını vejetaryen çağının sona ermesi şeklinde yorumlar.<sup>17</sup> Nuh ile yapılan ahitte Tanrı tarafından bir daha yeryüzüne tufan gönderilmeyeceği, gökkuşağının bu ahdin sembolü olacağı ve bitkilerle birlikte hayvan eti yenilebileceği üç unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

### 3. Tanrı'nın İbrahim ile Yaptığı Ahit

İbrahim, ilerleyen yaşına rağmen bir çocuk sahibi olamaz. Kendisinin mirasçısı evinin uşağı olacağından dolayı Tanrı'ya hayıflanır. Tanrı, İbrahim'e bir çocuk vereceğini ve soyunun çoğalacağını, oturduğu toprakların İbrahim'e miras kalacağını bildirir. İbrahim bununla ilgili delil görmeyi talep eder. Tanrı ondan üçer yaşında bir keçi, bir düve ve bir koç ile bir kumru ve bir de güvercin yavrusu getirmesini ister. İbrahim hayvanları kesip etlerini karıştırır ancak kuşları kesmez. Güneşin batışında uykuya dalan İbrahim'e Rab seslenir ve soyunun gelecekteki yaşayacakları ile ilgili bilgiler verir. Karanlık iyice çöktüğünde et parçalarının arasından bir meşale ve dumanlı bir mangal geçer. Tanrı o gün İbrahim ile bir anlaşma yaparak Mısır ırmağından Fırat ırmağına kadar ulaşan toprakların İbrahim'in soyuna verileceğini vadeder.<sup>18</sup> Mısır ırmağının Nil Nehri olduğuna ilişkin görüşler oldukça az olmakla birlikte bunun aslında Süveyş Kanalı'nın yüz altmış beş kilometre doğusunda yer alan el-Ariş bölgesinde bulunan Şihur Irmağı olabileceğine ilişkin görüşlerin fazla olduğu dile getirilir.<sup>19</sup> İsrailoğulları için vadedilmiş toprak inancının kökeni olarak bu pasaj oldukça öneme sahiptir. Yine bu pasaja göre vadedilmiş toprak ile bir soy sözü, meşale ve dumanlı mangalla bir sembol ve akibeti belli olmayan bir et bulunmaktadır. Ancak İbrahim ile yapılan ikinci bir ahit vardır ki bu ikinci ahdin fiziksel şartlar açısından daha ön planda olduğunu söylemek mümkündür.

İbrahim'in, karısı Saray'dan çocuğu olmayınca karısı ona yatıp çocuk sahibi olması için cariyesi Hacer'i verir. İbrahim Hacer'le yatıp onu hamile bıraktıktan sonra Hacer hanımı Saray'ı küçük görmeye başlar. Saray'ın da ona eziyet etmesi neticesinde Hacer kaçır. Çölde Rab'bin meleği ile karşılaşır. Melek ona geri dönmesini ve hanımına boyun eğmesini söyler. Hacer geri dönüp hanımına boyun eğer. İbrahim'e İsmail adında bir erkek evlat verir. İbrahim doksan dokuz yaşındayken Tanrı ona görünerek kendisiyle yaptığı ahdi sürdüreceğini, İbrahim'i milletlerin babası yapacağını, soyunun sonsuza dek devam edeceğini bildirir. Ahdi devam ettirecek olan çocuğun Saray'dan doğacağını ve adının İshak konulacağını söyler. Ahdin şartı olarak ise İbrahim'in evinde var olan, başka bir soydan olmakla birlikte köle olan bütün erkeklerin,

<sup>14</sup> Yar. 6-9.

<sup>15</sup> Bereşit/Noah 53.

<sup>16</sup> Bereşit/Noah 55.

<sup>17</sup> Peter Eyland, "Early Christianity with Peter Eyland", *Peter's Christianity Pages* (2015).

<sup>18</sup> Yar. 15.

<sup>19</sup> Bereşit/Leh Leha 105.

doğumunun sekizinci gününe ulaşmış çocukların sünnet<sup>20</sup> edilerek bedensel bir sembolün vücutlarında bulunmasını emreder.<sup>21</sup> *Eski Ahit*'te ve *Tevrat*'ta hemen sonra gelen pasajda ise İbrahim'e üç konuk geldiği anlatılır. Bunlardan biri Tanrı, diğer ikisi ise meleklerdir. İbrahim hemen konuklarına yemek hazırlar. Pide, besili bir buzağı, yoğurt ve sütü misafirlerine ikram eder.<sup>22</sup> İbrahim ile yapılan ikinci ahitte bulunan fiziksel unsurlar doğrudan belirtilmiştir. Buna göre İbrahim'in soyunun kutsanacağı ahdi yapılmış, bunun sembolü olarak erkeklerin sünnet edilmesi istenmiş ve nihayetinde yemek yenilmiştir.

#### 4. Tanrı'nın Musa ile Yaptığı Ahit

İsrailoğulları Yusuf döneminde Mısır'a taşınır. Onun sağlığı döneminde müreffeh bir hayat yaşamalarına rağmen Yusuf'un ölümünden sonra Mısır'da İsrailoğulları için bir esaret dönemi başlar. Musa, İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtarır ve Mısır'dan çıkar. İsrailoğullarının çölde geçirdiği bu süre boyunca yerleşik hayata geçmediği ve hayatlarını konar göçer şekilde idame ettirdikleri söylenir. Mısır'dan çıkışın üçüncü ayında İsrailoğulları Sina Çölü'ndeyken Musa, Tanrı'nın huzuruna çıkar. Tanrı, Musa'ya sözünü dinleyip ahidine uyarlarsa İsrailoğullarını kendisinin milleti olarak seçeceğini ifade eder. On emir olarak bilinen buyruklar burada verilir. Ayrıca toplumsal hayatı düzenleyen çeşitli kurallarda Tanrı tarafından belirlenip İsrailoğullarına Musa vasıtasıyla bildirilir. Bildirilen kuralların çoğunluğu hukuksal normlardır. Tanrı'dan aldığı buyrukları halkına ileten Musa, ertesi sabah erkenden kalkıp dağın eteğine on iki sütunlu bir sunak kurar. Sunak genelde tapınaklarda bulunan, üzerinde kurbanların kesildiği ve kanın akması için bir oluğun bulunduğu alandır. Tapınakların içinde ayrı bir bölüm, tapınağın bir parçası, müstakil binalar gibi birçok farklı şekilde inşa edildiği kalıntılarında anlaşılmaktadır. Sunakların, bahsedilen ihtişamdaki uzak, basit, dörtgen biçimli yerden biraz yüksek bir kaya olarak kullanıldığı örneklerde mevcuttur. Metinde geçen sunak kurmak tabiri ilgi çekici bir cümledir. Çünkü on iki sütunlu bir sunak kurmak geceden sabaha yapılacak bir iş olamaz. Ancak farklı bir yaklaşımla sunak taşının üstünde on iki sütunu temsil eden desenler olabilir veya hareketli sunaklar kullanılarak on ikisinin bir araya getirildiği söylenebilir. Bir diğer ihtimal ise on iki sütunlu bir tapınağın içinde kurulan sunak yapısına örnek olarak verilmiş olabilir.

Her bir sütun İsrail'in on iki oymağını temsil eder. Musa, gençleri Rab'be sunulmak üzere adaklar getirmeleri için salar. Gençlerin getirdiği hayvanları boğazlayıp kanı iki kısma böler. İlk kısmını Tanrı için yaptığı sunağa dökerken ikinci kısmını bir kaba koyduktan sonra antlaşma kitabını halka okur. Okuması bittikten sonra kaptaki bulunan kanı halkın üzerine serpen Musa, bu kanın Tanrı ile yaptıkları antlaşmanın sembolü olduğunu belirtir. Musa ile İsrail halkının ileri gelenleri arasından yetmiş kişi Tanrı'yı görmek için dağa çıkar. Tanrı'yı gördükten sonra yiyip içerler.<sup>23</sup>

*Tevrat*'a göre antlaşma kitabıyla kastedilenin ne olduğuna dair birkaç görüş bulunur. Bunlardan ilki *Tora*'nın bir bölümü, diğeri *Şemot* kitabının kanunlarının gösterildiği *Mişpatim* peraşası, bir başkası *Vayikra* bölümündeki uyarılar ya da on emir olarak değerlendirilir.<sup>24</sup> Ayrıca Yahudilerin dini ve milli kimliklerini korumalarında önemli bir rol oynayan seçilmişlik fikri, ahit kavramıyla doğrudan bağlantılıdır.<sup>25</sup> Tanrı tarafından Musa aracılığıyla İsrailoğullarıyla yapılan ahitte, *seçilmiş halk* sözü, sunak ve halkın üzerine serpilmiş kan sembolizmi ve Tanrı ile görüşmeden sonra yenilen yemek, üç unsuru tamam etmiştir.

<sup>20</sup> *Tevrat*'a göre Adem sünnetli şekilde doğar. Ancak işlediği günah neticesinde cinsel organı sünnet derisi ile kaplanır. Esasen bu deri parçası fiziksel bir unsur olmaktan ziyade Adem ile kutsiyet arasındaki engel şeklinde yorumlanır. Bereşit/Leh Leha 110.

<sup>21</sup> Yar. 17.

<sup>22</sup> Yar. 18.

<sup>23</sup> Çık. 19-24.

<sup>24</sup> Şemot/Mişpatim 297.

<sup>25</sup> Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 65.

## 5. Tanrı Tarafından Davut'a Verilen Söz

Davut İsrail kralı olup Filistinlileri yenilgiye uğrattıktan sonra Baale-Yahuda'da bulunan Antlaşma Sandığı'nı<sup>26</sup> Yeruslaim'e getirmek ister.<sup>27</sup> Sandığı tüm İsrail halkıyla beraber alan Davut, büyük bir şenlik içinde şarkılar söyleyerek ve çalgılar çalarak yola çıkar. Yolda yaşananlardan korkan Davut sandığı Gatlı Ovet-Edom'un<sup>28</sup> evine bırakır. Sandık üç ay orada kalır ve Tanrı, Gatlı Ovet-Edom ile tüm ailesini kutsar. Sonrasında bunu Davut'a bildirir ve Davut sandığı almak için oraya gider. Sandığı alıp Yeruslaim'e götürür. Sandığı taşıyanlar her altı adım attığında Davut bir boğa ile bir de besili dana kurban eder. Sandık şenlik içinde Yeruslaim'e getirilir ve Davut tarafından sandık için özel olarak diktirilen çadıra yerleştirilir. Rab için yakmalık sunular ve esenlik sunuları sunulur ve Davut tarafından halk kutsanır. Ardından kadın ve erkek her bir İsrail halkına birer hurma, birer somun ve üzüm pestili verilir. İşler bitip Davut sarayına yerleşince, kendisinin sarayda Rab'bin sandığının ise bir çadırda olmasından dolayı huzursuzluk duyduğunu Peygamber Natan'a<sup>29</sup> anlatır. Rab'bin Davut'un yanında olduğunu söyleyen Natan, ona istediğini yapmasını söyler. O gece Rab, Natan'a görünerek Davut'a ahidini iletir. Buna göre Rab, Davut'un adını büyük adamların adları gibi yücelteceğini, İsrail için yurt sağlayıp onları huzura kavuşturacağını söyler. Ayrıca Davut'un soyundan birini çıkarıp krallığını güçlendireceğini ve Tanrı adına inşa edilecek olan tapınağın o kişi tarafından kurulacağını, krallığının ve soyunun sonsuza dek yaşayacağını Natan vasıtasıyla Davut'a iletir. İştiklerinden dolayı çok memnun olan Davut, Rab'be hamd ile övgüler dizer ve söz verdiği gibi soyunu sonsuza dek kutlu kılmasını niyaz eder.<sup>30</sup> Davut nasıl ki Tanrı için bir ev yapmak istemişse Tanrı da onun için bir ev (hanedanlık) yapmak ister.<sup>31</sup> Davut ile yapılan bu ahit, Yahudiler için mesih inancının temelini oluşturur. Hıristiyanlara göre, İsa'nın Davut soyundan gelecek olan *Yahudilerin Gerçek Kralı* olduğu inancını anlamlandırmak için kullanılır.<sup>32</sup>

Tanrı tarafından Davut'a iletilen ahitte bir tapınak sembolizmi, bir soyun kutsanması ahdi ve bir de İsrail halkına dağıtılan yemek bulunmaktadır. Tapınak mevcutta bulunmamasına rağmen geleceğe yönelik bir işaret olarak kabul edilebilir.

## 6. Süleyman'ın Ahdi

Rab'bin sandığı olarak bilinen Ahit Sandığı, Davut ile yapılan ahit gereği onun soyundan gelen oğlu Süleyman tarafından yaptırılan tapınağa konulur. Süleyman, tapınak inşa edildikten sonra sandığı tapınağın en kutsal yerine koymak üzere İsrail halkının ileri gelenlerini Yeruslaim'e çağırır. Bazı kahinler ve İsrail halkının ileri gelenleri sandığı çadırdan alarak tapınağa taşır. Kahinler sandığı kutsal yere koyup oradan çıktuktan sonra tapınak bir bulut ile kaplanır. Artık kahinler işlerini sürdüremez hale gelir ve Rab'bin görkemi tapınağı doldurur. Süleyman halkına hitap eder. Rab'bin emirlerini yerine getirmesi için halkını uyandır. Babasının duasını hatırlatır ve Rab'bi övgü ile anıp ona dua eder. Duası bitince Süleyman ve İsrail halkı kurbanlar keser. Yalnızca Süleyman yirmi iki bin sığır, yüz yirmi bin davar kurban eder. Bunun haricinde yakmalık sunu ve diğer sunular adanır. Nihayetinde İsrail halkı Rab'bin önünde art arda on dört gün bayram yapar. On beşinci gün kral halkını evine gönderir.<sup>33</sup> Süleyman ile yapılan ahitte bir bulut sembolizmi, Rab'bin ahidinin gerçekliği sözü ve sözün yerine gelmesinden sonra yapılan on dört günlük bayram bulunmaktadır.

<sup>26</sup> Antlaşma Sandığı ya da Ahit Sandığı İbranice Aron haBerit olarak adlandırılır. bk. Ahmet Hikmet Eroğlu, Kavram Atlası Dinler Tarihi II (Ankara: Gazi Kitapevi, 2020), 34.

<sup>27</sup> Antlaşma Sandığı'nın taşınması ile ilgili farklı görüşler için bk. Todd Bolen, "The Date Of The Davidic Covenant", *Journal of The Evangelical Theological Society* 65/1 (2022).

<sup>28</sup> Edom'un hizmetkari veya çalışanı olarak anılır. Kutsal alanda vazifesini yapan Levililer soyundan Yedut'un oğludur. bk. Lockyer, *All the Men of the Bible*, 263.

<sup>29</sup> Davut ve Süleyman'ın hükümdarlığı döneminde yaşamış peygamber. Lockyer, *All the Men of the Bible*, 252-253. ; Paul Gardner, *The Complete Who's Who in the Bible* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995), 484-486.

<sup>30</sup> 2Sa. 5-7.

<sup>31</sup> *Açıklamalı Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010), 425.

<sup>32</sup> Brett A. Berger, "Theology Thursday: What Are the Biblical Covenants?", *Grand Canyon University* (05 Aralık 2019).

<sup>33</sup> 1Kr. 8.

## 7. Yoşıya Tarafından Yapılan Ahit

İsrail halkı kutsal topraklara varıp kendi devletlerini kurduktan sonra Tanrı ile yaptıkları ahdi unutulur. Aşera, Baal gibi tanrılara tapıp gök cisimleri için yapılmış putlara tapmaya, onlara buhurlar yaktmaya başlarlar. Kutsal tapınak dahil olmak üzere pek çok yere putlar dikilir, diğer tanrılar için sunaklar yapılır. Kral Yoşıya, sekiz yaşında tahta çıkar. Yoşıya'nın krallığının on sekizinci yılında Rab'bin tapınağının onarımı esnasında İsrail halkının unuttuğu ahit kitabı<sup>34</sup> bulunur. Kitap krala okunur. Kral, okunanları duyunca üstünü başını yırtar. Rab'bin öfkesinin büyüklüğünü fark eder. Kahinler o dönem yaşayan Peygamber Hulda'ya<sup>35</sup> danışır. Hulda, Rab'bin öfkesini ve bölge halkını gazaba uğratacağını gelenler vasıtasıyla krala bildirir. Ancak Yoşıya'nın pişmanlığının Rab'bin hoşuna gittiğini, onun esenlik içinde mezara gömüleceğini bildirir. Haberi alan Yoşıya, bütün ileri gelenlerle birlikte tapınağa gidip halkı toplar. İsrail halkına ahit kitabını baştan sona kadar okur ve halktan ahde sadık kalacağına dair söz alır. Rab'bin tapınağında diğer tanrılar adına yapılmış ne kadar eşya varsa hepsini toplatıp Kidron Vadisi'nde yakar. Küllerini tapınağa getirir. Krallığında bulunan sunu yerlerini ve putları yıkıp parçalar. Toz haline gelince onları da Kidron Vadisi'ne serper. Yoşıya, İsrail halkını putperestliğe iten kişilerin mezarlarından kemiklerini çıkartıp sunakta ateşe verir. Ancak olacakları önceden bildiren tanrı adamının ve Samiriye'den gelmiş peygamberlerin mezarlarına el sürdürmez. Diğer kentlerde de putları ve putperest kahinleri tapınma yerleriyle birlikte ortadan kaldırır. Yoşıya tüm kentlerde putperestliği kaldırdıktan sonra ahit kitabında yazıldığı şekliyle Fısıh Bayramı'nı kutlamaları için buyruk verir.<sup>36</sup> Yoşıya'nın ahidinde Musa'ya dağda verilen ahit kitabına uyulacağına dair İsrailoğulları tarafından verilmiş bir söz, bir mezarlık sembolizmi ve Fısıh yemeği bulunur. Burada mezarlık metaforu oldukça ilgi çekicidir. Mezarlığın ölümler diyarı olması ile putperestliğe düşen halkın da esasen mezarlıkta yatan ölümlerden farkı olamayacağını söylemek mümkündür.

*Kitab-ı Mukaddes'in* otantikliğine dair kanıt arayan araştırmacılar, Hitit dönemine ait antlaşmalar ile *Kitab-ı Mukaddes'te* geçen ahitler arasındaki benzerliği deneysel bir kanıt olarak ortaya atar. Fiziksel koşullar açısından incelendiğinde Hitit antlaşmalarında genellikle beş madde bulunur: Temel bir girizgâh, tarafların takdim edilmesi, antlaşmanın şartları, antlaşmaya tanıklık eden tanrılar ve antlaşmaya uyulup uyulmaması neticesinde taraflar için lanet ya da iyi niyet temennileri.<sup>37</sup> Tarihsel koşullar göz önünde bulundurulduğunda ahit için ortak noktaların olması oldukça önemlidir. Hititlerle beraber Yahudi nüfusunun göç yolları ve yaşadıkları dönemlerin devletlerine ait antlaşmaların incelenmesi, belki de ahitle ilgili zihni arka planın ortaya çıkmasına kapı aralayacaktır.

## 8. Tanrı'nın İsa Vasıtasıyla Yaptığı Ahit

İsa, Davut soyundan gelen ve Yahudiler tarafından beklenen mesihtir.<sup>38</sup> Doğumu gibi hayatı da mucizelerle doludur. Hıristiyan inancına göre İsa, tanrının hulül etmiş halidir. O, yalnızca bir grupla değil bütün insanlarla ahit yapmak üzere yeryüzüne inmiş, Adem'den beri devam eden asli günahın kefareтини ödeyip bütün insanları bağışlatma için kendi kanını akıtmıştır.<sup>39</sup>

Hıristiyan inancına göre ayrıca Musa ile yapılan ahidin bağlayıcılığı İsa'nın ölümüyle sona erer. Artık insanlık yazılı yasanın geride kalmış yolundan değil Ruh'un yeni yolunda bir ahde sahip olur.<sup>40</sup> Bu ahit İsa

<sup>34</sup> Tapınakta bulunan antlaşma kitabının "Yasanın Tekrarı" olabileceği iddia edilmektedir. bk. Yitzhaq Feder, "The Significance of Hittite Treaties for Biblical Studies and Orthodox Judaism", *The Torah* (2014).

<sup>35</sup> Yoşıya döneminde yaşamış kadın peygamber. bk. Edith Deen, *All of The Women of The Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 269. Yerusalemler'de yaşamış ve iki kehanette bulunmuştur. İlki Yoşıya'nın esenlik içinde öleceği, ikincisi ise Yahuda'nın putlardan temizleneceğidir. bk. Gardner, *The Complete Who's Who in the Bible*, 260-261.

<sup>36</sup> 2Kr. 22-23.

<sup>37</sup> Feder, "The Significance of Hittite Treaties for Biblical Studies and Orthodox Judaism" (2014). Kanunnameler ile Yahudi ahit anlayışının mukayesesi için bk. Eldar Hasanoğlu, "Eski Yakınoğu Kanunname Kültürü Işığında Yahudilikte Ahit Anlayışı = The Concept of Covenant in Judaism in the Light of Ancient Near Eastern Culture of Legal Code", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 77-105.

<sup>38</sup> Mat. 1.

<sup>39</sup> Mat. 26:28.

<sup>40</sup> Rom. 6:7



tarafından insanların günahlarının kaldırılacağı zaman yapılır.<sup>41</sup> İlk ahdin tastamam olmaması ikinci bir ahdi zorunlu kılar. Hal böyle olunca Tanrı, İsrail ve Yahuda halkıyla yeni bir ahit yapmak ister. Musa ile Mısır'dan çıkışta yapılan ahitte insanlar Tanrı'nın varlığını birbirlerine öğretirken yeni ahitte Tanrı kendisini halkının yüreğine yazacağını bildirir.<sup>42</sup> Yeni ahdin mührü olarak görülen İsa'nın kanı, masum olduğu halde öldürülen Habil'in kanından üstün sayılır.<sup>43</sup> Sonsuza dek sürecek ahit, İsa'nın kanla yeniden diriltilmesidir.<sup>44</sup>

İsa ile yapılan ahit, *Yeni Ahit*'in pek çok yerinde geçen ve İsa'nın ölümünden önce yenilen Fısıh Yemeği'nde<sup>45</sup> anlatılır. İsa, öleceğini bildiği için havarileriyle birlikte Fısıh Yemeği'ni yemek ister. Bu yemekte, havarilerinden birinin kendisine ihanet edeceğini, bunun da Yahuda İskaryot olacağını bildirir. Yemek devam ederken İsa eline aldığı ekmeği bölüp "bu benim bedenimdir, alın yiyin." der. Sonra Göklerin Egemenliği gelene kadar bir daha içmeyeceğini beyan ettiği şarabı bir kâseye doldurup öğrencilerine içmesi için verir. Bu şarabın kendisinin kanı olduğunu, günahların bağışlanması uğruna akıtılan yeni ahdin kanı olduğunu havarilerine anlatır.<sup>46</sup> Hıristiyan teolojisine göre İsa tanrıdır. İnsanlar ile yeni bir ahit yapmak üzere yeryüzüne iner. Ahde göre tanrı tüm insanlığa lütufta bulunup günahlarını bağışlayacağını beyan eder. Ahdin sembolü İsa'nın kanının içinde bulunduğu kasedir. Ahit nihayetinde bir yemekle son bulur.

### Sonuç

*Tevrat* ve Hıristiyan Kutsal Kitabındaki ahitlere bakıldığında bunların farklı taraflar arasında yapıldığı görülür. Lavan ve Yakup arasındaki ahit, insani bir mutabakata örnek gösterilebilir. Karşılıklı olarak verilen çeşitli vaatler ve koşullar altında ahit gerçekleşmiştir. Nuh ile yapılan ahit ise Tanrı ile yeryüzü arasında ve tüm insanlığı kapsayacak şekilde yapılmıştır. Bu ahit herhangi bir koşula bağlı olmamıştır. Koşulsuz olarak yapılan diğer bir ahit ise İsa vasıtasıyla yapılan ahittir. İsa'nın ahdi de tüm insanlığı kapsayacak bütünlüktedir. İbrahim, Musa, Davut, Süleyman ve Yoşiya ile yapılan ahitler ise belirli bir koşula bağlanmış ve belirli bir soy ile sınırlandırılmış ahitlere örnek gösterilebilir.

Ahitlerde görülen ortak unsurlardan birisi de kandır. Musa ile yapılan ahdin sembolünün kan olması gibi İsa ile yapılan ahdin sembolünün de kan olduğu görülür. Musa'nın ahdi İsrailoğullarıyla Tanrı arasında ve lokal bir ahit iken İsa'nın ahdi Tanrı ile tüm insanlar arasında yapılan bir ahittir. Her ikisinde de ahit sembolünün kan olması dikkat çekicidir. Nuh ile yapılan ahitte canlı hayvandan et koparmamanın sebebi kanlı et yememek, kanlı et yememenin sebebi ise kanın can barındırması olarak gösterilmiştir. Kan ile can arasındaki ilişki dinler tarihi açısından incelenmeye değer bir konu olarak görülmektedir.

Yahudilerin özel bir topluluk olarak kendilerini tanımlarken sundukları kutsal toprak, tapınak ve seçilmişlik gibi kavramlar doğrudan ahit ile bağlantılıdır. Hıristiyanlar ise kitaplarını *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit* olmak üzere ikiye ayırırlar. Belki de Tanrı ile yapılan Yeni Ahit neticesinde, Yahudilerin kendilerinde gördükleri seçilmişlik fikrini onlardan alarak tüm insanlığa yaymak için böyle bir adlandırma yaptıkları ve Hıristiyanlığın evrenselliğine dair köken oluşturdıkları iddia edilebilir.

*Tevrat* ve *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen ve bu makalede değerlendirilen ahitlerin ortak unsuru olarak bir sözün söylendiği ya da verildiği, bu ahdin nişanı olarak bir sembolün varlığı ve ahit sonrası bir yemeğin yenildiğini söylemek mümkündür. Esasen bu üç unsur, insani faaliyetler olarak ele alınabilecekken tanrı ile yapılan ahitte de aynı sistematığın kullanılması insan zihnine hitap etmenin dolaylı bir yolu olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın sorunu ise tanrıya antropomorfik özellikler yüklemek şeklinde başka bir sonuca kapı aralama olasılığıdır.

<sup>41</sup> Rom. 11:27

<sup>42</sup> İbr. 8: 7-12

<sup>43</sup> İbr. 12:24

<sup>44</sup> İbr. 13:20

<sup>45</sup> "Son Akşam Yemeği" olarak da anılan bu yemek, Hıristiyanlıkta Ekmek-Şarap/Evharistiya adıyla anılan önemli bir sakramentin çıkış kaynağıdır. bk. Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 393.; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 166-167.

<sup>46</sup> Mat. 26:17-29; Mar. 14:12-25; Luk. 22:7-20; 1Ko. 11:23-26.

<b>İntihal Taraması</b> Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> Author Contributions	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> MME (%50), AÇ (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> MME (%50), AÇ (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> MME (%50), AÇ (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> MME (%50), AÇ (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> MME (%50), AÇ (%50)
<b>Finansman</b> Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> Copyright	Yazar(lar)   Author (s): Mehmet Mustafa Erkal – Adem Çetin

## Kaynakça | References

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı., 2017.
- Arik, Durmuş. *Kavram Atlası Dinler Tarihi I*. 1 Cilt. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.
- Berger, Brett A. "Theology Thursday: What Are the Biblical Covenants?" *Grand Canyon University*. 05 Aralık 2019. Erişim 10 Ağustos 2023. <https://www.gcu.edu/blog/theology-ministry/theology-thursday-what-are-biblical-covenants>
- Bolen, Todd. "The Date Of The Davidic Covenant". *Journal of The Evangelical Theological Society* 65/1 (2022). [https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/65/65-1/JETS\\_65.1\\_61-78\\_Bolen.pdf](https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/65/65-1/JETS_65.1_61-78_Bolen.pdf)
- Deen, Edith. *All of The Women of The Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1st pbk. ed., 1988.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hıristiyanlık". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Baskı., 2017.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Kavram Atlası Dinler Tarihi II*. 2 Cilt. Ankara: Gazi Kitapevi, 2020.
- Eyland, Peter. "Early Christianity with Peter Eyland". *Peter's Christianity Pages*. 2015. Erişim 30 Temmuz 2023. <http://www.insula.com.au/chr/covenants.html#:~:text=These%20days%20the%20formal%20agreement,a%20promise%2C%20and%20a%20meal>.
- Farber, Rabbi Zer. "Laban and Jacob's Covenant at Gal-Ed". *The Torah*. 2014. Erişim 06 Ağustos 2023. <https://www.thetorah.com/article/lab-and-jacobs-covenant-at-gal-ed>
- Farsi, Moşe (ed.). *Türkçe çeviri ve açıklamalarıyla Tora ve Aftara =: [Torah] = Tora*. Teşvikiye, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2002.
- Feder, Yitzhaq. "The Significance of Hittite Treaties for Biblical Studies and Orthodox Judaism". *The Torah*. 2014. Erişim 08 Ağustos 2023. <https://www.thetorah.com/article/significance-of-hittite-treaties-for-torah-judaism>
- Gardner, Paul. *The Complete Who's Who in the Bible*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995.
- Hasanoğlu, Eldar. "Eski Yakındoğu Kanunname Kültürü Işığında Yahudilikte Ahit Anlayışı = The Concept of Covenant in Judaism in the Light of Ancient Near Eastern Culture of Legal Code". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi I/1* (2015), 77-105.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. baskı., 1991.
- Jeffery, Arthur. *The Qur'an as Scripture*. New York: Russell F. Moore Company Incorporated, 1952.
- Küçük, Abdurrahman. "Ahit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. ed. Bekir Topaloğlu. C. 1. Üsküdar, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 1988.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Lockyer, Herbert. *All The Men of The Bible: A Portrait Gallery and Reference Library of More Than 3000 Biblical Characters*. Grand Rapids, Mich.: Lamplighter Books, 1958.
- Lumbard, Joseph E.B. "Covenant and Covenants in the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 17/2 (Haziran 2015), 1-23. <https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0193>
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. ed. Raşit Gündoğdu vd. İstanbul: İdeal Kültür&Yayıncılık, 5. Baskı., 2017.
- Wansbrough, John E. - Rippin, Andrew. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Amherst, NY: Prometheus Books, Nachdr., 2004.
- Açıklamalı Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2010.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. "Ahit". Erişim 14 Temmuz 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ahit>
- T.C. Konya Valiliği. "Fasillar Anıtı", ts.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil) -Yeni Çeviri-*. Seoul: Yeni Yaşam Yayınları, 2013.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 125-134

## Sadreddin Konevî'ye Göre "Allah" İsmi ve Sırları

The Name "Allah" and Its Secrets According to Sadreddin Konevî

**Melahat Beki**

Dr. Araştırmacı

Dr. Researcher, İstanbul/Türkiye

melahatbeki@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6226-4317>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ocak/January 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

### Atf / Cite as

Beki, Melahat. "Sadreddin Konevî'ye Göre "Allah" İsmi ve Sırları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 125-134.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1420634>

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Melahat Beki).

### Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **The Name "Allah" and Its Secrets According to Sadreddin Konevî**

**Abstract:** Sadreddin Konevî is the most important name who systematized the idea of unity of existence. Konevî was not content with just commenting on the works of his sheikh İbnü'l Arabî, he produced many works and brought different perspectives to many Sûfi issues with his own original interpretations. His esoteric comments regarding the name of Allah and the spiritual secrets it indicates are particularly striking. Konevî, who explains in depth the manifestations of the level of divinity and the connection of this level with the name of Allah in the ontology put forward in the idea of unity of existence, states that this name, which dominates at the level of unity, is manifested by the name of Allah, which includes all divine names, after the level of ahadiyyah, that is, oneness where there is no manifestation. He explained that there is a level of existence. The name Allah is the name that contains the most perfect and encompassing meanings of all names, whether antonyms or not. No name other than Allah has the comprehensiveness to include these opposites. Allah is the special name given to God's essence. The name Allah, which is the same between essence and existence in terms of the degree of divinity, fully indicates the essence. This name encompasses all states of existence and proportions of nonexistence. The sum of the truths of all the divine names is the in the name of Allah, the greatest and most encompassing name. This noun has the meanings of all antonyms and consonant nouns. The relationship of beings with the only real being can be in terms of their determination by Allah's names. Lordship is fixed in the name of Allah and does not change. According to him, Allah is 'Hüve', 'He'; is the manifestation of its manifestation. Because the name of Allah was manifested in him, Hz. All the divine names have emerged and become obvious in Muhammad. In this respect, he is the owner of the first level of determination through which the person of the companionship is determined. The Truth of Muhammad is the source of the creation of the universe because it is the 'Light' from which Allah created everything. At the same time, Muhammad has been the best evidence of the Lord. Because he was given comprehensive words that are the synonyms of Adam's names. So, since Hz. Muhammad's soul was perfect, it was the best evidence of his Lord. Hz. Muhammad is the best signifier of the name of Allah, the highest divine name. For this reason, Konevî, just like his sheikh Ibn al-Arabi, named the reality of Muhammad, which is the manifestation of the name of Allah, as the 'real Adam' and 'human reality', which collects the truths of all beings in itself. Explaining in detail the steps of suluk and ascension that a perfect human being must make in order to reach the manifestation of the name of Allah, that is, the level of divinity, Konevî interpreted the inner secrets of this name. He also emphasized why the name Allah is the most encompassing and important name among the divine names, and also explained the symbolic meanings of the five letters that make up this name. In this study, we tried to explain Konevî's ontological explanations about the name Allah, which level of existence it refers to in the terminology of unity of existence, and his interpretations of the symbolic meanings of the letters that make up this name.

**Keywords:** Sûfism, Allah, Vahdat al-Vujud, Sadreddin Konevî, Sembolism.

### **Sadreddin Konevî'ye Göre "Allah" İsmi ve Sırları**

**Öz:** Sadreddin Konevî, vahdet-i vücûd düşüncesini sistemleştiren en önemli isimdir. Konevî, sadece şeyhi İbnü'l Arabî'nin eserlerini şerh etmekle yetinmemiş, birçok eser vermiş, kendi orijinal yorumlarıyla birçok tasavvufi meseleye farklı bakış açıları da getirmiştir. Onun, Allah ismi ve işaret ettiği manevi sırlara dair yaptığı bâtnî yorumlar özellikle dikkat çekicidir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde ortaya konan ontoloji de ulûhiyet mertebesinin tecellîleri ve bu mertebenin Allah ismi ile olan irtibatını derin bir şekilde izah eden Konevî, vahdet mertebesinde hâkim olan bu ismin, ahadiyyet yani hiçbir tecellînin olmadığı teklik mertebesinden sonra bütün ilâhî isimleri kapsayan Allah isminin tecellî ettiği bir varlık mertebesi olduğunu izah etmiştir. Ahadiyyet mertebesi Hakk'ın

mutlak bilinmezlik mertebesi, kendi zatından kendine dahi hiçbir tecellînin olmadığı mutlak gayb mertebesi iken; esmâ'ül hüsnâyı câmi olan ilk tecellî mertebesi olan vâhidîyet; Allah isminin yani ulûhiyetin tecellî ettiği mertebedir. Allah ismi, zıt veya değil bütün isimlerin en yetkin, kuşatıcı anlamlarını içeren isimdir. Allah'tan başka hiçbir isim bu zıtları barındıran kuşatıcılığa sahip değildir. Allah, Hakk'ın zâtına verilmiş özel isimdir. Ulûhiyet mertebesi açısından zât ve varlığın aynı olan Allah ismi zâta tam delalet eder. Bu isim, bütün varlık durumlarını ve yokluk nisbetlerini kuşatmayı içerir. Bütün ilâhî isimlerin hakikatlerinin toplamı, en büyük ve kuşatıcı isim olan Allah isminde câmidir. Bu isim zıt ve uyumlu bütün isimlerin anlamlarını içkindir. Çünkü celal ve cemel nisbetli tüm ilâhî isimler kendi mazharlarının rabbi iken, Allah ismi bütün varlıkların rabbidir. Varlıkların tek gerçek varlıkla ilişkisi, Allah'ın isimleri itibariyle taayyün edişleri yönünden olabilir. Rabb sıfatı Allah adına sabittir ve başkalaşmaz. Ona göre, Allah 'Hüve', 'O'; tecellîsinin mazharıdır. Kendisinde Allah ismi tecellî ettiği için Hz. Muhammed'de bütün ilâhî isimler zuhûr etmiş, âşık olmuş. Bu açıdan o, kendisiyle zât-ı ahâdiyyetin taayyün ettiği birinci taayyün mertebesinin sahibidir. Konumuz Konevî'ye göre "Allah" ismi ve sırladır. Ancak tasavvufta özellikle vahdet-i vücud düşünce sisteminde, "Allah" isminin tam tecellî ettiği mazharın "hakikat-i Muhammediyye" olması hasebiyle, Allah isminin sırlarının tecellî ettiği mazhara da kısaca değinmek gerektiği kanaatindeyiz ki bu da "hakikat-i Muhammediyye"dir. Hakikat-i Muhammediyye âlemin yaratılışının kaynağıdır çünkü o Allah'ın herşeyi kendisinden yarattığı 'Nur'dur. Aynı zamanda Hakk'ın mutlak ahadiyyetinde kendisi için onda tecellî ettiği, ilâhî tenezzülün ilk merhalesi olan 'İlâhî akıl'dır. 'Muhammed' (s.a.v) rabbine en iyi delalet eden delil olmuştur. Çünkü ona Âdem'in isimlerinin müsemmaları olan kapsayıcı kelimeler verilmiştir. Yani, Hz. Muhammed'in ruhu kâmil olduğundan, rabbine en iyi delalet eden delil olmuştur. Zira zâtın bütün kemalleri ancak Hz. Muhammed'in varlığında ortaya çıkar, çünkü ona kapsayıcı kelimeler verilmiştir. Kapsayıcı kelimeler ise, ilâhî ve kevnî hakikatlerin analarıdır ve kendisinin cüz'ilerini kapsar. Âdem'in isimlerinin müsemmaları ile kastedilen de bu analardır. Dolayısıyla Hz. Muhammed en yüce ilâhî isim olan Allah ismine en iyi delalet edendir. Bu sebeple, Konevî de tıpkı şeyhi İbnü'l Arabî gibi, Allah isminin mazharı olan hakikat-i muhamediyeyi, nefsinde bütün varlıkların hakikatlerini toplayan 'gerçek Âdem' ve 'insânî hakikat' olarak isimlendirmiştir. İnsan-ı kâmilin Allah isminin yani ulûhiyet mertebesinin tecellîsine ulaşabilmesi için yapması gereken süluk ve miracın duraklarını da ayrıntılı bir şekilde açıklayan Konevî, bu ismin batınî sırlarını yorumlamıştır. O, Allah isminin ilâhî isimler arasında neden en kuşatıcı ve kapsayıcı en önemli isim olduğunu da vurgulamış aynı zamanda bu ismi meydana getiren beş harfin sembolik anlamlarını da açıklamıştır. "Elif" harfini, hem mahreçlerde söylenişi itibariyle gaybdan zuhûra olan tecellînin bir yansıması, hem rahmânî nefesin bir sembolü olması hem de yazılışı itibariyle doğrusal, genleşen ve döngüsel üç hareketi açısından inceleyen Konevî, bu hareketlerin sembolik anlamlarını da etraflıca izah etmiştir. Tıpkı elif harfi gibi, iki "lâm" ve "he" harflerinin de batını olarak varlık mertebelerinde neye delalet ettikleri üzerinde duran Konevî, Allah ismini meydana getiren harflerin sembolik bir yorumunu sunmuştur. Biz bu çalışmamızda, Konevî'nin Allah ismine dair ontolojik açıklamalarını, bu yüce ismin vahdet-i vücûd terminolojisinde hangi varlık mertebesine nasıl işaret ettiğini ve bu ismi oluşturan harflerin sembolik anlamlarına dair yorumlarını şerh etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Allah, Vahdet-i Vücud, Sadreddin Konevî, Sembolizm.

## Giriş

İsmi- Azam, lafza-i celal, ism-i celal gibi farklı şekillerde isimlendirilen "Allah" ismi, kâinatın yegâne yaratıcısının zât ismidir. O, ebedi ve ezeli olan mutlak varlıktır ve O'na benzer hiçbir şey yoktur. Allah Kur'an-ı Kerim'de kendisini 'Esmâ'ül-Hüsnâ' denen güzel isimleriyle kullarına tanıtmıştır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 50-51.

Kimi sūfilerce Zât'a ait ilk isimlerin her birisine ism-i âzam denilmiş ve bu isimlerin hepsi birden 'miftâhu'l gayb' yani 'gaybın anahtarları' olarak adlandırılmışsa da, Allah ismi, câmi isim olması hasebiyle çoğu kez ism-i âzam kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Allah lafza-i celali, tüm güzel isim ve sıfatların hakikatlerine kendinde câmi olan bir hakikattir.<sup>3</sup>

Bu çalışmanın konusu olan Sadreddin Konevî'nin Allah ismine dair yaptığı şerh, hiç şüphesiz onun mensubu olduğu vahdet-i vücûd düşüncesini en derin şekilde ortaya koyan şeyhi İbnü'l Arabî'nin görüşleriyle aynı minvaldedir.

İbnü'l Arabî, Allah ismiyle eş anlamda ism-i câmi, ilâh-ı mutlak, ilah-ı Hak, ilah-ı Meçhul kelimelerini kullanmaktadır. Allah ismi, zıt veya değil bütün isimlerin en yetkin, kuşatıcı anlamlarını içeren isimdir. "Allah" ism-i âzâmın'dan başka ilâhî isimlerin diğerleri bu zıtları kapsamında barındırmamaktadır. Allah, yaratıcının zâtına verilmiş özel isimdir. İbnü'l Arabî'ye göre Allah, bütün ilâhî isimlerin hakikatlerinin toplamıdır. Ve Allah her an bir tecellîde olduğu için sürekli değişen ulûhiyet ile her ilâhî isme ait rablik yani rububiyet tecellîsi ayrıdır. Rablik Allah adına sabittir ve başkalaşmaz. Ona göre, Allah 'Hüve', 'O'; tecellîsinin mazharıdır.<sup>4</sup>

Her varlık, kendisinin rabbi olan ilâhî isimlerin tecellî yeridir. Hz. Muhammed, ise, Hakk'ın tüm isimlerini kuşatan ism-i âzâmın yani Allah isminin mazharıdır. İbnü'l Arabî, Fusûsu'l Hikem Kitabının 27. Fass'ında "Nur-ı Muhammedî" olarak isimlendirdiği bu mazhariyet ile işte bu sırta yani 'Hakikat-i Muhammediyye'nin Hakk'ın zuhûr ettiği en mükemmel mazhar olmasına işaret eder. Kendisinde Allah ismi tecellî ettiği için Hz. Muhammed, her şeyden münezze olan zat'ı ahadiyyetin mazharıdır. Ve onun taayyün ettiği birinci taayyün mertebesinin sahibidir. Hakikat-i Muhammediyye âlemin yaratılışının kaynağıdır çünkü o Allah'ın herşeyi kendisinden yarattığı 'Nur'dur. İbnü' Arabî Allah isminin mazharı olan hakikat-i muhamediyeyi bu açıdan, nefsinde bütün varlıkların hakikatlerini toplayan 'gerçek Âdem' ve 'insânî hakikat' olarak isimlendirir.<sup>5</sup> Hz. Muhammed rabbine en iyi delalet eden delil olmuştur. Çünkü ona Âdem'in isimlerinin müsemmaları olan kapsayıcı kelimeler verilmiştir. Yani, Hz. Muhammed'in ruhu kâmil olduğundan, rabbine en iyi delalet eden delil olmuştur. Zira, zâtın bütün kemalleri ancak Hz. Muhammed'in varlığında ortaya çıkar, çünkü ona kapsayıcı kelimeler verilmiştir. Dolayısıyla Hz. Muhammed en yüce ilâhî isim olan Allah ismine en iyi delalet edendir.<sup>6</sup>

Şimdi de kısaca, Sadreddin Konevî'nin Esmâ-i Hüsnâ Şerhi adlı kitabında yer verdiği Allah isminin şerhinin ve harf sembolizminin analizine yer vermek istiyoruz.

### **1.Sadreddin Konevî'ye Göre Allah İsmindeki "Elif" (ا) Sembolizmi**

Sadreddin Konevî'ye göre "Allah" ismi, yaratıcının zât, sıfat ve fiillerinin bütününe şamildir. Kudret, yoktan yaratma, halk ve emrin sahibi olan kimse anlamına gelir.<sup>7</sup> Nitekim Kur'an'da Allah buna şu ayetle işaret etmiştir:

"Halk ve emir O'na aittir."<sup>8</sup>

Bu ismin sırlarını müşâhade etmekte anlayış ve akılların aciz kalacağını belirten Konevî, muttali olduğu bu sırlardan bazılarını, keşif sırlarına ve harflerin hakikatlerine kitabında yer vermektedir. Öncelikle Allah isminin harflerindeki sırlardan bahseden Konevî, sayı olarak beş, lafız olarak altı

<sup>2</sup> Abdürrezak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayınları,2004), 54-55.

<sup>3</sup> Bk. *Kur'an-ı Kerim Meali*, hazırlayanlar: Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), İsrâ Suresi, 17/110.

<sup>4</sup> Suad El-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 53-56.

<sup>5</sup> Ebu'l Alâ Affî, *Fusûsu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2002),469-471.

<sup>6</sup> Dâvud Kayserî, *Fusûsu'l Hikem Şerhi*, çev.Tahir Uluç, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 2/424-425.

<sup>7</sup> Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev.Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık,2002),23.

<sup>8</sup> Araf, 7/54.

harften meydana gelen bu isimde ilk olarak *Elif* harfine dikkat çeker ve hemzenin yazıda *elif*’te, *elifin* de hemzede gizlendiğinin altını çizer. Ve bunun varlıkların mazharlarının başta bilinmeyen gaybde gizlenmesine buna karşın ilâhî zâtın sırları ve ezeli sıfatların hakikatlerinin de daha sonra mazharların şekillerinde gizlenmesini sembolize ettiğini belirtir. Ona göre *elif*, ahadiyyet mertebesinden başlayan ilâhî tecellînin zuhûr ettiği son ana kadar ilâhî nefesin derecelendirmesini gösteren son derece anlamlı bir sembolizme sahiptir. “*Elif*’te bulunan sır, *elif* harfinin nefesin ortaya çıkışının ta kendisi olmasıdır. Ahadiyyet mertebesinden sonra tecellî eden ilâhî nefes de a’yân-ı sabitede belirlenip zuhûra çıkar ve *elifin* söylenişinin tamamlanması gibi suret giyinir. Ahadiyyet mertebesinden çıkan nefes aynı olmasına karşın, bu nefes harflerin mahreç derecelerinde ötekilerden farklılaşır. Öte yandan şu da unutulmamalıdır ki tıpkı diğer harfleri ortaya çıkaran *elif* harfinin varlığının yazı âleminde noktanın varlığında silinmesi gibi, aynen öyle de *elifin* noktanın aynı olması gibi harflerinde *elifin* aynı olması, gayb hüviyetine, mutlaklığa ve nispi-varlık, çokluğun; “Allah var idi ve O’nunla beraber başka bir şey yok idi” makamında yok olmasına, işaret etmektedir.<sup>9</sup>

Sadreddin Konevî, “Allah” ismindeki *elif* harfinin hazerât-i hamse de denen vahdet-i vücûd düşünce sistemi içindeki ontolojik mertebeleri nasıl sembolize ettiğini bu şekilde aktardıktan sonra, *elif* harfinin suretinin yazı âlemindeki hareketleri üzerinde durur. Çünkü ona göre, *elifin* doğrusal hareketi, genişleme hareketi ve döngüsel hareketi, yine ontolojik bir sembolizmaya sahiptir.<sup>10</sup>

*Elifin* yazı âlemindeki doğrusal hareketine bakıldığında, ister bu yazılış şekli aşağıdan yukarı ister yukarıdan aşağı şekilde olsun; kudret ve celaliyle varlıkların mertebelerini ve imkan tecellîgâhlarını kuşatmayı sembolize eder. Ki bunlar süfli âlem ve yeryüzü sakinlerinden mele-i alâ sakinlerine kadar herkesi kapsar.

*Elifin* yazımında ikinci hareketi “B” yani genişleme hareketidir. “B” *elifin* ruhu gibidir çünkü birlik mertebesinden ortaya çıkan ilk neticedir. Bir sayısı gibidir ve bu açıdan çokluğun kaynağıdır. *Elifin* döngüsel olan üçüncü hareketi ise başıyla sonu yani ilklik noktasıyla birleşmesi nedeniyle Rahmânî tecellîlere, sınırlı mazharların ilk mutlaklığı derç edip, şehadetten gaybe dönmelerine işaretler.<sup>11</sup>

Tam bu noktada Konevî şu hikmete dikkat çeker. *Elifin* yazı-harf sureti kelimelerin başında tüm harflerden ayrılmakta ve sonda bütün harfler kendisinde birleşmektedir. *Elifin* bu özelliği, yüksekliğe, müstağnilığe, zâti münezzehliğe, zât-ı müâtelin kendisinin dışındaki herşeyle ilişkisinin kesilmesine işaretler. Yani mutlak birliğin izzeti herşeye egemendir.<sup>12</sup>

Sadreddin Konevî’de, Allah ismi sembolizminde harflerin ifade ettiği manayı daha iyi izah edebilmek için, onun şeyhi İbnü’l Arabî’ye müracaat ederek, kendisinin ilâhî varlık mertebeleri açısından harflerin sembolizmini nasıl anladığına kısaca yer vermenin konuyu anlamayı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz:

“Varlıklar yoktan var olmadıklarına ve yaratma, varlıkların belli bir varoluşsal düzlemden başka bir varoluşsal düzleme çıkışları anlamına geldiğine göre, acaba bu çıkış nasıl gerçekleşmektedir? İbn Arabî’ye göre varlıkların ‘yokluk-varoluşu’ (sübût) hazretinden ‘varlık-varoluşu’ (vücûd) hazretine gelmekle birinci hazretteki bulunuşları devam etmektedir. Bu durumda vücûd, varlıklar varlık-varoluşu hazretine çıktıklarında bile tek bir hakikat olarak kalmaya devam etmektedir. Eğer vücûd hem gayp hem de şehadet âleminde tek bir hakikat olarak kalmaya devam ederse, varlıklar bireysel varoluşlarını nasıl elde etmektedirler? Birbaşka deyişle, evrendeki bir varlık diğer bir varlıktan nasıl ayrışacaktır? Şeyh bütün bu problemlerin çözümünde ve ifadesinde nefes ve harf analogisine müracaat etmektedir. Herşeyden önce konuşma ve yaratma arasında kurulan benzerliğin hareket noktasının tespitine ihtiyaç vardır. İbn Arabî bu benzerlik

<sup>9</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 26-27.

<sup>10</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 29.

<sup>11</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 29.

<sup>12</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 30.



ilişkinin Kur'an'daki 'ol' emrine ve Hz. İsa'nın 'Allah'ın kelimesi' olarak tasvir edilmesine dayandırır. Ne var ki, Tanrı'nın yaratıcı konuşması ile insanî konuşma arasında kurulan benzerliğin hareket noktası yine kapalı kalmaktadır. Fakat Şeyh, harflerin nefesten hâsıl olduğunu belirtirken, insanın Tanrı'nın sûretinde olduğunu hatırlatmakla bize birtakım ipuçları sunar. İnsan, nefes alır verir ve konuşur. İnsan, Tanrı sûretinde yaratılmıştır. O halde Tanrı da nefes verir ve konuşur. Tanrı'nın nefesi, varlıkların ayn'larının kendisinde küllî olarak ortaya çıktığı buluta ('amâ) tekabül eder. Harfler, neş'etlerin en mükemmeli olan ve kendisi ile bütün harflerin zuhûr ettiği insanî müteneffisin nefesinden çıkmıştır. Böylece insan, nefes-i Rahmânî ile ilâhî sûret üzere var olmuştur. Kainatın harflerinin zuhûru ile kelimeler âleminin harflerinin zuhûru eşdeğerdir. Bunların hepsi, insanî nefestir ve tam olarak yirmi sekiz harftir. Çünkü ilâhî kelimelerin ayn'ları, nefes-i Rahmânî'den yirmi sekiz kelime olarak çıkmıştır. Her bir kelimenin yönleri (vücûh) vardır. Böylece Rahmân'ın nefesinden sudûr etmiştir. Bu sudûr eden şey, Rabbimizin mahlûkâtı yaratmadan önce kendisinde bulunduğu buluttur. Bulut, insanî nefes gibidir. Âlemin boşlukta (hâlâ) kâinatın mertebelerine göre uzayıp- genişmesindeki (imtidâd) zuhûru da insanî nefesin kalpten ağza kadar uzayıp- genişmesi gibidir. Harflerin ve kelimelerin bu [nefes] yolundaki zuhûru, âlemin buluttan -ki o Hakk'ın Rahmânî nefesidir- cisimde değil, vehimde gerçekleşen (mütevehhem) genişlemede takdir edilmiş mertebelerdeki zuhûru gibidir. Bu vehimde gerçekleşen genişleme, âlemin doldurduğu boşluktur. Bu nefesten hâsıl olan âlemin ayn'larından ilk harf, son sınıra -ki o da boşluğun sonudur- benzer biçimde çıkmak istediğinde nasıl ki zuhûr etmişse, benzer biçimde nefesin iki dudağa uzayıp- genişmesinin son sınırı da iki dudaktır. Böylece hâ' ilk harf olarak ve vâv da son harf olarak zuhûr etmiştir. Bunlar [ve bu iki sınır] dışında bir harf düşünülemez. İbn Arabî bu sembolizme, Allah'ın Zâhir ve Bâtın sıfatları olduğunu hatırlatmakla başlar. Bu sıfatlardan ilki, bu bağlamda, nefesin kişinin içinde oluşuna, ikincisi ise nefesin dışarıya harfler ve kelimeler olarak çıkışına karşılık gelmektedir. Sonrasında Şeyh, nefesin doğasını ve oluşum şeklini tasvir eder. O, bu noktada nefes ile rüzgâr arasında bir ayrım yapmayı gerekli görür. Çünkü rüzgârdan veya herhangi bir hava akımından zorunlu olarak bir şey hâsıl olmaz. Veya rüzgârın dönüşüm sonucunda başka bir şey olma durumu yoktur. Bu yüzden o, nefesi buhara benzeter. Çünkü buhar su zerreciklerinden oluşmakta ve yoğunlaşma neticesinde buluta dönüşmektedir. Nefes de buhar gibi, su zerrecikleri içerir. Bu zerrecikler benzer biçimde yoğunlaşınca buluta dönüşmektedir. İbn Arabî bulut ile hava arasında bir ayrım yapar ve bulutun hava ile değil, buhar ile özdeş olduğunu söyler. Çünkü bulut hava ile özdeş olsaydı, hava onu askıda tutmazdı. Bir şeyin başka bir şeyi askıda tutması için, ilk önce ikinci şeyin birinci şeyden başka ve farklı olması gerekir. Aynı şey rüzgâr-bulut ilişkisinde de söz konusudur. Çünkü rüzgâr, ancak kendisinden farklı bir şeyi önüne katar götürür. Bu açıklamaların ardından, Şeyh, bulut ile Tanrı'nın mahlûkâtı yaratmadan önce üzerinde bulunduğu bulut arasında bir ilişki kurar. O özetle, Tanrı'nın nefes verdiğini bu nefesin yoğunlaşıp 'amâ, yani metafiziksel bir bulut halini aldığı söylemektedir. Tanrı'nın niçin nefes verdiğine gelince, İbn Arabî bu soruya "Ben bir gizli hazinedim, bilinmeyi sevdim, bu yüzden de mahlûkâtı yarattım" sözü ile cevap verir. Bulut, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin ilk adımını teşkil etmektedir. Diğer yandan bu, Tanrı'nın kendi kendine yabancılaşmasının fiilî düzeydeki ilk safhasına işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka hiçbir şey yoktu" hadisinde işaret edilen en saf varoluşsal birlik (ahadiyet) sona ermektedir. Ancak İbn Arabî bulut ile Tanrı arasında tam bir başkalığa veya ayrılığa izin verecek değildir. Nitekim o, bulutu Hakk'ın zâhiri olarak görmektedir. Soluyanın nefesi, soluyanın bânının gayrı olmayınca, nefes zâhir olmuştur. Bu nefes de harflerin ve sözcüklerin ayn'larıdır. Bu durumda zâhir, bâtına zâid bir şey olmamıştır. Bu yüzden bâtın zâhirin ayn'ıdır. Nefeste harflerin tayini için mahreçlerin istidâdı Rahmân'ın nefesindeki a'yân-ı sâbitenin istidâdıdır. Böylece zâhir âlemde olan istidâdî hükmün ayn'ı, nefeste zuhûr etmiştir. Bu yüzden Allah, peygamberine "Attığında sen atmadın, bilakis Allah attı" buyurmuş; mutmain nefse de "Rabbine, râzi

olmuş ve olunmuş halde dön!"buyrulmuştur." İbn Arabî, evrenin heyulası olan Rahmân'ın nefesini Rahmân'dan tamamen başka olmadığını delillendirmek için, bu nefesin dışarı çıkıp bulut olmadan önceki halini Tanrı'nın 'Bâtın' ismine, bulut olduktan sonraki halini de 'Zâhir' ismine tekabül ettiği iddia eder.<sup>13</sup>

"Mutlaklığı itibariyle Hakka hiçbir isim veya sıfatın nispet edilemeyeceği veya olumlu ve olumsuz hiçbir hükümle hakkında hüküm verilemeyeceği açıktır. Mutlak Hak bu hâlde iken, yine O'nun bu hâlden kaynaklanan bilinmeye yönelmesi, bilinme arzusu, bilinmeyen kemâlinin izharını zorunlu kılmıştır. Hakkın taayyününün ilk mertebesi Mutlak Gayb olan Hakkın kendi zâtını bilmesi mertebesidir. Konevî'nin ifadesiyle söylemek gerekirse: Mutlak Zât'tan ilk taayyün eden şey, 'ilminin zâtının aynı ya da zâtının üzerine zâit bir sıfat olması açısından değil, nispi farklılığı açısından Hakkın ilmi olduğu için, bu ilmî taayyün, 'isimler' ve 'a'yan' diye ifade edilen bütün taayyünleri birleştiren taayyün olmuştur'. Eşya da bu ilmî nispetlerde resmedilmiştir. Ahadiyet özelliğindeki ve isme ait ilk taayyün, ilahî- Gayb-i Mutlak'tan ayrılan ilk şeydir. Bu taayyün, isimler mertebesinin anahtarı ve sınır noktasıdır. İlk Taayyünü Konevî, insan nefesindeki harfler âlemindeki "Hemze"ye benzeterek anlatmaktadır. Bundan Konevî şu sonucu çıkarmaktadır: 'Sıfatların, isimlerin ve hükümlerin Hakka verilmesi ve nispet edilmesi, taayyünler itibariyle mümkün olabilir.' 'Bütün bu sıfatlar ve diğerleri, sadece Amâ'da bilinir ve sabitlikleri ve taayyünleri zahir olur. Amâ, bir berzah, Şehadet ve Zâta ait mutlak gayb arasındaki "fasıl"dır.' Yine Konevî'ye göre ,her türlü vücûdî çokluk ve bu çokluğun iliştiği şeylerin öncesinde kesin kez bir vahdet/birlik bulunur. Birden bir çıkar kuralınca, isimlerin, sıfatların ve hükümlerin Hakka nispet edilmesine vesile olan taayyünlerin daha önceki bir taayyün tarafından öncelenmiş olması da şarttır. Konevî bu taayyünün (A'yan-ı Sabite), bütün taayyünlerin kökeni ve kaynağı olduğunu düşünmektedir. Çünkü bunun ötesinde ona göre "sırf mutlaklık" vardır. Konevî'ye göre "Hak, hüviyetinin gaybında gizli olan ve diğer bütün zâti şe'nlerinin hükümlerini kuşatan kemalinin sûreti ile zuhur etmek istemiş ve her şe'nde, o şe'nin kendisine/ durumuna göre zuhur etmiştir." Hak, bu şe'nlerde sadece o şe'nin hakikatini veya o şe'nlerde kendi hakikatini izhar etmek için değil, aynı zamanda her şe'nin diğer şe'nlerin hükümlerini elde etmesi için de zuhur etmiştir. Böylelikle Hak, bu şe'nlere kendilerini ve o şe'nler cihetinden de kendisini onlara bildirmiştir.<sup>14</sup>

Harflerin varoluş mertebeleriyle İbnü'l Arabî ve Konevî açısından nasıl irtibatlandırıldığına göz attıktan sonra, tekrar "*Elif* harfi"nin özel ve biricik konumunun bir kez daha altınız çimkte fayda görüyoruz.Vahdet-i Vücûd düşüncesinde, *elif* harfi, yaratılışın genel bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. "Şeyh, Hakk'ın varlıkları ademin şerrinden vücûdun hayrına *elif* vasıtası ile çıkardığını söylemektedir. *Elif* harfinin kendisi bir harf olmamakla birlikte, bütün harflerde sârîdir. Bırakalım bir kelimenin oluşturulmasını, bir hecenin bile teşkil edilmesi için *elif*e ihtiyaç vardır. Bu kural Türkçe'de de aynı ile vâkidir. Çünkü Türkçe'deki sekiz ünlü harf, Arapça'daki – şimdilik hareketleri bir yana bırakacak olursak- *elif*'in gördüğü işi görmektedir. "Kalem, mavidir" cümlesini örnek alırsak, bu cümledeki 'kalem' sözcüğünde 'a' ve 'e' olmak üzere iki sesli harf vardır. Bu iki sesli harf olmadan bu kelime oluşmadığı gibi, bu kelimenin telaffuzu dahi mümkün değildir. Bu temsile göre, Tanrı zâtında âlemden münezzeh olmakla birlikte, sıfatları ile âlemlerle münasebet halindedir. İbn Arabî'ye göre Arap alfabesindeki yirmi sekiz harften her biri âlemdeki bir menzileye tekabül etmektedir. Bu menzileler, yıldızların aktığı yörüngelerdir. İbn Arabî yıldızların yörüngelerini âlemin yaratılış katmanları olarak görmekte ve onları mahreçlere benzetmektedir. Buna göre nasıl ki nefes her bir mahreçte farklı bir harfe dönüşüyorsa, vücûd da her menzilede farklı bir kozmolojik yapıya bürünür. Allah, insana nefes için yirmi sekiz boğum (makta') kılmıştır. Her boğumda bir başkasından çıkmayan bir harf çıkar. Her ne kadar bütün harflerdeki nefes aynı olsa da, bu boğum her harfi

<sup>13</sup>Tahir Uluç, *İbn-i Arabî'de Mistik Sembolizm*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, (Konya, 2005), 145-147.

<sup>14</sup>Hüsameddin Erdem, "*Sadreddin Konevî'de İlâhî Menziller*", 1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, (Konya: 2010), 86.

diğerinden ayırır. Dolayısıyla her ayn nefes yönünden bir, boğumlar yönünden çoktur. Allah, bu boğumları yirmi sekiz tane yapmıştır. Çünkü âlem yirmi sekiz menzile üzeredir. Bu menzilelerde ve burçlarda yıldızlar akar. Bunlar, yıldızların yuvarlak felekten olan yerleridir. Bu yerler, âlemin varlığı getirilmesi için nefesin çıkış yerleri (mahâric) gibidir. İbn Arabî diğer yandan harfleri çıkış yerlerine göre üç gruba ayırmakta ve her bir grup için metafizik bir karşılık tayin etmektedir. Bu ayrıma göre ilk grup, Arap alfabesinde 'boğaz harfleri' (hurûfu'l-halk)'dir. Bu grup da kendi içinde üç gruba ayrılır. Bunlar; *elif* ve *hâ*' gibi 'en uzak boğaz harfleri', 'ayn ve *hâ*' gibi 'orta boğaz harfleri' ve son olarak da, *ğayn* ve *hâ*' gibi 'en yakın boğaz harfleri'dir. İbn Arabî bu üç alt-grubun toplandığı gruba bütün olarak 'en uzak kısım' (aksâ'l-kısm) ismini verir. Yalnız bu uzak taraf, dudağa nispetlidir. Bir de boğazın göğse bittiği noktaya nispetle 'uzak kısım' vardır ki, bunlar da 'dudak harfleri' (hurûfu's-şefeteyn)'dir. Bu harfler *mîm*, *bâ*' ve *vâv*'dir. İbn Arabî bu altı harf dışında kalan harfleri 'orta harfler' (hurûfu'l-vasat) olarak isimlendirir. Görüldüğü gibi Şeyh bu tasnifi harflerin mahreç yerlerine göre yapmaktadır."<sup>15</sup> Elif harfi ise, tüm diğer harflerin ancak kendisinin varlığıyla okunur, aşikar olabildiği ilâhi varlığın ilk mertebesini simgelemektedir.

### 2. Sadreddin Konevî'ye Göre Allah Lafzının İki "Lâm" (ل) İndaki Sembolizm

Konevî'ye göre, Allah isminde, eliften sonra gelen iki lâm'dan ilki, 'bi-yedihî'/elindedir' anlamına gelmektedir.<sup>16</sup> Bu, 'Herşeyin melekûtu O'nun elindedir'<sup>17</sup> ayetindeki 'melekût'tur. Bu ilk Lâm, varlık tecellîsi ile şehadet âleminden önce müşâhade edilen mertebede, cömertlik tecellîsi ile bitişen melekût hakikatlerinin Levhası'na işaret eder.<sup>18</sup>

Allah ismindeki ikinci Lâm ise, "lehu-O'na ait" demektir. Yani 'Bir ve Kahhar olan Allah'a ait'<sup>19</sup> mülktür. Bu ikinci lâm, el-Melik, el-Aziz, el-Cebbar'ın mülk ve melekûtaki tecellîlerine işaret eder.<sup>20</sup>

### 3. Sadreddin Konevî'ye Göre Allah İsmindeki "He" (ه) Harfi Sembolizmi

Sadreddin Konevî, Lafza-i Celal'in kökeni ve bu isimdeki "he" harfinin sembolizminden bahsederken öncelikle Allah isminin, A'raf 180. ayeti nazara vererek Hakk'ın bütün isimleri kendisine nispet edilen ancak o, hiçbir isme nisbet edilmeyen özel bir isim olmasına dikkat çeker.<sup>21</sup> Bu ismin kökeni hakkında dâimîlerin görüşlerine de yer veren Konevî, "he" harfinin sembolizmiyle ilgili olarak, 'Allah' deyişimizdeki asılın, gâipten kinaye olan "He" harfi olduğunu vurgular.<sup>22</sup>

Bâtınî olarak, Allah ismindeki "he" harfinin neyi sembolize ettiğini ise Konevî şu şekilde açıklar: "Allah isminin aslı, Hakk'ın gaybi ve mutlak hüviyetine işaret eden "He" harfidir. Bunun ardından bu harfe iyelik 'Lâm'ı eklenmiştir. Bu lâm, Hakk'ın 'el-Mâlik' olduğuna işaret etmektedir."<sup>23</sup>

### 4. Sadreddin Konevî'ye Göre Allah İsmi ve Ulûhiyet Mertebesi Arasındaki İlişki

Sadreddin Konevî, Allah isminin yüceliğinin sınırlarından bahsederken, Allah'ın bu ismi Hakk'ın zâtından başkasının ismi olmaktan koruduğuna dikkat çeker. Bunun nedeni ona göre, bu ismin zât-ı ahadiyyete kâmil manada delâlet etmesidir.<sup>24</sup>

Vahdet-i vücud düşünce sisteminde varlık mertebelerinde ahadiyyet yani zâtın mutlak tekilliği mertebesinde sonra ilk taayyünün gerçekleştiği Vahidiyyet mertebesi gelir. Bu mertebe ilk

<sup>15</sup> Uluç, *İbn-i Arabî'de Mistik Sembolizm*, Doktora Tezi, 150-151.

<sup>16</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 30.

<sup>17</sup> Yasin, 36/71.

<sup>18</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 30-31.

<sup>19</sup> Ğafir, 40/16.

<sup>20</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 31.

<sup>21</sup> Bk. Araf, /180.

<sup>22</sup> Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 230.

<sup>23</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 35.

<sup>24</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 37-38.

taayyünün gerçekleştiği, hakikat-i Muhammediyye ve vahdet mertebesi olarak da adlandırılan mertebedir. "Taayyün-ü evvel" adının verilmesinin nedeni, iradi değil, zâtının gereği olarak zâtın tenezzül ve tecellî ettiği ilk mertebe olması sebebiyledir. Bu mertebede zât, kendindeki isim ve sıfatları toplu olarak bilir. Ve zât bu mertebede, bütün isimleri kendinden toplayan ism-i câmi yani "Allah" ismiyle isimlendirilir. İlk taayyün mertebesine 'uluhiyyet mertebesi' de denmesinin nedeni de budur. *Mutlak ilim* adı da verilen bu mertebede Zât'ın şuuru olmakla birlikte, bir ayriyyet ve gayrı bilmek söz konusu değildir. Bütün ilâhî sıfat ve isimlerin zuhûr ettiği mertebe olduğu için çokluğun kaynağı da denilen bu mertebeye, "menşe-i siva" da denmiştir. Sıfat ve isimler zâttan gayrı olmadıkları ve zâtta topluca buldukları için aynıyyet sözkonusudur. Kesret âleminin hepsi, bu mertebede Hakk'ın aynıdır. O'nun gayrı olarak hariçte bir zuhûr söz konusu değildir, dolayısıyla gayriyyet yoktur.<sup>25</sup> Söz konusu câmilik, zâtın mutlak gaybından bir tecellînin taayyün etmesini celbeder, bu tecellî, mazharlık derecesindeki sahip olan câmiliğe göre ortaya çıkar.<sup>26</sup>

Vahdet ve vâhidiyyet mertebesi gibi adlarla ifade edilen hakikat-i Muhammediyye mertebesi kimi zaman, hakikat-i insaniyye mertebesi olarak da adlandırılmıştır. <sup>27</sup> Rububiyetin tecellisinin ortaya çıkması için merbuba ihtiyaç olduğu gibi, "Allah" isminin tecelli ettiği ulûhiyyet mertebesinin ortaya çıkması da bir nvei ubudiyeti gerektirir, denebilir. Bu bağlamda ulûhiyyetin mazharı en kâmil ubudiyeti yerine getiren insan-ı kâmilidir. Bu nedenle bu mertebe yani ulûhiyyet mertebesi yani "Allah" isminin mazharı ve tecellisi; hakikat-i Muhammediyye ile ilgili olduğu kadar Âdem ile de ilişkilidir. Konevî, şeyhi İbnü'l Arabî'nin *Fusûsü'l Hikem* kitabının Âdem Fassı'nı şerh ederken, 'Âdem'e ait Âdemî kelimenin, ulûhiyyet mertebesine tahsis edildiğinin altını çizer. Ve bunun nedeninin "ahadiyyet-i cem" ile ortaklık olduğunu belirtir. Konevî'ye göre, insanın hakikatı 'vücub' ve 'imkan' hükümlerini birleştiren, toplayıcı bir berzahlıktır.<sup>28</sup> İnsanın evveliyeti gibi ahirliği de söz konusudur. Konevî'ye göre, önce kendinden çıkıp tekrar insanda sona eren hüküm ve eserler, insanın ahirliğini göstermektedir. Bu berzahlığın özelliklerinden biri, ahadiyyetten sonra gelen vahdaniyettir ki bu mertebeye ulaşan kişi, hakikat-i Muhammediyye sırrına erişen Âdem, insan-ı kâmil olabilir.<sup>29</sup>

Ulûhiyyet mertebesi, Allah isminin tecellî ettiği varlık mertebesidir. Bu mertebenin tecellisinin sırlarına erişen insan ise insan-ı kâmilidir. İnsan-ı kâmilin yegâne üstün temsilcisi ise Hz. Muhammed'dir. Bu nedenle hakikat-i Muhammediyye tecellîlerine erişen diğer insanlar da kemâlden mertebe alır. Konevî'ye göre, insan ilâhî zât mertebesine eriştiğinde, artık kendisiyle birlikte sadece özel "ilâhî sır" kalır.<sup>30</sup> Allah'ın zatına ve sıfatına bir son olmadığı gibi, tecellîlerin yansıdığı âlemlerin de bir sonu yoktur. İsim ve sıfatlar sonsuz olduğuna göre, zuhûr yerlerinin de sonsuz olması beklenir.<sup>31</sup>

## Sonuç

"Allah" ismi bütün esmâü'l hüsnâ'ya câmi olan ve tasavvuf geleneğinde bâtınî sırları keşfedilmeye çalışılan, vahdet-i vücûd düşüncesinde ulûhiyyet mertebesinde tecelli eden bir ilâhi isimdir. Sadreddin Konevî, vahdet-i vücûd düşüncesinin önde gelen isimlerinden biridir. Bu düşüncüyü ortaya koyan şeyhi İbnü'l Arabî'nin izinden giden Konevî, kimi zaman onun eserlerini şerh ederken kimi zaman kendi yazdığı orijinal eserlerinde, "Allah" isminin işaret ettiği manaya ve sırlarına dair önemli açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, "Allah" ismi, bütün isimlerin en yetkin, kuşatıcı anlamlarını

<sup>25</sup> Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*, tercüme ve şerh: Ahmet Avni Konuk, çeviri: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın ( İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 2/28-29.

<sup>26</sup> Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 34.

<sup>27</sup> Abdülğani Nablusî, *"Âriflerin Tevhidi"*, çev.Ekrem Demirli,( İstanbul: İz Yayıncılık 2003), 40-41.

<sup>28</sup> Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev.Ekrem Demirli, ( İstanbul: İz Yayıncılık, 2003),19-20.

<sup>29</sup> Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*,21.

<sup>30</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev.Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 148-149.

<sup>31</sup> İbnü'l Arabî, *Özün Özü*, çev. İsmail Hakkı Bursevi, (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005).33

içeren isimdir. “Allah”tan başka hiçbir isim, zıtları barındıran kuşatıcılığa sahip değildir. “Allah”, Hakk’ın zâtına verilmiş özel isimdir. “Allah” Zât’a tam delalet eder. Celal ve cemal nisbetli tüm ilâhî isimler kendi tecellîgâhlarının rableridir ancak sadece “Allah” ism-i azamî bütün varlıkların rabbidir. Varlıkların tek gerçek varlıkla ilişkisi, Allah’ın isimleri itibarıyla taayyün edişleri yönünden olabilir.

Vahdet-i vücûd düşüncesi, ontolojik olarak varlığın Hakk’ın tecellîleri ile hazerat-ı hamse denen beş varlık mertebelerinden oluştuğunu kabul eder. Bu varlık mertebelerinin ilki hiçbir tecellînin, zâtın kendinden kendine tecellîsinin dahi söz konusu olmadığı ahadiyyet mertebesi iken, ikinci mertebeye ilâhî isimlere câmi olan “Allah” isminin tecellî ettiği ulûhiyyet mertebesidir. “Allah” ismi tüm kuşatıcılığıyla hakikat-i Muhammediyye de zuhûr etmiştir.

Bu mertebeye hakikat-i Muhammediyye ile ilgili olduğu kadar Âdem ile de ilişkilidir. Konevî, şeyhi İbnü’l Arabî’nin *Fusûsü’l Hikem* kitabının Âdem Fassı’nı şerh ederken, ‘Âdem’e ait Âdemî kelimenin, ulûhiyyet mertebesine tahsis edildiğinin altını çizer. Ve bunun nedeninin “ahadiyyet-i cem” ile ortaklık olduğunu belirtir.

Allah isminin ulûhiyyet mertebesi ve bu mertebenin bir tecellîsi olan hakikat-i Muhammediyye ve onun tecellîsine mazhar olan insan-ı kâmillerle ilişkisini anlatan Konevî, aynı zamanda bu ismin harf sembolizmi üzerinde de durmuştur. Allah ismini meydana getiren harflerden ilk olarak *Elif* harfine dikkat çeken Konevî, hemzenin yazıda *elifte*, *elifin* de hemzede gizlendiğinin altını çizer. Ona göre *elif*, aynı zamanda rahman-i nefesin de sembolüdür. *Elifte* bulunan sır, elif harfinin nefesin ortaya çıkışının ta kendisi olmasıdır. Ahadiyyet mertebelerinden sonra tecellî eden ilâhî nefes de a’yân-ı sabitede belirlenip zuhûra çıkar ve *elifin* söylenişinin tamamlanması gibi suret giyinir.

Sadreddin Konevî, *elif* harfinin suretinin yazı âlemindeki hareketleri üzerinde de durur. Çünkü ona göre, *elifin* doğrusal hareketi, genişleme hareketi ve döngüsel hareketi, yine ontolojik bir sembolizmaya sahiptir.

Görüldüğü üzere, Konevî, Allah isminin ulûhiyyet tecellîsi ile vahdet-i vücûd ontolojisinde hangi varlık mertebesine işaret ettiğini ve bu mertebenin sırlarını açıklamakla kalmamış aynı zamanda tüm ilâhî isimlere câmi olan bu ismin harflerinin dahi sembolik olarak hangi mana katmanlarına işaret ettiğini ortaya koymuştur. Şüphesiz, sûfi literatürü açısından onun “Allah” ismi ve sırlarına dair yaptığı şerhler büyük önem ve anlam ihtiva etmektedir.

## Kaynakça | References

- Afîfî, Ebu'l Alâ. *Fusûsu'l Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Erdem, Hüsameddin. “*Sadreddin Konevi’de İLâhi Menziller*”, 1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya: 2010.
- İbnü'l Arabî. *Özün Özü*. Çev. İsmail Hakkı Bursevi. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2005.
- Kaşâni, Abdürrezak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Kayserî, Dâvud. *Fusûsu'l Hikem Şerhi*. Çev.Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Kılıç, Mahmud Erol “İbnu'l-Arabî, Muhyiddin”. *DİA*.İstanbul, İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. 46 C.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*.Çev.Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Fâtiha Suresi Tefsiri*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. Çev.Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizigi*. Çev.Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhala*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. Hazırlayanlar: Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Muhyiddin İbnü'l Arabî. *Fusûsu'l- Hikem Tercüme ve Şerhi*. Tercüme ve şerh: Ahmet Avni Konuk, çeviri: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın.İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987, 4.C.
- Nablusî, Abdulgani. *Âriflerin Tevhidi*. Çev.Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık 2003.,
- Uluç, Tahir. *İbn-i Arabî’de Mistik Sembolizm*. Doktora Tezi,Selçuk Üniversitesi Sosyalbilimler Enstitüsü, Felse ve Din Bilimleri AnaBilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya: 2005.
- Suad El-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 135-152

**İslami Devletin Özellikleri -Etimolojik Bir Araştırma-**

Features of the Islamic State - A Fundamental Study-

معالم الدولة في الإسلام -دراسة تأصيلية-

**Muhammed Raşid ELÖMER**

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Asst. Prof. Dr., Kahramanmaraş İstiklal University, Faculty of Islamic Studies, Department of Basic Islamic Studies Kahramanmaraş/Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-9038-0259>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 18 Ocak/January 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

#### **Atıf / Cite as**

Elömer, Muhammed Raşid. " İslami Devletin Özellikleri -Etimolojik Bir Araştırma-". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 135-152.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1421697>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Raşid Elömer).

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

### **Features of the Islamic State - A Fundamental Study-**

**Abstract:** Many people wonder about the form of the Islamic state, especially in aftermath of the Arab Spring events, particularly in countries where the ruling regimes have fallen either entirely or partially, as a consequence, various organizations have emerged that labeled themselves as Islamic, using their slogans, flags, and calls to implement Sharia (Islamic law) in those areas outside the control of previous regimes. Therefore, this research aims to clarify the reality of the Islamic state by highlighting its defining features and essence, which Islam seeks and accepts as an entity to follow it. I identified these features by extrapolating them into the legal texts and then analyzing and rooting them, especially from the Quranic verses indicating these features, such as those emphasizing the honor and stewardship of humanity by God regardless of race, gender, or religion, as well as verses emphasizing the obligation of justice in all its forms, even towards enemies. This was supported by Hadith texts and many narratives about the companions and followers of the Prophet. The research also emphasized historical applications that reinforce the validity of this grounding, highlighting these features in their true enlightened form, especially during the golden age of the Islamic state. It became clear to me that the most important distinguishing features of the Muslim state are its care and attention to human dignity, as human beings have been honored by divine text since the beginning of creation, with God providing everything in this universe for them, as part of His divine honoring. Additionally, it achieves absolute justice and calls for the guidance of people everywhere and at all times, with its reference point based on the provisions of Islamic Sharia. The necessity of having a constitution regulating rights and duties was also emphasized, along with the state's focus on knowledge and scholars, granting them high status and providing them with an environment conducive to benefiting their nation and aiding in the advancement of their state. All of this is built on the foundation of promoting morality, virtues, and human values, by promoting virtue, combating vice, promoting good deeds, and prohibiting and discouraging evil deeds. It's important to note the universality of this call, as it carries goodness for all humanity, hence the need to remove all obstacles hindering the achievement of these goals, while also preserving freedom of belief, as there is no compulsion in religion. Moreover, it stressed that it is not the state's goal to control weak nations or plunder their resources. It is a guiding state, not an exploitative one, as rightly said by the righteous caliph Umar ibn Abdul Aziz, correcting some misconceptions about his reign. It is a state that protects all rights and freedoms within the framework of Islamic Sharia, which regulates these provisions. It strengthens the security system by safeguarding general interests, protecting society from corrupt individuals and criminals, and imposing deterrent penalties to preserve the security of individuals and society. It also emphasizes the importance of achieving self-sufficiency in the basic needs of its citizens to prevent hardship, securing employment for those capable of it according to their abilities and the needs of society and the state, in a manner that ensures them a dignified and stable life. Mere slogans, wishes, and flashy labels that are not backed by implementation and action do not advance in describing a state as Islamic unless it adheres to these noble principles. Conclusion: The Islamic State prioritizes substance and content over slogans and appearances and does not succumb to wishes. Its essence lies in achieving servitude to God Almighty.

**Keywords:** State, Islamic Governance, Features, Duties, Advantage.

### **İslami Devletin Özellikleri -Etimolojik bir Araştırma-**

**Öz:** Birçok insan, özellikle Arap Baharı olaylarından sonra ve bilhassa mevcut rejimi tamamen veya kısmen çöken bazı ülkelerde, İslami devletin nasıl şekilleneceğini merak etmektedir. Bu ülkelerde, önceki rejimin kontrol sahası dışında kalan bölgelerde Şeriat'ın uygulanmasını talep eden ve kendilerini İslami olarak adlandıran bir dizi örgüt ortaya çıkmıştır. Çalışmanın amacı; İslam'ın arzu ettiği ve takipçileri için bir varlık olarak kabul ettiği İslami devletin genel çerçevesini ve özünü belirleyen en önemli bazı özellikleri vurgulayarak İslami devletin hakikatini, şeklini ve özünü ortaya koymaktadır. Bu özellikler belirlenirken bu



husustaki şer'i nasları incelenip tahlil edilmiştir. Daha sonra insanın Yüce Allah tarafından onurlandırılmasını, ırkına, cinsiyetine ve dinine bakılmaksızın insana verilmiş olan hilafet makamını ve her ne olursa olsun düşmana karşı dahi adaletin gözetilmesi gerektiğini vurgulayan ve benzeri âyetlerde bulunan özellikleri esas alarak konu açıklanmaya çalışılmıştır. Bütün bu analiz ve açıklamalar hadislerle, sahâbe ve tâbîinden bize ulaştırmış birçok rivayetle desteklenmiştir. Bununla birlikte çıkarım ve temellendirmelerimi güçlendirecek, bu çalışmada yer verdiğim özelliklerin hakikatini açıkça ortaya koyacak bilhassa İslami devletin altın çağlarında tatbik edilmiş bazı tarihi uygulamalara yer verilmiştir. İslami devleti diğer devlet yapılarından ayıran en önemli özelliğin, insan onuruna verdiği önem olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zira Allah Azze ve Celle, her şeyi insana musahhar kılmıştır, bu da insanın ilahi ikrama mazhar olmasının bir gereğidir. Böylelikle İslami devlet mutlak adaleti gerçekleştirebilir. Her yerde ve her zamanda insanları doğru yola çağırır. Bu devlet yapısı hak ve sorumlulukları düzenleyecek bir anayasaya ihtiyaç duymakla birlikte İslami Şeriat hükümlerine dayanan bir referans sistemine sahiptir. Bu referans sisteminin altında önemli karar alma mekanizmasının işleyişini korumakla birlikte şura ilkesinin hükümet sisteminde ve devlet işlerinin yönetiminde zulmü ve adaletsizliği önleyecek şekilde pekiştirilmesi ve milletin alim ve uzmanlarına iç ve dış politikasının genel çerçevesinin belirlenmesinde önemli rol verilmesi yataktadır. Bu devlet yapısının bir başka özelliği ise ilme ve âlimlere karşı gösterdiği ehemmiyettir. Öyle ki bu devlet, bilim adamlarına yüksek bir konum sağlamış ve onların toplumlarına, onlara fayda sağlayacak her şeyi sunmalarına ve devletlerinin gelişimine katkıda bulunmalarına yardımcı olacak, uygun bir ortam sağlamıştır. Tüm bunlar, erdemleri yayma, kötülükle mücadele, iyiliği yayma, kötülüğü önleme ve ondan sakındırma yoluyla insani değerlere ve erdemlere çağrı yaparak inşa edilmiştir. Bu çağrının evrenselliği dikkat çeken bir diğer husustur. Zira bu yapı kendi içerisinde tüm insanlık için iyilik barındırmaktadır. Dolayısıyla, inanç özgürlüğünün korunması adına dinde zorlama yoktur ilkesini gözeterek bu hedeflere ulaşmaya mâni olan tüm engellerin kaldırılması gerekmektedir. Bu da göstermektedir ki İslam devleti zayıf halkları kontrolü altına alıp, ezen ve onların kaynaklarını yağmalayan bir devlet biçimi değildir. Bu bağlamda -Halife Ömer b. Abdülazîz'in dediği gibi- İslam devleti insanlığa rehberlik eden bir devlettir; halkından ağır vergiler toplayan bir devlet değil. İslami devlet yapısı yanlış kavramları düzelten ve İslami hükümler çerçevesinde tüm hak ve özgürlüklere sahip çıkan, koruyan bir devlettir. İslami devlet yapısı toplum maslahatını gözeterek, toplumu suçlulardan koruyarak ve onlara caydırıcı cezalar uygulayarak bireyin ve toplumun güvenliğini sağlayan bir güvenlik sistemine sahiptir. Vatandaşlarının temel ihtiyaçlarını karşılayarak onların sıkıntı çekmesini önler, toplumun ve devletin ihtiyaçlarına uygun olarak kişilerin yeteneklerine uygun iş olanakları sağlayarak onlara saygın ve istikrarlı bir yaşam imkanı sunar. İslamiyetin ortaya koyduğu esaslara bağlı kalmayıp yalnızca slogan atmak, vaatlerde bulunmak ve icraat ortaya koymayan isimlendirmelerin arkasına sığınmak devletin İslami olarak vasıflandırılmasını sağlamaz. Hasılı, İslam devleti öz ve içeriği önemser, yalnızca sloganlara ve görünüşe önem vermez ve kuru sözlere itibar etmez. Tüm bunların temelinde Allah Azze ve Celle'ye kulluk etme ve dünya ve ahiret saadetin sırrına erme amacı yatar.

**Anahtar Kelimeler:** Devlet, İslami Yönetim, Özellikler, Görevler, Avantajlar.

### معالم الدولة في الإسلام - دراسة تأصيلية -

**الملخص:** يتساءل كثير من الناس عن شكل الدولة الإسلامية ولا سيما بعد أحداث الربيع العربي، وبالذات في الدول التي سقطت فيها الأنظمة الحاكمة كلياً أو جزئياً، فقامت مجموعة من التنظيمات التي سمت نفسها بالإسلامية؛ وذلك من خلال شعاراتها وراياتها ومناداتها بتطبيق الشريعة في تلك المناطق الخارجة عن سيطرة أنظمة الحكم السابقة فجاء هذا البحث لبيان حقيقة الدولة المسلمة، وذلك من خلال التركيز على إبراز أهم معالم الدولة الإسلامية التي تحدد الإطار العام لشكلها وجوهرها، والتي ينشدها الإسلام ويرتضيها كياناً لا يتباعه، فقامت بتحديد هذه المعالم من خلال استقراءها في النصوص الشرعية ثم تحليلها وتأصيلها ولا سيما ما جاء في القرآن الكريم بما يدل على هذه المعالم كما في الآيات المؤكدة لتكريم الله عز وجل للإنسان واستخلافه في الأرض بغض النظر عن عرقه، وجنسه، وكذلك الآيات المؤكدة لفريضة العدالة بكل صورها حتى مع

الأعداء، وأيدت كل ذلك ودعمته بالنصوص الحديثية وكثير من الآثار عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين وآراء الفقهاء، مع بيان بعض التطبيقات التاريخية المعززة لصحة هذا التأصيل، وإبراز هذه المعالم بصورتها الحقيقية المشرفة، ولا سيما في العصر الذهبي للدولة الإسلامية، ولقد تبين معي أن أهم المعالم التي تميز الدولة المسلمة: رعايتها وعنايتها بالكرامة الإنسانية؛ لأن الإنسان مكرم بالنص الإلهي منذ بدء الخليقة، وقد سخر الله عز وجل له كل ما في الكون، وهذا من مقتضيات التكريم الإلهي له، وتحقيقها للعدالة المطلقة، ودعوتها إلى هداية الناس في كل مكان وزمان، ومرجعيتها القائمة على أحكام الشريعة الإسلامية، مع ضرورة وجود الدستور الذي ينظم الحقوق والواجبات، وترسيخها لمبدأ الشورى في نظام الحكم وإدارة شؤون الدولة بما يمنع الاستبداد والظلم، ويجعل لعلماء الأمة والمختصين دوراً مهماً في تحديد الإطار العام لسياساتها الداخلية والخارجية، مع المحافظة على سلامة اتخاذ القرارات المصيرية. واهتمام هذه الدولة بالعلم والعلماء؛ حيث جعلت لهم المكانة السامية ووفرت لهم البيئة المناسبة التي تعينهم في تقديم كل ما ينفع أمتهم، ويساعد في رقي دولتهم، وبناء ذلك كله على قاعدة قوامها: الدعوة إلى الأخلاق والمكارم والقيم الإنسانية، من خلال بث الفضيلة ومحاربة الرذيلة، ونشر المعروف، ومنع المنكر والنهي عنه، مع ملاحظة علمية هذه الدعوة؛ لأنها تحمل الخير لكل البشرية؛ لذلك لا بد من إزاحة جميع العوائق التي تفج حاجزاً مانعاً من تحقيق هذه الأهداف مع ضرورة المحافظة على حرية الاعتقاد حيث لا إكراه في الدين، مع التأكيد على أنها دولة ليس من أهدافها السيطرة على الشعوب الضعيفة ونهب خيراتها، هي دولة هداية وليست دولة جباية كما قال الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، وصحح بعض المفاهيم المغلوطة لولائه، وهي دولة تحمي الحقوق والحريات جميعاً، وتحافظ عليها في إطار الشريعة الإسلامية التي تنظم هذه الأحكام، ومن ثم توطيدها للمنظومة الأمنية من خلال رعاية المصالح الكلية، وحماية المجتمع من المفسدين والمجرمين، والأخذ على أيديهم بالعقوبات الزاجرة الرادعة التي تحفظ أمن الفرد والمجتمع، وضرورة تحقيق الكفاية في الحاجات الأساسية لرعاياها حتى لا يقعوا في المشقة، وتأمين العمل للقادرين عليه بما يناسب قدراتهم وحاجات المجتمع والدولة، وبما يحقق لهم الحياة الكريمة المستقرة، وإن مجرد رفع الشعارات والجهر بالأمنيات وإطلاق التسميات الرنانة التي لا يصدقها التطبيق والعمل لا يقدم ولا يؤخر في وصف دولة ما بأنها إسلامية، ما لم تلتزم بتحقيق هذه المبادئ السامية. والخلاصة: إن دولة الإسلام تهتم بالجواهر والمضمون ولا تلتفت للشعارات والمظاهر، ولا تستسلم للأمنيات، منطلقها في كل ذلك تحقيق العبودية لله عز وجل، سر سعادة الدنيا والآخرة.

**الكلمات المفتاحية:** الدولة، الإسلامية، الحكم، المعالم، الواجبات، المزايا.

## المقدمة

اللهم إني أبدأ باسمك العظيم، وأحمدك وأتوكل عليك، وأصلي وأسلم على معلم الناس الخير، نبينا محمد، والمرسلين جميعاً، وبعد:

فإني لا زلت أذكر تلك اللحظات، فما أن تجاوزت المدينة خارجة من سلطة الاستبداد الغاشم، وبشكل مفاجئ، ودون موعد مسبق، توجه إلي ذلك الصحفي ليسألني عن طبيعة الدولة الجديدة، وبما أن النائر الجديد كان يحمل شعاراً إسلامياً حاول الإعلامي المبتدئ أن يتناغم مع توجهات القوى المسيطرة على الأرض، فكان البحث والسؤال عن الدولة في الإسلام وماهيتها، دون معرفة أبعاد هذا التغيير، فلا زالت الفرحة حديثة الولادة.

كان الحلم مفاجئاً: الطغمة الحاكمة تتهاوى في سيطرتها، الفاتح الجديد أعلن إسلاميته من خلال: راياته، شعاراته، مظهره. كتاباته على الجدران كانت توحى بذلك!

كل ذلك يدعو للأسئلة الآتية: ما الدولة الإسلامية؟ ما شكلها؟ كيف تتصورها؟ بماذا ستحكم؟ ما هي رؤيتها؟ وكثير من الأسئلة والاستفسارات التي يراها من لا عهد له بتلك الدولة، والتي لم يعايشها إلا في الكتب عندما قرأ عن الخلافة الإسلامية، والتي تجاوزت آخرها في نهاية الدولة العثمانية منذ أكثر من مائة سنة.

لقد تصور أغلب الناس أن الدولة التي ترفع راياتها السوداء أو التي ترسم هلالاً أو التي نقشت على أعلامها شهادة التوحيد أو التي أعلنت في مقدمات دستورها هويتها الإسلامية بأنها هي الدولة التي ينشدها الإسلام ويرتضيها مجتمعاً لأتباعه ومناصريه.

وتعزز هذه القناعة عندهم: إذا أعلنت هذه الدولة أن قوانينها مستمدة من الشريعة الإسلامية فقط لا غيرها دون الخوض في تفاصيل ذلك.

فهل تكفي الأمنيات والشعارات، ونسبة عدد المسلمين ودين رئيس الدولة وإعلان الشعائر الإسلامية في بلد ما ليصبح هو البلد الذي يريده الإسلام شكلاً ومضموناً يرتضيه للناس حتى يكن لهم عوناً في تحقيق سعادت الدنيا والآخرة؟ هل تكفي الشعارات في أسلمة دولة ما؟ وهل تعني الأمان في ذلك؟ هنا يصدق القرآن الكريم ليرز لنا حقيقة لا ليس فيها ولا غموض، يزيل بها تلك الأوهام، معلناً قانون إبطال الأمنيات التي لا يصدقها عمل: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلٍ﴾

الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ { إِلَى قَوْلِهِ: { وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ }<sup>1</sup>.

وقد روى البيهقي<sup>2</sup> ما يعزز هذا الفهم؛ فعن الحسن البصري: «لَيْسَ الْإِيمَانُ بِالتَّحَلِّيِّ وَلَا بِالتَّمَيِّ، وَلَكِنْ مَا وَقَرَ فِي الْقَلْبِ، وَصَدَّقْتَهُ الْأَعْمَالُ».

ثم بيّن أن أي قول حسن يتبعه عمل غير صالح فإن صاحبه يرد إلى قوله. وأما الذي يقبل قوله ويرفع إلى الله: من يقول القول الحسن ثم يعمل العمل الصالح المطابق لذلك القول، مؤصلاً بكلامه بالآية القرآنية: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ}<sup>3</sup>.

فإذا كان إيماننا يحتاج لعمل يصدقه، فإنه من باب الأولى أن تكون أسلمة دولة ما تحتاج إلى معالم كثيرة تدل عليها، ولا تكفي الشعارات والأمنيات في ذلك.

من هنا ولدت فكرة البحث، والذي حاولت فيه أن أدلو بدلوي لأرى: ما هذه المعالم التي تميّز الدولة في الإسلام؟ بحيث كلما وجدت وجد الرضى والقبول. معالم تحدد أنها الدولة المنشودة التي يريدها الإسلام، ملبية رؤيته وتطلعاته، محققة لأغراضه ومقاصده وغاياته.

ولذلك كان عنوان هذا البحث: « معالم الدولة في الإسلام - دراسة تأصيلية ».

حيث قمت بدراسة أهم معالمها من خلال: بيان هذه المزايا، وتأصيلها من القرآن الكريم والسنة النبوية، وأقوال الخلفاء وأفعالهم، وفهم علماء المسلمين لتلك المعاني، مع ذكر بعض التطبيقات التاريخية.

وقد اعتمدت في صياغة البحث ونسج أفكاره على المنهج الاستقرائي التحليلي حيث حاولت استقراء هذه المعالم من النصوص الشرعية والمصادر المعتمدة، وتحليلها، مع حضور المنهج الوصفي أحياناً لتقرير بعض الأحداث.

وفي هذا المقام أيضاً لا بد من ذكر بعض الدراسات التي اعتنت بهذا الموضوع، وأذكر منها على سبيل المثال:

- معالم الدولة الإسلامية، للأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور، جاء في (490) صحيفة، ونشرته مكتبة الفلاح. لكن لم يتاح لي الاطلاع عليه.

- معالم الدولة الراشدة، بحث للأستاذ الدكتور حاكم المطيري، جاء في (49) صحيفة. وهذا البحث يتحدث فيه المؤلف عن حلم العرب بالنظام العادل الراشد وموقف العلماء من سقوط الخلافة والأصول الفكرية للدولة الراشدة ومعالمها وطبيعتها. فمضمونه يختلف عن بحثي، فيما خلا بعض الإشارات في المبحث الأخير منه.

- تحديد معالم الدولة الإسلامية، بحث للسيد تشارلز ليستر، وهو عبارة عن ورقة تحليلية جديدة صادرة عن مركز بروكنجز، الدوحة، 1 ديسمبر 2014 م. لكن هذا البحث يتحدث عن تنظيم الدولة الإسلامية، وهو خارج حدود بحثي.

وأشير هنا إلى أنني انتفعت من دراسة سابقة في بناء كثير من أفكار هذا البحث. فكانت هي الدليل لي والمرشد، وعنوانها: «من فقه الدولة في الإسلام»<sup>4</sup>. للأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله؛ حيث أفرد مبحثاً كاملاً يتحدث فيه عن معالم الدولة التي يبينها الإسلام لكن بطريقته الإنشائية الأدبية الرائعة.

فرايت أن هذا البحث في هذا المضمار من الأهمية بمكان، فقامت بصياغة هذه المعالم بحسب رؤيتي لها من خلال التأصيل والترتيب والتوثيق من المصادر، وحسبي في ذلك أنني جمعت كثيراً من هذه المعالم وأصلتها في صفحات معدودة، مع العلم أن الموضوع واسع جداً، لعلني أساهم مع من كتب ومع من سيكتب لاحقاً في بيان هذه المعالم ووضعها بين يدي القارئ الذي يريد تكوين فكرة عامة عن هذا الموضوع بعيداً عن المطولات والتفاصيل. ويعد هذا من أغراض التأليف كما قال العلماء.

وحتى ينتظم هذا البحث جعلته في مقدمة، وثمانية مطالب، وخاتمة. كما يأتي:

المقدمة

المطلب التمهيدي: معنى الدولة

المطلب الأول: دولة الكرامة الإنسانية

المطلب الثاني: دولة المرجعية الإسلامية

المطلب الثالث: دولة العدالة المطلقة

المطلب الرابع: دولة الدعوة والهداية

المطلب الخامس: دولة العلم والعلماء

المطلب السادس: دولة الفضيلة والأخلاق

<sup>1</sup> النساء 123/4-124.

<sup>2</sup> أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحق. عبد العلي عبد الحميد (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423)، 263/3 (رقم 1626).

<sup>3</sup> فاطر 10/35.

<sup>4</sup> يراجع: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، 2001/1422)، 30-53.

المطلب السابع: دولة الأمن والكفايات

الخاتمة: أهم نتائج البحث

فإن الله أسأل أن يسدد خطاي وأن يهديني للصواب، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم.

## 1. معنى الدولة

لا بد لنا قبل الخوض في بيان معالم الدولة الإسلامية من بيان معنى كلمة الدولة الاصطلاحي، حتى تتضح صورة الفكرة التي نتحدث عنها، مع العلم أنه لم يشع استعمال الفقهاء لهذا المصطلح، وورد استعماله في بعض كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية. إلا أن المعهود أن الدولة هي مجموعة السياسات تتمتع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة، لها حدودها، ومستوطنوها.<sup>5</sup>

ويمكن تعريف الدولة بأنها: شعب مستقر على إقليم معين، وخاضع لسلطة سياسية معينة، وهذا التعريف يحتوي العناصر الرئيسية التي لا بد لقيام أي دولة منها، وهي الشعب، والإقليم والسلطة.<sup>6</sup> وبعد أن بينت معنى الدولة، فإنني أشرع في بيان معالمها في الإسلام، وقد نظمت ذلك في سبعة مطالب كما يأتي.

## 2. دولة الكرامة الإنسانية

لقد ابتعدت عن وصف طبيعة هذه الدولة في أهم معالمها بمصطلحين لا زال الجدل قائماً بينهما: الدولة المدنية والدولة الدينية، وهما مصطلحان حديثان في وصف طبيعة الدولة، لذلك لا زالت المعاني فيهما مختلفة غير مستقرة تتقاذفهما تيارات مختلفة بين مؤيد ومعارض، وكما أسلفت في مقدمة البحث وبعيداً عن الشعارات والمعاني، فليس المهم الاسم بقدر المعنى؛ لذلك آثرت أن أطلق عليها أنها دولة الكرامة الإنسانية، تكرم الإنسان بغض النظر عن لونه وعرقه وجنسه.

**وأصل ذلك:** أنه قد تساءل الملائكة سابقاً: أيستحق الإنسان كلمة الوجود والتفضيل؟ وذلك عندما أراد الله أن يستخلفه في الأرض { أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِيَّيَّ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ }<sup>7</sup>. فكان الجواب الإلهي: بأن الجنس البشري يستحق الحياة الكريمة، وإن انحرف أفرادها وجماعته لا يلغي المكانة العظيمة التي وهبها الله لهم.<sup>8</sup> بأن تفضل عليهم فسخر لهم كل شيء في هذا الوجود.

فإذا كان الاستخلاف قائماً على تكريم الإنسان ورعايته مهما كان جنسه، فقيام دولة ترعى مصالح الإنسان بما يحقق له الخير في الدنيا والآخرة هو من باب أولى. فهذا جزء من التكريم الذي قدره الله لبني البشرية: { وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً }<sup>9</sup>.

والتكريم المقرر لا فرق فيه بين كافر ومسلم.<sup>10</sup> ويرى ابن باديس (ت 1395هـ) مؤكداً هذا المعنى: أن التكريم الذي ذكره الله تعالى هو عام لجميع النوع الإنساني من حيث إنسانيته، وهنا لا يمكن أن نفرق بين مسلم وكافر، وسببه يعود إلى خلق الإنسان، وبهذا يتساوى جميع الناس، هذا بالإضافة إلى أن تسخير المنافع، وتمكين الإنسان منها، متاح للجميع ويتساوى فيه، وذلك بما منحهم الله من عقل وتفكير، وهذا ما يدل عليه مقتضى العموم المستنبط من قوله: { بَنِي آدَمَ }<sup>11</sup>. ومما يستدل به الفقهاء على طهارة الإنسان حتى لو كان ميتاً لا فرق بين مسلم وكافر؛ هو تكريم الله تعالى له، وهذا التكريم يقتضي الطهارة.<sup>12</sup>

ويشهد لهذا التكريم: ما أخرجه البيهقي عن رسول الله ﷺ: { مَا مِنْ شَيْءٍ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ ابْنِ آدَمَ. قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَا الْمَلَائِكَةُ؟ قَالَ: الْمَلَائِكَةُ مَجْبُورُونَ بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ }<sup>13</sup>.

فالإنسان خليفة في الأرض يجعل الله له، وقد أسجد الله الملائكة له، واختير سيداً في الكون، وسخر له كل شيء. فنال المكانة المفضلة على كثير من خلق الله تعالى. وهذه المنزلة هي الحصن الحصين الذي يحمي به الأفراد جميعاً دون التفرقة بين

<sup>5</sup> مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية (الكويت: مطبعة ذات السلاسل، 1404هـ) 36/21.

<sup>6</sup> توفيق بن عبد العزيز السديري، الإسلام والدستور (المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1425هـ)، 53/1.

<sup>7</sup> البقرة 30/2.

<sup>8</sup> محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (مصر: دار الكتب الإسلامية، 1984/1404)، 11-13.

<sup>9</sup> الإسراء 70/17.

<sup>8</sup> جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي، الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحق: عبد الله حاج علي منيب (مكتبة الإمام البخاري، 2000/1420)، 271.

<sup>11</sup> عبد الحميد محمد بن باديس، تفسير ابن باديس، تحق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1416)، 129.

<sup>12</sup> القاضي عياض بن موسى، التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحق: محمد الوثيق - عبد النعم حميتي (بيروت: دار ابن حزم، 2011/1432)، 276/1؛ أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حواشي الشرواني (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983/1357)، 293/1؛ سليمان بن محمد بن عمر البجزي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (دمشق: دار الفكر، 1990/1415)، 329/1.

<sup>13</sup> البيهقي، شعب الإيمان، 311/1 (رقم 151)، وقال عنه: تفرد به عبيد الله بن تمام، قال البخاري: عنده عجائب، ورواه غيره، عن خالد الحذاء موقوفاً على عبد الله بن عمرو، وهو الصحيح.

الأغنياء والفقراء، بين الحكام والمحكومين، فالكل في الإسلام أمام الله سواء، فيما لهم، وما عليهم، في حقوقهم وفي واجباتهم. طالما أن هناك انضباط بقوانينه وشرائعه وأحكامه.

فهذه الدولة من أهم معالمها إذن: تكريم الناس ورعايتهم، وإن أي تقصير في ذلك يبعدها عن أهدافها وغاياتها. وإن هذا التكريم الثابت للإنسان بغض النظر عن عرقه ولونه وجنسه، يحتم على ولاة الدولة المسلمة ما يأتي من واجبات تجاه رعاياهم:

## 2.1. منح الحرية لرعايا الدولة

فإذا كانت عبادة الله هي المقصد من هذه الخلق، والمقررة في الآية: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} <sup>14</sup>. وقد منح فيها الإنسان الاختيار حتى في الدين إذ: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} <sup>15</sup>. فأن يمنح الإنسان الحريات الأخرى من باب أولى كحرية التعبير والحرية السياسية وحرية الاختيار بعيداً عن الإكراه وغيره، ولقد أطلق عمر بن الخطاب رضي الله عنه صيحة استنكار الاستعباد لبني البشر، والتي لا تزال مدوية رافضة كل صور عبودية الإنسان للإنسان: «مذكم تعبدتم الناس، وقد ولدتمهم أمهاتهم أحراراً» <sup>16</sup>.

وأكد عمر على ضرورة تطبيق هذه المبادئ على النفس قبل الغير ليكون قدوة للناس، فقال: «إِذَا كُنْتُ فِي مَنزِلَةٍ تَسْعَى وَتَعَجَّرُ عَنِ النَّاسِ فَوَاللَّهِ مَا تِلْكَ لِي بِمَنزِلَةٍ حَتَّى أَكُونَ أَسْوَأَ لِلنَّاسِ» <sup>17</sup>.

ولقد فتح الإسلام منافذ كثيرة للدعوة للحرية، وشجع على تحقيقها بمميزات إيجابية، من أهمها: الأجر العظيم لمن يقوم بذلك، فمنع الكبت الذي يكون سببه طغيان الأقوياء تجاه الضعفاء، وتسلط الظالمين المستبددين على البسطاء المستضعفين، <sup>18</sup> بعيداً عن الحقوق الشرعية، وانحرافاً عن كل الموازين، ودون أي مبرر لذلك الضيم المحقق بالمساكين.

## 2.2. المساواة في الحقوق

الإنسان مكرم بالنص الإلهي، وهذا يقتضي منحه الحقوق كاملة بغض النظر عن عرقه ودينه ولونه وجنسه، وإنما تكون المفاضلة عند الله عز وجل إذ يكون ميزانها التقوى: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} <sup>19</sup>.

فلا يستطيع أحد انتقاص هذه الحقوق بحجة الاختلاف؛ لأن الاختلاف سنة الله في البشر، والتكريم أصل لكل بني البشر، والانتقاص مخالف لهذا التكريم فلا يجوز، وذلك يقتضي منح الإنسان حقوقه، وبناء عليه فإنه يجب على الدولة المسلمة أن لا تنتقص حقاً من حقوق أفرادها لأي سبب كان، طالما أن الكل سواسية في هذه الحقوق.

## 3. دولة المرجعية الإسلامية

إن أساس الشريعة ومعتمدها مصلحة العباد في الدنيا والآخرة، فكل ما فيها عدل، ورحمة، ومصلحة، وحكمة، وأي انحراف عن هذه المبادئ والقواعد هو خروج سافر عن الشريعة، ولا يعد منها، مهما كان القائل به. <sup>20</sup>

فإذا كانت الشريعة الإسلامية تتميز بكل هذه المزايا، فلماذا لا تكون هي مرجعية الدولة؟ وبيان ذلك: أن العناية لمصالح الإنسان وتدير شؤونه في ظل الجماعة المنظمة لا يمكن أن تكون إلا برعاية إلهية: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} <sup>21</sup>. فالحفاظ على مصالح الإنسان بما يحقق له الخير لا يكون إلا بتشريع متكامل يحفظ له جميع حقوقه ومصالحه ولا يكون فيه اعتداء على الآخرين، ولا يمكن ذلك إلا من خالق الخلق كلهم ومدبر أمورهم، وهنا كان لا بد من مرجعية هذه الرعاية إلى القانون الإلهي؛ لأنه الكفيل بحفظ المصالح على أكمل وجه مهما تغيرت الظروف والأحوال والأزمان، ولذلك كان القرار بأنه: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} <sup>22</sup>.

فشريعتنا خاتمة الشرائع السماوية التي راعت في أحكامها كل شيء وبتميز، ففي تعاليم المسيحية مثلاً: لا تسرق لا تزني ! فهل تكفي مثل هذه الوصايا في ردع الإنسان عن إتيان مثل هذه المخطورات؟ بل لا بد من مؤيد جزائي يردع ويزجر فكان النظام العقابي الإسلامي، وهذا معلم ضروري في الدولة في نظر الإسلام؛ ليتحقق التكريم كاملاً بلا شائبة ولا نقص، وحتى لا يتسلط أحد على أحد بحجة الرعاية والعناية.

وهذا يحتم على الدولة في الإسلام مجموعة من الأمور، لا بد منها، وهي:

14 الذاريات 56/51.

15 البقرة 256/2.

16 عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب (مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ)، 195؛ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1387/1967)، 578/1.

17 أبو جعفر بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحق: محمد بن طاهر البرزنجي (دمشق: دار ابن كثير، 1428/2007)، 296/3، وقال المحقق البرزنجي: إسناده مرسل صحيح.

18 غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات (جدة: المكتبة العصرية الذهبية، 2006/1427)، 1187/2.

19 الحجرات 13/49.

20 ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411/1991)، 11/3. فقد أبدع في وصف الشريعة وعظمتها في تلك المعاني.

21 الملك 67/14.

22 آل عمران 85/3.

### 3.1. وجود دستور لها

بحيث يحدد حقوق المواطنين وواجبات الحاكم مع الرعية وطريقة إدارة شؤون الدولة، بشرط أن لا يخالف هذا الدستور النصوص الشرعية الثابتة، ووجود مثل ذلك الدستور ضروري حتى لا تنتقص الحقوق وترفع الواجبات، ويصبح نظام الحكم ألعوبة بيد الطغاة، وهذا كله يدخل في باب السياسة الشرعية<sup>23</sup>.

وإذا كانت الشرائع السماوية السابقة تراعي مصالح الناس وحاجاتهم، والشريعة الإسلامية فوق كمالها تعد خاتمة للشرائع السماوية، فلا بد أن تسائر أحوال البشر، وتستجيب لمطالبهم، وكل ذلك متحقق من خلال ما ذكر في باب السياسة الشرعية التي عمدتها رعاية مصالح الناس<sup>24</sup>.

### 3.2. اعتمادها على الشورى

إن تقرير مبدأ الشورى، أساساً لولاية السلطة وممارستها في الإسلام هو ضمانه لحقوق الإنسان وحياته وحرمانه، وحماية هذه الحرمات هو تكريم للإنسان<sup>25</sup> الذي تقدم الحديث عنه. وتكون الشورى في نظام الحكم وفي إدارة شؤون الدولة، بما يمنع الاستبداد والظلم، ويجعل لعلماء الأمة والمختصين دوراً مهماً في تحديد الإطار العام لسياساتها الداخلية والخارجية، مع المحافظة على سلامة اتخاذ القرارات المصيرية. والشورى أحد خصائص النظام الإسلامي { وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ }<sup>26</sup>. بل قد أمر المعصوم عن الخطأ بمشاورة من يخطأ تعليماً وتدريباً لهم في شؤون الحياة المدنية: { وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ }<sup>27</sup>. ولا يخيل للبعض أن صورة الشورى هي شكل من أشكال الديمقراطية؛ لأن الديمقراطية قد تحرم بعض الناس كثيراً من الحقوق والأمور بحجة الأغلبية. وأما الشورى فهذه الوصول إلى الرأي الأفضل والأنسب، والذي يحقق مصلحة الأمة.

أما نظام الشورى الإسلامي فهو في غير الثوابت، وفيما لا يخالف نصوص الشرع. فالناس ليس بمقدورهم كلهم لو اجتمعوا أن يمنعوا أحداً حقاً قد منحه الله إياه، بحجة الأكثرية أو الأغلبية. وفي هذا المقام يؤكد الدكتور القرظاوي: "بأن للشورى حدوداً لا تتعداها، فعقائد الإسلام الإيمانية، وأركانه العملية، وأساسه الأخلاقية، وأحكامه القطعية - وهي المقومات التي ارتضاها المجتمع وأقام عليها نظام حياته - لا مجال فيها للشورى، ولا يملك برلمان، ولا حكومة، إلغاء شيء منها؛ لأن ما أثبتته الله لا ينفيه الإنسان، وما نفاه الله لا يثبتته الإنسان"<sup>28</sup>.

وإن هذه المحددات مرجعية الدولة كالدستور والشورى يقتضيها العدل الذي تحققه هذه المرجعية؛ لأن تمام العدل هو أن تكون المرجعية في قوانين الدولة ودستورها إسلامية؛ لذلك أجمع العلماء على أن المراد بالعدل في القرآن: { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ }<sup>29</sup>. هو تنفيذ حكم الله. وهذا صواب إذ لا يمكن أن يسن القوانين للناس والأحكام بشر؛ لأنه لن يكون منصفاً في هذه القوانين مهما كان عادلاً ومتعلماً وحريصاً على مصالحهم، فإن الإنسان لا يستطيع أن يدرك كل ما ينفع جميع البشر ويصلح حالهم، وذلك بسبب تفاوتهم واختلافهم في أغلب الأشياء، لذلك فإن من تمام العدل أن تكون مرجعية الدولة في تشريعاتها وقوانينها الإسلام.

والأهمية العدل بصفته أهم ما يميّز الدولة في الإسلام في معاملتها فقد أفردت له المطلب الآتي.

### 4. دولة العدالة المطلقة

لا شك أن العدل هو من أهم مقومات الملك وقيام الدولة واستمرارها ونصرتها، بل هو من أعلى وأسمى مقومات الحياة<sup>30</sup>، يعلم ذلك القاضي والداني، والعدل: الإنصاف، وقبل أن يرد به السمع، فهو واجب في العقول، وإنما جاء السمع لتأكيد وجوبه<sup>31</sup>.

وفي الإسلام العدل واجب في كل شيء<sup>32</sup> في كل حال، و على كل أحد.

<sup>23</sup> يُعرّف البعض السياسة الشرعية بأنها: تدبير شؤون الدولة الإسلامية عامة، بما يحقق المصالح ويدفع المضار، بحيث لا يتجاوز مبادئ الشريعة وأصولها العامة، حتى لو لم يتفق مع آراء العلماء المجتهدين. ينظر: عبد الوهاب خلاص، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، (بيروت: دار القلم، ١٤٠٨/١٩٨٨)، 20؛ ويمكن إضافة قيد: أن لا يصل رأي الأئمة إلى الإجماع، وإلا لما أمكن مخالفته.

<sup>24</sup> ينظر: عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1993/1414)، 21.

<sup>25</sup> توفيق محمد، الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، 1992/1413)، 16.

<sup>26</sup> الشورى 38/42.

<sup>27</sup> آل عمران 159/3.

<sup>28</sup> القرظاوي، من فقه الدولة المسلمة، 41.

<sup>29</sup> وهبة مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، د. ت.)، 8/٦٣٧٥.

<sup>30</sup> حسين بن محمد المهدي، صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم والأمثال (اليمن: دار الكتاب بوزارة الثقافة، 2009)، 404/2.

<sup>31</sup> أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحق: عبد السلام محمد علي شاهين. أحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥/١٩٩٤)، 247/3.

<sup>32</sup> تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨/١٩٨٧)، 97/1.

ومما ذكره ابن تيمية: دوام الدنيا مع العدل، حتى لو كان معه كفر، وعدم دوامها مع الظلم حتى لو كان معه إسلام، لأن العدل ينظم كل شيء، لذلك فإن صاحب الدنيا إذا أقام أمرها بالعدل بقيت، حتى لو لم يكن له حظ في الآخرة.<sup>33</sup> وقد حرم الله الظلم الذي هو خلاف العدل حتى على نفسه، ففي الحديث القدسي: (يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَيَّ نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا).<sup>34</sup> وهذا توجيه لجميع الخلق من المؤمنين بمنع الظلم مطلقاً، وضرورة العدل دائماً في الدماء والأعراض والأنساب والأموال.<sup>35</sup>

إذن: فالنصر للدولة مرهون بالعدل، ولو كانت تلك الدولة كافرة، والهزيمة مرتبطة بالظلم حتى لو كانت تلك الدولة مؤمنة.<sup>36</sup> هذا ما أكدته علماء المسلمين.

بل لا أعرف كيف يستقيم أن تكون الدولة مسلمة، وقد فقدت أهم ركن من أركان حكمها وقيامها وهو العدل، بل العدل من أهم الواجبات الشرعية للفرد والجماعة.

وما أكثر النصوص المؤسّسة لهذه الفريضة منها؛ قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ}.<sup>37</sup> والعدل هو جماع وأساس واجبات الدولة المسلمة، بل هو غاية الحكم الإسلامي، ولا بد من تطبيقه حتى مع العدو.<sup>38</sup> لذلك على الدولة تجاه رعاياها تطبيقاً لهذا الحق: بذل النصح، وترك خيانتهم، والإنصاف لكل مواطن يعيش على أرضها، فلا تسيء إلى أحد، لا بقول ولا بفعل، ولا في علن، ولا في سر.

وإن حماية الإسلام ونجاح تطبيق شريعته في أية دولة لا يكون إلا بالعدل والحق، وهذا المعنى يؤكد أحد الصحابة، وهو عمير بن سعد عندما كان والياً على حمص، فذكر أن حائط الإسلام هو العدل، وبابه هو الحق، ومتى تم نقض الحائط وتحطيم الباب، فقد حصلت الثغرة، وأتى الإسلام منها، وإن منعة الإسلام وقوته وعزته تكمن في شدة السلطان، وهذه الشدة لا تكون بالسيف والضرب والتعذيب، إنما تكون بقضاء الحقوق وإقامة العدل.<sup>39</sup>

لذلك فإن أهم ما نحتاجه في دولة الإسلام اليوم: تخصينها بالعدل والحق، حتى تبقى منيعة قوية لا يظلم فيها بريء، ولا يعتدى فيها على أحد. وما اخترقت حدودنا، وما صغرنا في عيون أعدائنا إلا عندما ضيعنا هذه المعان السامية في العدالة والإنصاف.

ومن مؤسّسات العدل في الكتاب: {وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ}.<sup>40</sup> والعدل مطلوب في القول أيضاً، وأصله من الكتاب: {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى}.<sup>41</sup> ومطلوب مع الأعداء، وأصله من القرآن: {وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى}.<sup>42</sup> وبما أن العدل يجب في كل شيء وعلى الجميع، والظلم يجرم في كل شيء ومع الجميع، فإنه يمنع حتى مع الأعداء ولو كانوا كفاراً أو تورطوا في الظلم؛ لأن العدل يجب حتى مع الظلم ومع العداوة.<sup>43</sup>

وقد كتب عامل من عمال أمير المؤمنين الراشد العمري، ابن عبد العزيز، يطلب إليه مالاً ليعمر به المدينة ويرمّمها بعد خرابها، فكان جواب عمر له: أن يحصنها بالعدل، وأن ينظف طرفها من الظلم، وهكذا يتم عمرانها وترميمها.<sup>44</sup> ولقد ذكر الفقهاء أن من مهام الخليفة: إنصاف الخصوم من بعضهم البعض؛ لأنه يحقق العدل؛ فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.<sup>45</sup>

<sup>33</sup> تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، الاستقامة، تحق: محمد رشاد سالم (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ)، 247/2.

<sup>34</sup> مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، تحق. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، "البر والصلة والآداب"، 2577.

<sup>35</sup> ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 98/1.

<sup>36</sup> تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، الحسبة في الإسلام (بيروت: دار الكتب العلمية د.ت.)، 178.

<sup>37</sup> النحل 90/16.

<sup>38</sup> الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 8/ 6375.

<sup>39</sup> محمد بن سعد المعروف بابن سعد، الطبقات الكبرى، تحق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠/١٩٩٠)، 277/4؛ علي بن الحسن المعروف بابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، تحق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥/١٩٩٥)، 488/46.

<sup>40</sup> النساء 58/4.

<sup>41</sup> الأنعام 152/6.

<sup>42</sup> المائدة 8/5.

<sup>43</sup> ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 97/1.

<sup>44</sup> أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، تحق: مشهور بن حسن آل سلمان (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٩/١٩٩٨)، 411/5؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤/١٩٧٤)، 305/5.

<sup>45</sup> علي بن محمد، الماوري، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 40؛ محمد بن الحسين، أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، 27.

وإذا ما نظرنا إلى واقعنا اليوم لوجدناه أكبر دليل على صحة بيان هذا المقوم، فالدول التي تسمى نفسها إسلامية اليوم تكاد تكون في الحضيض، والدول التي ترفع رايات العدل مع رعاياها فإنها تنتصر وتتقدم وتصنع القرار العالمي.

## 5. دولة الدعوة والهداية

إن من أهم واجبات الدولة في الإسلام هي هداية الناس إلى الله عز وجل؛ بإيصال نور الإسلام إليهم، وليس من أهدافها احتلال البلاد والتسلط على أهلها وأخذ أموالهم.

ولقد حرص خلفاء الرسول  $\rho$  في توجيه عمالهم نحو رعاية الناس، وعدم التركيز والاهتمام بجباية الأموال؛ حتى لا تتحول الرسالة من الرعاية إلى الجباية، فتنحرف عن مسارها الأصلي، وهذا مؤذن بذهاب الحياء وقلة البركة.<sup>46</sup> وهذا من أهم المعاول التي تخدم الدولة في الإسلام.

ويروى أن أحد عمال عمر بن عبد العزيز كتب إليه من قلة المال الذي يحصله الولاية، وذاكرًا أن السبب في ذلك يعود لإسلام الناس، حتى يتهربوا من دفع الجزية بزعمه، فما كان من الخليفة إلا أن قرّعه وأنكر عليه مقولته واعتذاره من قلة المال، وقال له: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا  $\rho$  هَادِيًا وَلَمْ يَبْعَثْهُ جَائِبًا».<sup>47</sup>

وفي رواية ابن سعد: «فَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا دَاعِيًا وَلَمْ يَبْعَثْهُ جَائِبًا».<sup>48</sup> ثم بعد ذلك تم صرفه وعدم استعماله؛ لأن حرصه كان على جباية الأموال.<sup>49</sup> قد تغلب على تفكيره في هداية الناس.

ولقد أثمر هذا التوجيه من سيدنا عمر بن عبد العزيز أن يلتزم القادة والولاة به؛ مما أدى إلى دخول الناس في الإسلام أفواجا أفواجا؛ كما حصل مع الجراح بن عبد الله الحكمي عندما التزم بتوجيه أمير المؤمنين في ذلك، فدخل نحو من أربعة آلاف الإسلام.<sup>50</sup> وهكذا تصنع الدول وتعد في الإسلام، وليس بالمطامع الدنيوية وأخذ أموال الناس بالذرائع المختلفة، وإن جوهر رسالة الإسلام هي دعوة الناس لاتباع النور الذي جاء به، وما أعظم نور الهداية سبب سعادة الدنيا والآخرة. وهذا ما تحرص عليه الدولة المسلمة في رسالتها الحضارية. وهذا فيصّل التفرقة بين الفاتح والمحتل.

وإنما غاية رسالة الإسلام تحرير العباد من عبادة الطاغوت ومن قهر الناس إلى عبودية الله عز وجل، بمهداية الناس إلى الطريق القويم وتبصيرهم بحقيقة وجودهم على هذه الأرض.

وإن كل ذلك يحتم على الدولة المسلمة:

## 1.5. الاهتمام بعالمية الدعوة

فلا تقتصر على بقعة جغرافية معينة بل تشمل كل مكان يمكن أن تصل إليه، بل ينبغي أن تصل إلى جميع الأماكن؛ لأن الله جعل هذه الشريعة خاتمة الشرائع، ووصف نبيها بالرحمة المهداة للعالمين: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }<sup>51</sup>.

فينبغي أن تعم هذه الرحمة كل أرجاء الكون بلا تمييز وبلا حدود. بل إن عالمية الدعوة إلى الله هي حق لكل إنسان حتى يصله نور الإسلام وهدايته، فنحن كما أمرنا أن لا نعذب الناس في الدنيا، علينا أيضاً أن نحصر أن لا يعذبوا في الآخرة، ولن يكون ذلك إلا بإيصال نور الإسلام وهدايته إليهم، وهذه خاصة من خصائص هذا الدين، لا يشاركه فيها أحد، ولا أدل على ذلك من قوله  $\rho$ : (أَعْطَيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِّنَ الْأَنْبِيَاءِ... وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً).<sup>52</sup>

ولقد أرسل النبي  $\rho$  الكتب والرسائل إلى كسرى والمقوقس وقبصر، وغيرهم من ملوك الأرض؛ وكان هدفه من ذلك بث الدعوة في جميع ممالك الأرض، إلى دين الإسلام العظيم، بحسب أوامر الله عز وجل بذلك؛<sup>53</sup> مما يدل على أن هذه الدعوة عالمية، لا تقتصر على بقعة جغرافية معينة، ولا على قوم دون قوم، بل تعم جميع الخلق من إنس وجن. وكل الأدلة القاطعة

46 القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 334/2.

47 القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تثبيت دلائل النبوة (القاهرة: دار المصطفى، د.ت.)، 334/2.

48 ابن سعد، الطبقات الكبرى، 299/5؛ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، 147/5؛ ورجال هذا الإسناد ثقات.

49 القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 334/2.

50 ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 301/5؛ ابن عساکر، تاريخ دمشق، 59/72؛ والرواية صحيحة كما قال البرزنجي، ينظر: الطبري، تاريخ الطبري، 244/4.

51 الأنبياء 107/21.

52 محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، إعداد: محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، د.ت.)، " الصلاة"، 65 (رقم 438)؛ مسلم، "المساجد ومواضع الصلاة"، 52I.

53 أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، تحق: محمد بن حسين الجيزاني (السعودية: مكتبة أضواء المنار، 1996/1417)، 38؛ وينظر: إسماعيل بن محمد التيمي الملقب بقوام السنة، الحجة في بيان الحجّة وشرح عقيدة أهل السنة، تحق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي - محمد بن محمود أبو رحيم (الرياض: دار الراجدة، 1999/1419)، 232/2.



والآيات البينة ونصوص السنة تؤكد أن محمداً بن عبد الله صلوات ربي وسلامه عليه، هو رسول الله للخلق جميعاً، على اختلاف ألوانهم، وعصورهم، إلى يوم القيامة: {قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بِبَيْتِي وَبَيْنِكُمْ وَأَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} 54. 55

## 5.2. الحرص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

من خلال تسخير كل السبل لذلك، ومشاركة جميع الفاطنين في هذه الدولة بهذا الواجب، كل حسب طاقته وجهده؛ لأن هذا ما يجعلها تحافظ على الخيرية التي امتدحها الله بما يميزها عن بقية الأمم: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} 56. وهذا معلم مهم من معالم الدولة في الإسلام. وفي هذا المقام يجب أن نوضح في الحسابات الإجراءات الآتية:

- 1- إيجاد مقياس دقيق لتحديد ما يعتبر معروفاً وما يعتبر منكراً، وإيضاح من له الحق في ها التحديد عند الاختلاف أو الغموض.
- 2- تحديد الوسائل المشروعة التي تستطيع الجماعة أو الأفراد أن تمارس بها هذا الحق، وحدود الإجراءات التي يمكن أن تتخذها.<sup>57</sup>
- 3- تخصيص طائفة معينة من الأمة للقيام بهذا الغرض، وهذا لا يعني إلغاء وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة للأفراد بحسب ما تحدده القوانين المستمدة من الشريعة.

## 5.3. إزاحة جميع العوائق

التي تقف مانعاً من تحقيق أغراض الدعوة إلى الإسلام وهداية الناس إلى الحق وعالمية ذلك كله؛ لأن خير هذه الشريعة ينبغي أن يعم كافة أرجاء المعمورة حتى يقام الاستخلاف كما يرضي الله عز وجل، وتيسر سبل تحقيق السعادة للبشرية جمعاء. وفي ذلك يقرر علماء السياسة الشرعية في الإسلام أن من مهام الخليفة ومسؤولياته: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله.<sup>58</sup> ولا بد من اختيار الوسيلة المناسبة لفعل ذلك، يقول الدكتور القرضاوي: "إن مهمة الدولة المسلمة أن تهدي الناس إلى الله، وأن تزيح العوائق من طريق الإسلام، وأن تخاطب الناس بلسان عصرهم وعالمهم".<sup>59</sup>

## 6. دولة العلم والعلماء

القرآن الكريم كتابنا ودستورنا وأساس شريعتنا، مشتق من القراءة، فنحن أمة القراءة والعلم والمعرفة، هكذا ينبغي أن نكون. وهذا ما أكدته أيضاً سنة النبي صلى الله عليه وسلم المبينة للقرآن. والعلم مع العدل هو أصل لكل خير، وأيضاً فإن الجهل مع الظلم أصل لكل شر، ووجه الترابط بينهما: أن فساد العلم والقصد يؤدي إلى محبة الظلم والعدوان؛<sup>60</sup> لذلك كله لا بد من رعاية العلم وأهله في الدولة حتى تعيش بخير وعدل وسلام، ولا أدل على تأصيل اهتمام الإسلام بالعلم وأهله، من النصوص الكثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تدلل على ذلك؛ منها:

- قوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} 61.
- وقوله تعالى: {يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} 62.
- ويرى ابن عباس: أن الله يرفع من أوتي العلم على الذي أوتي الإيمان درجات.<sup>63</sup>
- وهذا ما يتوافق مع قوله تعالى: {هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} 64.

54 الأنعام 19/6.

55 محمد بن عيسى الملقب ابن المناصف الأزدي، الإنجاد في أبواب الجهاد، تحق: مشهور بن حسن آل سلمان-محمد بن زكريا (دار الإمام مالك، د.ت.)، 19.

56 آل عمران 110/3.

57 الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، 61.

58 الماوردى، الأحكام السلطانية، 40؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، 27.

59 القرضاوي، من فقه الدولة المسلمة، 46.

60 محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، تحق: محمد حامد الفقي (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.)، 137/2.

61 فاطر 28/40.

62 المجادلة 11/58.

63 عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تحق: حسين سليم أسد الداراني (المملكة العربية السعودية: دار المعنى، ٢٠٠٠/١)، " المقدمة" 32 (رقم 365)؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين مع تضمينات الذهبي في التلخيص وغيره، تحق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١/١)، 523/2 (رقم 3793)، وقال عنه: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

64 الزمر 9/39.

ويؤكد النبي  $\rho$  ضرورة معرفة حق العالم؛ حيث قال: (لَيْسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ لَمْ يَعْرِفْ لِعَالَمِنَا حَقَّهُ).<sup>65</sup> وفي هذا الحديث: المبالغة في احترام العالم، وضرورة تعظيمه، ومن لم يكن مثل ذلك في معاملة العلماء فهو خارج عن سنن النبيين، بعيد عن هديهم.<sup>66</sup>

وبسبب مكانة العلم في ديننا؛ يرى مُطَرِّف (ت 95هـ) من التابعين: أن فضل العلم أحب من فضل العبادة بالنسبة إليه.<sup>67</sup>

وأكثر ما زاد استغرابي ودهشت منه: تقدير علماء المسلمين للعلم حتى أن بعضهم يراه يفوق على العبادات بل حتى على الجهاد نفسه.

واستدل لذلك بما في الكتاب: {فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً}.<sup>68</sup> فهنا بين فضل المجاهدين على القاعدين بدرجة.

وأما الذي أوتي العلم فقد فضل على غيره ممن لم يؤت العلم بدرجات، وهذا كله يدل على تفضيل العلم على سواه.<sup>69</sup> فإذا كان الجهاد واجباً لنشر الدعوة وإزالة العوائق أمام الإسلام، فإن وجوب العلم على الدولة ورعايته والاهتمام به وتوقير العلماء والعناية بهم ولا سيما في عصرنا عصر البحث العلمي من باب أولى، فالعلم يحصن الدولة، وبه تتقدم، ويمكنها من إعداد مقومات وجودها، ولا سيما في الصناعات العسكرية؛ ولذلك يرى الفقهاء أن من مهام الخليفة: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.<sup>70</sup> فكيف يكون ذلك بدون الإعداد العسكري الذي يحتاج إلى القوة والعلم.

وكلما كانت الدولة أكثر اهتماماً بالعلم كانت أكثر رعاية وتوفيراً للكرامة والكفاية من الضروريات التي يحتاجها رعايا الدولة. ولقد دأب الخلفاء والأمراء على رعاية العلم وأهله. ولقد سجل لنا التاريخ: أن هارون الرشيد استدعى أصناف العلماء الذين يتقنون مختلف اللغات، وأسس فريقاً علمياً، يشرف عليه: يحيى بن ماسويه، ومهمة هذا الفريق: تقدير التعويضات التي يجب دفعها من قبل الشعوب المهزومة، وهذه التعويضات يجب أن تكون كتباً.

ثم جاء المأمون وكون مجتمعا علميا حقيقيا للقيام بأعمال الترجمة.<sup>71</sup> حتى وصف بأنه عصر الإسلام الذهبي، وفيه نشطت حركة الترجمة حيث كان يعطى المترجم زنة كتابه ذهباً.<sup>72</sup>

ولعل ذلك ما اضطر المستشرق الأمريكي جون سارتون (ت 1956م) ليقر: بأن ما حققه العرب، في عصر النهضة: العصر الذهبي للدولة الإسلامية، في المجالات العلمية يكاد لا يصدق.<sup>73</sup> ولولا رعاية العلم والعلماء لم يكونوا ليصلوا إلى ما وصلوا إليه من الإبداع الذي تجاوز حد الخيال.

فكل ما سبق ذكره من آيات وأحاديث وآثار وتطبيقات تاريخية تبين فضل العلم وضرورة رعاية أهله والاهتمام بهم في الدولة المسلمة.

والدولة التي لا ترعى العلماء لا تستحق أن تقود ركب الحضارة الإنسانية، فلا يوجد أسمى من العلم ولا سيما إذا انضمت إليه الفضيلة والأخلاق، وهذا ما أناقشته في المطلب الآتي.

## 7. دولة الفضيلة والأخلاق

الفضيلة والأخلاق الكريمة، هي حجر الزاوية في الدين الإسلامي، وتكون أحد أهم المنظومات التي بني عليها هذا الدين، وقد أثنى الله عز وجل على نبيه من خلال أخلاقه العظيمة: {وَأِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ}.<sup>74</sup> وما اخترق الإسلام هذه الحدود، ودخل إلى شغاف القلوب، وانتشر بين الناس بهذه السرعة، إلا لما يحمله في آياته ونصوصه ومبادئه من دعوته الدائمة للتخلي بالمكرم والأخلاق الفاضلة، والابتعاد عن كل ما يشوب المنظومة الخلقية الراقية من مفساد وأوبئة تعصف بها.

<sup>65</sup> محمد بن علي الحكيم الترمذي، نوادر الأصول في أحاديث الرسول  $\rho$ ، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، د. ت. 1)، 187/1؛ قال عنه الهيثمي، مجمع الزوائد، 127/1. إسناده حسن.

<sup>66</sup> أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين مستو وآخرون (دمشق: دار ابن كثير، 1417/1996)، 201/6.

<sup>67</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى، 103/7.

<sup>68</sup> النساء 95/4.

<sup>69</sup> محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426/2005)، 572/9.

<sup>70</sup> الماوردى، الأحكام السلطانية، 40؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، 27.

<sup>71</sup> سيجريد هونكه، شمس الله تشرق على الغرب، ترجمة وتحقيق: فؤاد حسنين علي (دار العلم العربي، 1432 هـ)، 283.

<sup>72</sup> خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، الأعلام (دار العلم للملايين، 2002)، 287/2.

<sup>73</sup> عبد المجيد حامد صبح، الرد الجميل على المشككين في الإسلام، (المنصورة: دار المنارة للنشر والتوزيع والترجمة، 1424/2003)، 46.

<sup>74</sup> القلم 4/68

فها هو الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، الممدوح بعظيم خلقه من ربه، يعلنها: (إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ).<sup>75</sup>

ولقد اعتاد الناس أن يتفاضلوا ويتميزوا بما عندهم من أخلاق وفضائل كريمة، وتلك المنظومة الأخلاقية لا تختص بأناس دون آخرين، ولا يقوم دون قوم، وإنما هي أمر يشترك فيه جميع الخلق من البشر، بحيث ينال كل واحد منهم حظه من الأخلاق، وذلك بحسب النشأة والتربية التي تلقاها، ومن ثم استعداده الذي يكون فيه للفترة الأثر الأكبر. والدولة مسؤولة عن تنمية القيم الأخلاقية الرفيعة التي تنشر الفضيلة والسلام في المجتمع وتحارب الرذيلة بكل ما أوتيت؛ لأن الدعامة الأخلاقية ضرورة لا بد منها. فالأخلاق هي المركز الأول في بناء أية حضارة أو رقي تنشده الدولة. فالدول تتنافس وتتمايز عن بعضها بقدر ما يكون عندها من الفضائل والأخلاق الكريمة.

وفي سبيل تحقيق هذه المنظومة من القيم والمبادئ الأخلاقية في الدولة لا بد من سلطة تأمر بالمعروف وتخص عليه، بالإضافة إلى محاربتها للفساد والحيلولة دون وقوعه من خلال قمع الفاحشة والرذيلة في المجتمع، وكل ذلك لا بد فيه من التعاون مع الأفراد لتحقيق ذلك الهدف، وهذا الواجب ينبغي أن يكون في سلم الأولويات الملقاة على عاتق الدولة الإسلامية، والذي به تضمن سلامة الدين، ومن ثم سلامة المجتمع والدولة.<sup>76</sup>

## 8. دولة الأمن والكفايات

إن إقرار الأمن لرعايا الدولة هو واجب من أهم الواجبات، ومعلم من أبرز معالم الدولة في الإسلام، ودون ذلك لا يمكن أن يتحقق تكريم الإنسان، والذي أنعم الله به على البشر سواء، وكذلك لا تتحقق فائدة تسخير كل ما في هذا الكون لصالح الإنسان؛ لأن الناس إذا افتقدوا الشعور بما يحقق لهم الأمن والأمان؛ فإنهم يواجهون النقص في التكريم بخلاف ما قرر الله لهم هذا الحق، ويجرمهم من الانتفاع الطبيعي بما سخره لهم في هذه الحياة.<sup>77</sup>

ولقد تفضل الله على قريش وذكرها بنعمة الأمن والكفاية الغذائية، فقال: {فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ}.<sup>78</sup> ولا بد للسلطة الحاكمة أن تنظر في شؤون الناس كلهم، ولا سيما الضعفاء منهم، وتساعدهم في تلبية احتياجاتهم، وتحقيق لهم متطلباتهم المشروعة كما تحققها لنفسها.

ومما يثبت هذه المعاني ويعززها؛ قوله عليه السلام: (مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ النَّاسِ شَيْئًا فَاحْتَجَبَ عَنْ أُوْلِ الضَّعْفَةِ وَالْحَاجَةِ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ).<sup>79</sup>

ويروي ابن عباس، أن رسول الله  $\rho$  قال: (مَا مِنْ أُمَّتِي أَحَدٌ وُلِيَ مِنْ أَمْرِ النَّاسِ شَيْئًا، لَمْ يَحْفَظْهُمْ بِمَا يَحْفَظُ بِهِ نَفْسَهُ وَأَهْلَهُ، إِلَّا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ).<sup>80</sup>

وفي الحديث عن النبي  $\rho$  قال: (أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ).<sup>81</sup> فكلما زاد نفع القائم على مصالح الناس ورعايتها لمن هم تحت ولايتهم ارتقى ميزان حبه عند الله عز وجل، فهل ثمة مقياس يدل على إسلامية الدولة أكثر من عنايتها ورعايتها وكفايتها للناس. وهل تختلف معاني المدنية في كثير من كتابات العلماء المعاصرين عن هذا المعنى مع فارق السمو في التشريعات الإلهية!

ولقد انتشر نور الإسلام وعم ضياؤه في البلاد، من خلال الأمن الذي حققه بالرغم من اتساع رقعة الدولة التي حكمها، ولقد كان هذا ما بشر به النبي  $\rho$  اتباعه، معلماً إياهم الصبر وعدم استعجال النتائج- بعد أن اشتكوا ما يحيق بهم من العذاب- بأنه سيمر زمن على هذه الأمة بعد أن يتم الله أمر هذا الدين؛ يسير فيه الراكب المسافات الشاسعة من صنعاء إلى حضر موت، دون أن يخاف أحداً، إلا مخافته من الله، ومن الذئب على غنمه.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> أحمد بن عمرو المعروف بالبخاري، مسند البخاري، تحقيق: عادل بن سعد وآخرون ( المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، 364/15 ( رقم ٨٩٤٩).

<sup>76</sup> محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٥ / ١٩٨٥)، 182/4.

<sup>77</sup> محمد بدر يوسف المنياوي، " مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي 9/3 (1995)، ١٧١٩.

<sup>78</sup> قريش 4-3/106.

<sup>79</sup> أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١)، 394/36 (رقم 22076)، والحديث صحيح لغيره.

<sup>80</sup> سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله- عبد المحسن بن إبراهيم (القاهرة: دار الحرمين، ب.ت.)، 153/6 (رقم 6063)، وقال: لا يروى هذا الحديث عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد، تفرد به يزيد بن عمرو بن البراء.

<sup>81</sup> الطبراني، المعجم الأوسط، 6/139 (رقم 6026)؛ قال علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسين سليم الداراني (دار المأمون للتراث، د.ت.)، 191/8. وفيه سكين بن سراج، وهو ضعيف، وقد حسن الألباني حديث: (خير الناس أنفعهم للناس)، ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته (المكتب الإسلامي، د.ت.)، 623/1 (رقم 3289)، وهو قريب من هذا المعنى، فالحديث حسن.

<sup>82</sup> ينظر للحديث: البخاري "الإكراه"، 1 (رقم 6943).

ولقد تحققت هذه البشارة، ولا سيما في عصر الخليفة الأموي: الراشد العمري؛ فقد عمّ الأمن والرخاء في أرجاء الدولة، بل ووصلت لحد من الكفاية لا يصدّق.

فقد روي أنه لم يمّت عمر بن عبد العزيز حتى كان يؤتى بالمال الوافر العظيم ليوزع على الفقراء، فلا يجد من يأخذه؛ لأن الله عز وجل قد أغنى الناس على يده.<sup>83</sup> بالرغم من قصر مدة خلافته.

وها هو هارون الرشيد يخاطب السماء إذا أبرقت وأرعدت: فلتمطري حيثما أردت، فإن أي بلد ستمطرين فيه، سيكون فيه مال للمسلمين.<sup>84</sup>

ولتحقيق هذه المعاني السابقة في حفظ أمن الناس، وتحقيق الكفاية لهم، فإنه يجب على الدولة المسلمة أن تقوم بما يأتي:

- 1- حماية حياة الأفراد والمجتمع من كل من يمسها بسوء في جميع المصالح الكلية: من حفظ النفس والدين والعقل والنسب والمال، بما يحقق لهم الاستقرار والطمأنينة والحماية من الاعتداء.

- 2- وضع العقوبات الرادعة والزاجرة لكل من يعتدي على هذه المصالح الكلية الخمسة، على أن تكون مستمدة من الشريعة الإسلامية، وفي ذلك يقرر الفقهاء أنه لا بد أنه تقام الحدود؛ لتحفظ حقوق العباد من الإلتلاف.<sup>85</sup>

- 3- تحقيق الكفاية لكل رعايا الدولة من الطعام والشراب والعلاج والملبس والمسكن، ودعم مؤسسة الزواج بما يحصن الشباب ويساعد في نشر العفة في المجتمع الإسلامي.

- 4- إيجاد فرص عمل لكل فرد بالغ عاقل بما يتناسب مع إمكانياته وبما يتوافق مع احتياجات الدولة والمجتمع، والقضاء على البطالة؛ لأنها من أهم أسباب الجرائم والفساد.

وهذه الأمور كلها تناسب طبيعة الدولة المسلمة، وتساعد في تثبيت المعالم التي تحدثت عنها سابقاً، وهذا ما يوافق عظمة الإسلام وشريعته.

#### الخاتمة: أهم نتائج البحث

حتى توصف دولة ما بأنها إسلامية يحتاج من القائمين عليها أن يهتموا بحقوق الناس ويرعوها حق رعايتها، ويقومون بتهيئة كل الأسباب والعوامل التي تحقق الأمان والطمأنينة والسعادة لأبناء مجتمعهم دون التفرقة بينهم على أساس الدين والعرق والجنس، كل ذلك ضمن ضوابط النظام الإسلامي الذي يضمن مرجعية الشريعة ويحقق العدالة للجميع، وبذلك تحصن بنيانها من الزيغ والظلم والفساد والضعف، وتحقق رضا الله عز وجل، الذي هو سر السعادة في الدنيا والآخرة. وأما الأمنيات والشعارات وحدها دون تصديقها بالأفعال فلا تسمن ولا تغني من جوع، ولا تغير من الحقيقة شيئاً. والله الموفق، وله الحمد أولاً وآخراً.

<sup>83</sup> ينظر: عبد الله بن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، تحق: أحمد عبيد (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٤ / ١٩٨٤)، 110.

<sup>84</sup> أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف، تحق: سهيل زكار - رياض الزركلي (بيروت: دار الفكر، 1996/1417)، 604/5.

<sup>85</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية، 40؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، 27.

## المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني. المسند. تحقق. شعيب الأرنؤوط وآخرون. 50 جزءاً. مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١.
- أحمد بن مروان الدينوري، أبو بكر. المجالسة وجواهر العلم. تحقق. مشهور بن حسن آل سلمان. 10 أجزاء. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٨/١٤١٩.
- الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح. صحيح الجامع الصغير وزيادته. جزآن. المكتب الإسلامي، د.ت.
- ابن باديس، عبد الحميد محمد. تفسير ابن باديس. تحقق. أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥/١٤١٦.
- البخاري، سليمان بن محمد. تحفة الحبيب على شرح الخطيب. 4 أجزاء. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥/١٤١٥.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. إعداد. محمد زهير الناصر. 9 أجزاء. بيروت: دار طوق النجاة، د.ت.
- البنار، أحمد بن عمرو. مسند البنار. تحقق. عادل بن سعد وآخرون. 18 جزءاً. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009.
- البلاذري، أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف. تحقق. سهيل زكار-رياض الزركلي. 13 جزءاً. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦/١٤١٧.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. تحقق. عبد العلي عبد الحميد حامد. 14 جزءاً. الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1423.
- التميمي، إسماعيل بن محمد. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. تحقق. محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي- محمد بن محمود أبو رحيم. جزآن. الرياض: دار الراجعية، ١٩٩٩/١٤١٩.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. الاستقامة. تحقق. محمد رشاد سالم. جزآن. المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٣هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. الحسبة في الإسلام. بيروت: دار الكتب العلمية د.ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. الفتاوى الكبرى. 6 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧/١٤٠٨.
- الخصاص، أحمد بن علي. أحكام القرآن. تحقق. عبد السلام محمد علي شاهين. 3 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤/١٤١٥.
- جلال الدين الدواني، محمد بن أسعد. الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة. تحقق. عبد الله حاج علي منيب. مكتبة الإمام البخاري، 2000/1420.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. المستدرک على الصحيحين. 4 أجزاء. تحقق. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/١٤١١.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج مع حواشي الشرواني. 10 أجزاء. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٨٣/١٣٥٧.
- الحكيم الترمذي، محمد بن علي. نوادر الأصول في أحاديث الرسول  $\rho$ . تحقق. عبد الرحمن عميرة. 4 أجزاء. بيروت: دار الجليل، د. ت.
- خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. بيروت: دار القلم، ١٩٨٨/١٤٠٨.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. سنن الدارمي. تحقق. حسين سليم أسد الداراني. 4 أجزاء. المملكة العربية السعودية: دار المغني، ٢٠٠٠/١٤١٢.
- الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تحقق. مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط. 25 جزءاً. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405.
- الرازي، محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. 32 جزءاً. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.
- الزحيلي، وهبة مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته. 10 أجزاء. دمشق: دار الفكر، د. ت.
- الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام. 8 أجزاء. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- السديري، توفيق بن عبد العزيز. الإسلام والدستور. جزآن. المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1425هـ.
- ابن سعد، محمد بن سعد. الطبقات الكبرى. تحقق. محمد عبد القادر عطا. 9 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠/١٤١٠.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. تحقق. محمد أبو الفضل إبراهيم. جزآن. مصر: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧/١٣٨٧.
- الشاوي، توفيق محمد. فقه الشورى والاستشارة. المنصورة: دار الوفاء، 1992/1413.
- صباح، عبد المجيد حامد. الرد الجميل على المشككين في الإسلام. المنصورة: دار المنارة للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٣/١٤٢٤.

- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقق. طارق بن عوض الله بن محمد- عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. 10 أجزاء. القاهرة: دار الحرمين، ب.ت.
- الطبري، محمد بن جرير. تاريخ الطبري. تحقق. محمد بن طاهر البرزنجي. 11 جزءاً. دمشق: دار ابن كثير، 2007/1428.
- ابن عبد الحكم، عبد الله. سيرة عمر بن عبد العزيز. تحقق. أحمد عبيد. بيروت: عالم الكتب، 1404/1988.
- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله. فتوح مصر والمغرب. مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ.
- أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. تحقق: محيي الدين مستو وآخرون. 7 أجزاء. دمشق: دار ابن كثير، 1417/1996.
- عطوة، عبد العال أحمد. المدخل إلى السياسة الشرعية. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1993/1414.
- ابن عساکر، علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق. تحقق. محب الدين عمر بن غرامة العمروي. 80 جزءاً. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415/1995.
- عواجي، غالب بن علي. المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات. جزآن. جدة: المكتبة العصرية الذهبية، 2006/1427.
- الغزالي، محمد. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة. مصر: دار الكتب الإسلامية، 1984/1404.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسين بن أحمد. تنبيات دلائل النبوة. جزآن. القاهرة: دار المصطفى، د.ت.
- القاضي عياض، عياض بن موسى. التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة. تحقق. محمد الوثيق- عبد النعيم حميتي. 3 أجزاء. بيروت: دار ابن حزم، 1432/2011.
- القرضاوي، يوسف. من فقه الدولة في الإسلام. القاهرة: دار الشروق، 2001/1422.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان. تحقق: محمد حامد الفقي. جزآن. الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقق. محمد عبد السلام إبراهيم. 4 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1411/1991.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقق. سامي بن محمد السلامة. 8 أجزاء. دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420/1999.
- الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- مجموعة، مؤلفون. الموسوعة الفقهية الكويتية. 45 جزءاً. الكويت: مطبعة ذات السلاسل، 1404هـ.
- مسلم، مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح. تحقق. محمد فؤاد عبد الباقي. 5 أجزاء. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أبو المظفر السمعاني، منصور بن محمد. الانتصار لأصحاب الحديث. تحقق. محمد بن حسين بن حسن الجيزاني. السعودية: مكتبة أضواء المنار، 1417/1996.
- ابن المناصف، محمد بن عيسى. الإنجاد في أبواب الجهاد وتفصيل فرائضه وسننه. تحقق. مشهور بن حسن آل سلمان-محمد بن زكريا أبو غازي. دار الإمام مالك-مؤسسة الريان، د.ت.
- أبو منصور الماتريدي، محمد بن محمد. تأويلات أهل السنة. تحقق. مجدي باسلوم. 10 أجزاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1426/2005.
- المنياوي، محمد بدر يوسف. "مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي". مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي 9/3، (1995)، 1719.
- المهدي، حسين بن محمد. صيد الأفكار في الأدب والأخلاق والحكم. جزآن. اليمن: دار الكتاب بوزارة الثقافة، 2009.
- الناصر، محمد المكي. التيسير في أحاديث التفسير. 6 أجزاء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1405/1985.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. 10 أجزاء. مصر: مطبعة السعادة، 1394/1974.
- الهيثم، علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقق. حسين سليم أسد الداراني. 10 أجزاء. دار المأمون للتراث، د.ت.
- هونكه، سيجيريد. شمس الله تشرق على الغرب. ترجمة وتحقق. فؤاد حسنين علي. دار العلم العربي، 1432هـ.
- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.

## Kaynakça | References | المصادر والمراجع

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Albânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahihu'l-Camii's-Sağir ve Ziyadatuh*. 2 Cilt. Beyrut: *el-Mektebetü'l-İslâmî*, ts.
- Atva, Abdulâl. *el-Medhal ile's-Siyasetü'ş-Şeriyeye*. Riyad: Muhammed bin Suud Üniversitesi, 1993.
- Avâcî, Galib bin Ali. *el-Mezahibü'l-Fikriyyetü'l-Muaira ve Devruha fi'l-Müctemeat ve Mevkifü'l-Müslim minha*. 2 Cilt. Cidde: *el-Mektebetü'l-Asriyye*, 2006.
- Belâzurî, Ahmet bin Yahya. *Ensâb'ul-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkar. 13 Cilt. Beyrut: Darül Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. *Şu'abu'l-İmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Bezzâr, Ahmed b. Bezzâr Ebû Bekr el-A'tekî. *Musned*. thk. Adil bin Saad. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Habib ala Şerhi'l-Hatib*. 4 Cilt. Dımaşk: Darül Fikr, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'ş-Şağîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.
- Cessâs, Ahmed bin Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1994.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah bin Abdurrahman. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Devvânî, Celâleddin. *el-Hucecu'l-Bâhire fi İfhâm'it-Taifet'il-Kâfiret'il-Fâcire ve Huve fi'r-Redd ale'r-Rafida*. thk. Abdullah Hac Ali Münib. b.y.: Mektebt'ul-İmâm el-Buhârî, 2000.
- Dîneverî*, Ahmed bin Mervân. *el-Mücalese ve Cevahirü'l-İlm*. thk. *Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân*. 10 Cilt. Beyrut: Dar İbn Hazm, 1998.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed bin el-Hüseyn el-Ferrâ. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Gazâlî, Muhammed. *Hukuku'l-insan beyne teâlimi'l-İslâm ve 'lâni'lÜmemi'l-Müttehede*. Kahire: Darü'l-Kütübü'l-İslamiyye, 1984.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek Ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1990.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1988.
- Heyet. *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-selâsil, 1983.
- Heysemî, Nureddin Ali bin Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. thk. Hüseyin Daranî. 10 Cilt. b.y.: Darü'l-Me'mûn, ts.
- Hunke, Sigrid. *Şemsullah Taşruku ala'l-Garb*. Çev. Fuad Hüsiyen Ali, Daru'l-alam el-Arabi. Kahire: Daru'l-alam el-Arabi, 2008.
- İbn Abdülhakem, Abdullah. *Siyretü Ömer bin abdülaziz*. thk. Ahmed Ubeyd. Beyrut: Darü âlemi'l-Kütüp, 1983.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân bin Abdillâh el-Kureşî. *Fütûhu Mısr ve'l-Mağrib*. b.y.: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniye, 1993.
- İbn Asâkir, Ali bin el-Hasen. *Târthu medineti Dımaşk*. thk. Ömer bin Garamel-Amravî. 80 Cilt. Beyrut 1995.
- İbn Bâdîs, Abdülhamid b. Mustafa el-Cezairî. *efsîru İbn Bâdîs fi mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*. thk. Ahmet Şemseddin. Beyrut: *Darül Kütübül İlmiyye*, 1995.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Tuhfetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed bin Ebî Bekr. *İğâsetü'l-Lehfân fî Hükmi Talâkî'l-Gadbân*. thk. Hamid el-Fakî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed bin Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-'azîm*. thk. Samî Selama. 8 Cilt. Dımaşk: Daru Taybe, 1999.
- İbn Sa'd, Muhammed bin Sa'd ez-Zührî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'ül-İlmiyye, 1990.
- İbn Teymiyye, Aḥmed bin. 'Abdilḥalîm. *el-Fetava'l Kübra*. 6 Cilt. Beyrut: Darül Kütübül İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Aḥmed bin. 'Abdilḥalîm. *el-İstikâme*. thk. Muhammed Reşad Salim. 2 Cilt. Medine: Muhammed bin Suud Üniversitesi, 1982.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taḳıyyüddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm el-Ḥarrânî. *el-Ḥısbe fî'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Münâsîf, Muhammed bin İsâ. *Kitâbü'l-İncâd fî ebvâbi'l-cihâd*. thk. Meşhûr bin Hasan Âlü Selmân. b.y.: Daru'r-Rayyan, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed bin Abdullah. *Hilyetü'levliyâ ve behcetü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kahire: Matba'atüs-Sa'ade, 1974.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr bin Ahmed. *Tesbitu Delaili'n-Nübüvve*. 2 Cilt. Kahire: Daru Mustafa, ts.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz bin Mûsâ el-Yahsubî. *et-Tenbîhâtü'l-müstenbiḩa 'ale'l-kütüb el-müdevvene ve'l-muḩteliḩa*. thk. Muhammed Vesîk. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Hazm, 2011.
- Karadâvî, Yusuf. *Min Fikhî'l-Devleti fî'l-İslâm*. Kahire: Daru's-Şurûk, 2001.
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Ömer. *el-Müfḩim limâ eşkele min Telhîsi Kitabı Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Mâtürîdî, Muhammed bin Muhammed Ebû Mansûr. *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Ali bin Muhammed. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.
- Mehdî, Hüseyin Muhammed. *Saydü'l-Efkâr fî'l-Edebi ve'l-Ahlâk ve'l-Hükmi ve'l- Emsâl*. 2 Cilt. Yemen: Daru'l-Kütüb, 2009.
- Münyavi, Muhammed Bedir Yusuf. "Mebde'ü't-Tahkîm fi'l-Fikh el-İslâmî". *Mecelletu Mecmai'l-Fikhî'l-İslâmî* 3/9, (1995), 1719.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim bin Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Nasiri, Muhammed el-Mekkî. *et-Teyisir fi Ehadisi't-Tefsir*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1985.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḩrüddîn Muḩammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîḩu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420.
- Şâvî, Tefvik. *Fıkhü's-Şûra ve'l-İstişare*. Kahire: Darü'l vefa', 1992.
- Sedîri, Tefvik. *el-İslâm ve el-Düstûr*. 2 Cilt. Riyad: Vezaratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansur bin Muhammed. *Fusûlün min Kitâbi el-İntisâr li Ashâbi'l-Hadis*. thk. Muhammed bin Hüseyin el-Cîzânî. Medîne: Mektebetu Edvâi'l-Menâr, 1996.
- Subh, Abdulmecîd. *er-Raddü'l-Cemîl âle'l-Müşekkikîne fi'l-İslâm*. Kahire: Darü'l-Menare, 2003.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Hüsnu'l-Muḩâdara Fî Târihi Mısr ve'l- Kâhira*. thk. Muhammed İbrahim. 2 Cilt. Kahire: Darü İhyai Kütübül Arabiyye, 1967.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik İvadullah-Abdülmühsin İbrâhîm. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Târîhu'lumem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed el-Berzenci. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2007.



- Teymî, İsmâîl bin Muhammed el-İsfahânî. *el-Hicce fî beyâni'l-mahacce ve şerhi 'aķideti Ehli's-sünne*. thk. Muhammed el-Medhali ve Muhammed Ebu Rahîm. 2 Cilt. Riyad: Darü'r-Raye, 1999.
- Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ali. *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti aķbâri'r-Resûl*. thk. Abdurrahman Amire. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Cil, ts.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aĥmed b. 'Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1427/2006.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1984.
- Zuhaylî, Vehbe Mustafa. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Darül Fıkr, ts.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 153-172

**Kur'an'da Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri**  
The Common Characteristics of Those Who Support the Prophets in the Qur'an

**Cafer EREN**

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans  
Öğrencisi  
İstanbul Sabahattin Zaim University, Institute of Social Sciences, Graduate Student,  
İstanbul/Türkiye  
[cafer\\_eren51@hotmail.com](mailto:cafer_eren51@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0009-0005-2650-9424>

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Ocak/January 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

#### **Atıf / Cite as**

Eren, Cafer. "Kur'an'da Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 153-172.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1423681>

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Cafer Eren).

#### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

#### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## **The Common Characteristics of Those Who Support the Prophets in the Qur'an**

**Abstract:** From Prophet Hazrat Adam to the final prophet Hazrat Muhammad, we see in the revelations sent by Allah to all the prophets that the messages regarding the perfection of humanity's adornment in matters of faith, ethics, and worship complement each other, evolving progressively.

The subjects and purposes of these messages are related to educating humans for salvation and happiness in both this world and the hereafter. The primary means by which Allah educates humanity to reach maturity is through Prophethood (Nubuwwah). In the Qur'an, the stories and examples of individuals and groups who supported and found guidance in the initial encounters with inviting prophets are narrated. Despite these individuals and groups living in vastly different ages, the Qur'an highlights numerous commonalities in their characteristics according to its narratives.

In spite of living in different eras, it is noteworthy that these individuals and groups share many common characteristics, as indicated by the Qur'an's narrative. This situation should be seen as evidence that every stage of divine revelation is a continuation of a single, interconnected chain.

Examining the personality of the figure described as a 'believing man' in the Qur'an, who believed in Prophet Moses and is mentioned as 'racülün mü'min' ('a believing man'), based on the information gathered from his actions and experiences, we can witness the influence of Prophet Moses, an exceptional example of divine discipline and education. Similar to Prophet Moses' unwavering commitment to Allah's judgment and religion in the face of Pharaoh's disbelief and tyranny, this individual also displays a parallel allegiance.

Further exemplifying our study, the data derived from the Qur'an's narratives about the disciples of Prophet Jesus lead us to the same conclusion. Despite facing Roman disbelief and tyranny, not to mention the envy and oppressive actions of Jewish religious figures in their region, the disciples experienced a similar environment of intensity and persecution. Yet, like Prophet Jesus, they fearlessly embraced the path of faith, each facing martyrdom with unparalleled resilience.

In the final section of our study, we focused on a figure we could describe as 'The Man Who Rushed to Martyrdom,' taking Sahib-i Yasin/Habib-i Neccar as an example. Although he was not a disciple or companion of a prophet, he demonstrated steadfastness in the path of faith and became a martyr, offering a unique example to humanity.

As mentioned in the hadith of the Prophet of the End Times, "Every prophet has a disciple, and my disciple is Zubair (bin Avvam)," both the rightly guided caliphs among the Ten Companions and all supporters of our Prophet, including the Muhajirun and Ansar, are depicted in the Qur'an with similar qualities. The Prophet referred to all of them collectively as 'My Companions.'

Throughout the Qur'an, it consistently praises the sublime ethics that Allah desires to see in His servants and condemns the opposite, evil conduct. To encourage the adoption of these noble qualities among the companions who supported Prophet Muhammad, individuals who believed in and supported previous prophets, displaying high moral character, are mentioned as examples. The exceptional qualities found in these individuals were embraced and manifested by the companions of the Prophet.

In conclusion, the extraordinary lives of those who lived with these superior moral values during the times of prophets serve as perpetual examples, allowing anyone who embodies these qualities to become a beloved servant of Allah. Therefore, even though the tradition of sending prophets may have concluded, it is a reality we believe that divine education on humanity will continue until the Day of Judgment.

In this article, we aim to analyze the shared characteristics of these exceptional individuals who were close to the prophets, facing various trials and hardships alongside them while inviting people to worldly and spiritual happiness, under the title 'Common Characteristics of Those Supporting Prophets in the Qur'an.'"

**Keywords:** Qur'an, Prophet, Nabi, Invitation, Support, Characteristics.

### **Kur'an'da Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri**

**Öz:** Hz. Adem'den son peygamber, Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlere Allah tarafından gönderilen vahiylerde insanın mükemmellik zineti olan, İman, Ahlak, İbadet konularında verilen mesajların birbirini tamamlayarak tekamül edebildiğini görmekteyiz.

Bu mesajların konuları ve gayeleri, insanı dünyada eğitirken ahirette Allah'ın rızasının sonucu olarak, kurtuluşa ve mutluluğa erdirmekle alakalıdır. Allah tarafından insanın eğitilerek kemale erdirilmesinin ana vasıtası "Nübüvettir". Bütün peygamberler insanlığa Nübüvvet vazifesi ile gönderilmişlerdir. Bu vazifeyi en mükemmel manada ve şekilde yerine getiren ahir zaman peygamberi Hz. Muhammed (a.s.) in elindeki yegane rehber ve insanlığa son davet olan Kur'an'da; davetçi nebilerin muhataplarıyla ilk temaslarında hidayet bulup, onlara destek olan kişi ve grupların kıssaları, misalleri verilmektedir.

Bu kişi ve grupların, çok farklı çağlarda yaşamış olmalarına rağmen; Kur'an'ın anlatımına göre birçok ortak özelliklerinin olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, ilahi vahyin her aşamasının, tek kaynaklı ve birbirini takip eden zincirin halkalarının devamı olduğunun delili olarak görülmelidir.

Bizim, makalemizde örnek olarak ele aldığımız Hz. Musa'ya iman eden, Kur'an'da "racülün mü'min" diye ifadesini bulan zatın kişiliğinde, yaptıklarından, yaşadıklarından elde ettiğimiz verilere göre; ilahi terbiye ve eğitimin müstesna örneklerinden biri olan Hz. Musa'nın tesirini görmek mümkündür. Firavun'un küfrüne ve zulmüne karşı Hz. Musa'daki, Allah'ın hükmüne ve dinine olan bağlılığın bir benzerini bu zatta da görmekteyiz.

Çalışmamızda bir başka örnek olarak ele aldığımız, Hz. İsa'nın Havarilerinin (Yardımcı) Kur'an'daki kıssalarından elde edilen veriler de bizi yine aynı sonuca götürmektedir. Yani, Firavun'un küfründen ve zulmünden hiç de geri kalmayan Roma'nın küfrüne ve zulmüne ek olarak; yaşadıkları coğrafyada etkili olan, Yahudi din adamlarının kıskanç; ve zalim devlete gammazlayıcı tutumları Havariler için de aynı şiddet ve zulüm ortamını meydana getirmiştir. Ama onlar da Hz. İsa gibi iman yoluna başlarını koyup zerre kadar fütür göstermemişlerdir. Nitekim her biri tebliğ için buldukları yerlerde en vahşi işkencelerle şehid olmuşlardır.

Çalışmamızın son bölümünde "Şehadete Koşarak Gelen Adam" olarak tavsif edebileceğimiz, Sahib-i Yasin'i/Habib-i Neccar'ı misal olarak ele aldık. Kendisi, bir peygambere Havari veya Ashap olmadığı halde, iman yolunda bir peygamberin veya ashabın salabetini gösterip şehid olarak, insanlığa müstesna bir örneklik teşkil etmiştir.

Nihayet ahir zaman peygamberi efendimizin "Her peygamberin bir Havarisi vardır, benim Havarim de Zübeyr (bin Avvam) dir" hadisinde ifadesini bulduğu gibi; gerek Hulefa-i Raşidin'in de aralarında bulunduğu Aşere-i Mübeşşere olarak, gerekse bütün Muhacir ve Ensar olarak efendimizi destekleyenler de Kur'an'da aynı özelliklerle yer almışlardır. Efendimiz, bunların hepsini birden "Ashabım" diye isimlendirmiştir.

Kur'an bir bütün olarak, baştan sona, Allah'ın kulunda görmeyi istediği yüce ahlakı övmekte ve bunun zıddı olan kötü ahlakı yermektedir. Yüce ahlaki özelliklerin, Peygamber efendimize destek veren, asahbı tarafından benimsenmesi için, daha önce geçmiş bulunan peygamberlere iman edip onların en yakınlarında bulunmuş ve onlara destek vermiş olan, iman ve yüce ahlak sahibi insanlar Kur'an'da kendilerine misal olarak zikredilmektedir. Nitekim o insanlarda bulunan üstün özellikler Peygamberimizin ashabı tarafından benimsenmiş, hayata geçirilmiştir. Peygamberimizin ashabının bu üstün özelliklerle yaşadıkları müstesna hayatları, Kur'an'da birçok ayette konu edilerek biz müslümanlara misal verilmiştir. Böylece kulların ilahi eğitimi ebedilemiştir.

Yani, peygamberlerin devirlerinde bu üstün ahlaki değerlerle yaşamış bulunan insanların üstün özelliklerini yaşayan herkesin, Allah'ın sevgili kulu olabilmesinin önü ebediyen açılmış olmaktadır.

Bundan dolayı, Allah'ın, Peygamber gönderme sünneti sona erse de; insan üzerindeki ilahi eğitimin kıyamete kadar devam edeceği iman ettiğimiz bir gerçekliktir.

Bu makalemizde, peygamberlerin insanları dünya ve ahiret mutluluğuna davetinde, onların en yakınlarında bulunmuş; onlarla beraber her türlü imtihan ve ağır şartlara göğüs germiş bu müstesna insanların ortak özelliklerini “*Kur'an'da Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri*” başlığı altında tahlil etmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Peygamber, Nebi, Davet, Destek, Özellik.

## Giriş

İnsanlık tarihi boyunca tevhid mücadelesinin ilk öncüleri şüphesiz peygamberlerdir. Kur'an'daki örneklerle bakıldığında görülmektedir ki, her peygambere bir kişi ya da bir grup *inanmış insan* yardımcı olmuştur.

Bu mânâda Kur'an'da birçok âyet bulunmakla beraber, bizim konuyu işlemeyi hedeflediğimiz mânâyı câmî şu âyet, açık bir şekilde ifade etmektedir. “*Nice peygamberler var ki, kendileriyle beraber birçok Allah dostu (ribbiyyûn) çarpıştı da bunlar Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar, boyun eğmediler. Allah sabredenleri sever.*”<sup>1</sup> Bu Allah dostlarının bir kısmı canlarını feda edip şehit olurken, kendi toplumlarının da iman etmelerini, dünyada Allah'ın rızasına uygun yaşayıp, âhirette azap görmemelerini arzu etmişlerdir.

Allah'ın insanlara gösterdiği hidâyet yolu ancak peygamberler aracılığıyla olmaktadır. Peygamberlerin yanında hidâyet rehberliğine yardımcı olmak gibi, bu fani hayatta çok az insana nasib olan, insanlarla peygamberler arasındaki iletişimde kilit noktası görevi gören bu müstesna insanların hayatları her zaman merak ve dikkat çekmiştir.

Biz, makalemizde hayatlarının ayrıntıları pek bilinmese de, onların Kur'an'da bildirilen kişilik özelliklerine dikkat çekerek örnek almak isteyen insanlara katkı sağlamaya çalışacağız. Bilinebildiği kadarıyla bu insanların hayatları incelendiğinde gerçek bir zühd anlayışıyla yaşadıkları görülmektedir.

Bunların her birinin özelliklerinden, son peygamber Hz. Muhammed'in ahabında da var olduğunu biliyoruz ve yeri geldikçe ilgili âyetlerle onlara işaret edeceğiz. Ancak, konumuzun bütünüyle bağlantılı olmak üzere Hz. İsa'nın havarileri, Hz. Musa'ya *inanmış adam* ve çalışmamızda kendisinden çokça bahsettiğimiz *Habib-i Neccar* üzerinden bu fedâkâr insanların temel özelliklerine dikkat çekeceğiz.

### 1. Hz. İsa'nın Havarileri

Kur'an'da ismi ve kıssaları en çok geçen peygamberlerden biri İsa (a. s.)'dir. O'nun dünyaya gelişi, başta kendisinin sonra etrafındakilerin daha sonra bütün insanlığın en ağır imtihanlarından biri olmuştur. Allah onun dünyaya gelişi hakkında “*Şüphesiz Allah katında (yaratılış bakımından) İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi. O da hemen oluverdi.*”<sup>2</sup> Buyurmaktadır. Yani insanlığın en büyük kevnî imtihanı olarak Âdem (a.s.) anasız babasız olarak topraktan yaratıldı. İsa (a.s.) da ikinci büyük kevnî imtihan olarak babasız yaratıldı. Hz. İsa, bu büyük imtihanın en büyük ağırlığını kendisi çekerken, ikinci derecede yakın çevresini oluşturan annesi Meryem, Hz. Zekeriya, Hz. Yahya ve havariler çekmişlerdir.

Havarileri tanımaya çalışırken onların insanlık tarihindeki yerlerine ve yüklendikleri görevlerine dikkat etmek önemlidir. Yani havariler sadece insanların bildiği ve alıştığı bir peygambere talebelik ve arkadaşlık etmiyorlar; aynı zamanda Hz. İsa'nın yaratılışındaki insanlığın zihin dünyasını alt üst eden, büyük mucizenin izah edilmesinin gereği gibi, çok ağır bir vazife ile de karşı karşıya bulunuyorlardı.

<sup>1</sup> Âl-i İmran, 3/146. Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'an'ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

<sup>2</sup> Âl-i İmran, 3/59.

### 1.1. Havarî Ne Demektir, Hangi Millete Mensupturlar?

حور\حواری : Göz rengindeki siyah ve beyazlığın büyüklüğü ve canlılığından hareketle parlak ve canlı beyaz renk mânâsındadır. Ceylan gözlü benzetmesi buradan alınmıştır. Veya Hz. İsa'nın havarilerinin bir kısmı çamaşır beyazlatıcısı oldukları/kendileri beyaz giyindikleri için onlara havari denmiştir; Hz. İsa'ya dini tebliğ uğrunda yardımcı oldukları için, yardımcı mânâsında onlar için kullanılmıştır. Bu kökten türeyen kelimeler karşılıklı sohbet, tartışma, rucû, hayret ve tereddüd gibi birçok mânâda kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Seçilmiş, kusursuz, arkadaş, taraftar, fedâî, kendisini bir davaya adayan mânâlarına da gelmektedir.<sup>4</sup>

Peygamberimizin kendi ashâbı hakkında bu ifadeyi kullandığı bilinmektedir; bununla birlikte "Her peygamberin havarisi vardır." hadisini göz önünde bulundurursak, Allah'ın dinine, bütün peygamberlerine destek olan, onlara yardımcı olmak için kendini adayan insanlara kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Hz. İsa'nın havarileri Allah'ın dinini tebliğ etmek için hiçbir fedakârlıktan çekinmemiş, üzerlerine hangi vazifeyi aldılarsa gözlerini kırpmadan koşmuşlar, sonunda her biri dünyanın çeşitli köşelerinde bu uğurda şehit olup kalmışlardır.

Havariler hangi millettendi? Hz. İsa, tabii olarak içinden çıktığı milleti olan Yahûdî/İbrânî'lere (Kur'ân'daki Benî İsrâîl)<sup>6</sup> tebliğ yaptığı için havarilerin de aynı millettendir.<sup>7</sup> Çünkü Hz. İsa'nın sağlığında tebliğ faaliyeti yalnız Yahudiye'de (Kudüs civarındaki Galile: Ürdün nehri ve Taberiye Gölü arasındaki bölge) yapılmaktaydı.<sup>8</sup> Havarilerin aslının Yunanlı olduğunu söyleyenler olmuşsa da bu, dayanağı olmaktan uzak bir iddiadır. O zamanın kaynakları incelendiğinde anlaşılacak bir durumdur ki, bizce, sonradan Roma/Yunan kültürüne uygun şekilde havarilerin isimlerinin telaffuz edilmesinden dolayı bu yanlışın olduğu intibâ meydana gelmektedir.

Hz. İsa ve havarilerin mensubiyetleriyle ilgili Esed'in ileri sürdüğü bir bilgi ve görüş var ki, onu bu konuda dikkate değer buluyoruz. Yahudilikte, o zaman dini bir kardeşlik grubu olan Essenîliğin, son zamanlarda Ölü Deniz Kitabelerinin de şehadetiyle keşfedilen ve havarilerin yaşantılarından yola çıkarak mensubiyetlerine de işaret eden bir durumu tesbit ediyor. "Essenîler, ahlâki safiyet sahibi olma ve fedakârca davranma gereğini vurgulamalarıyla temayüz etmişlerdi ve inançlarının zahiri bir işareti olarak daima beyaz elbiseler giyerlerdi. Bu, onlara (havarilere) neden bu adın verildiğini tatmin edici şekilde açıklamaktadır."<sup>9</sup>

### 1.2. Havarilerin Hz. İsa ile Tanışmaları

Hz. İsa Allah'tan aldığı peygamberlik görevini ifa etmek üzere İsrâîl oğullarına<sup>10</sup> tebliğ yapmaya başlayınca onlar bundan yüz çevirdiler. Bunun üzerine O da Yahûdiye denilen Filistin arazisini köy köy, kasaba kasaba dolaşmaya başladı. Bir mânâda gezici vaizlik yapıyordu.<sup>11</sup> Bir gün Taberiye Gölünün kenarında dolaşırken Simon Petrus ve kardeşi Andreas, Zebedi'nin oğlu Yakub ve Yuhanna'yı denize ağ atarken görmüş "Onlara, ardımca gelin sizi insan avcısı yapayım." demişti.<sup>12</sup> Yani "İnsanların ebedî hayatlarını kurtarırsınız" demek istemişti. Onlar mucize göstermesini isteyince, Hz. İsa "ağını at bakayım denize." demiş, ağ atmışlar ama ağı toplayınca boş olduğunu görmüşler. Hz. İsa "tekrar at bakayım" deyince, tekrar atar ama bu kere ağ öyle bir balık dolar ki, diğer balıkçı gemilerinden yardım isteyerek ağı toplayabilirler. Bunun üzerine balıkçılar Hz. İsa'ya

<sup>3</sup> El-Mu'cem, S. 177; er-Razî, es-Sihah, S. 161.

<sup>4</sup> er-Razî, el-Mefâtih, C. 3, S. 233; DİA, Cilacı, 1997: C. 16, S. 513; Yılmaz, Ashab-ı Karye ve Habib-i Neccar, S. 45.

<sup>5</sup> Elmalılı, Hak Dini, C. 7, S. 4944-4945.

<sup>6</sup> es-Saf, 16/6; Gündüz, Dünya Dinleri, S. 120.

<sup>7</sup> DİA, Cilacı, 1997: C. 16, S. 513-516; Türk, Havariler ve Habib-i Neccar, S. 17; Gündüz, Dünya Dinleri, S. 117.

<sup>8</sup> DİA, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514; Türk, Havariler ve Habib-i Neccar, S. 18.

<sup>9</sup> Esed, Kur'ân Mesajı, C. 1, S. 99; Gündüz, Dünya Dinleri, S. 116.

<sup>10</sup> Âl-i İmran, 3/49; Yılmaz, Ashab-ı Karye ve Habib-i Neccar, S. 39; Gündüz, Dünya Dinleri, S. 120.

<sup>11</sup> Gündüz, Hristiyanlık, S. 22-24; Yılmaz, Ashab-ı Karye ve Habib-i Neccar, S. 39; Türk, Havariler ve Habib-i Neccar, S. 18; İncil-i Şerif, Matta, 13-17.

<sup>12</sup> İncil-i Şerif, Markos, 1/14-17.

iman ederler, Hz. İsa onlara dinlerini talim eder ve artık O'nun peşini bırakmazlar.<sup>13</sup> Bu anlatımdaki hikâye, Hz. İsa ve havariler açısından bu kadar kısa zamanda gelişmiş olmayabilir ancak kaynaklarda kıssanın anlatımı genel hatlarıyla bu şekildedir.

Hz. İsa bir gün de çamaşır yıkayan bir topluluğa rastlar ve onlara da *"Gelin sizi insanların amellerini ve kalplerini tertemiz yapacak bir (manevi) temizlikçi yapayım."*<sup>14</sup> der ve onlar da altı kişi olarak Hz. İsa'nın peşine takılırlar. Hz. İsa'nın havarilerle bu hikâyedeki gibi muhavere (karşılıklı konuşma) yaptığını doğrular şekilde Kur'ân âyetleri bulunmaktadır.<sup>15</sup>

### 1.3. Havarilerin Eğitimi

Dini yayma tarzları, kendilerine verilen isim ve lakabların da işaret ettiği üzere, havarilerin ana prensipleri kendilerinin Hz. İsa'yı birebir örnek alarak, çok temiz ve mazbut yaşamalarıdır. İnsanlara yaklaşımlarının son derece mütevazı ve şefkatli oluşudur. Kaynaklarda verilen bilgilere göre, Hz. İsa'nın ikinci grup havarilere yaklaşımı buna örnek verilebilir. Çünkü o zamanlarda çamaşır yıkayıcılık toplumda düşük bir iş ve meslek olarak kabul edildiği için adeten basit ve aşağı tabaka olarak görülen insanlar o işle meşgul olurlarmış. Hz. İsa, bu duruma hiç aldırmadan sahilde çamaşır yıkayan gruba yaklaşmış selamlaştıktan sonra onlara son derece şefkat ifade eden, dünya ve ahiret kurtuluşunu vadeden bir konuşma yapar, grup bundan hoşlanıp Hz. İsa'nın peşine takılırlar. Tabii olarak kendileri de insanlara aynı yaklaşımı sergileyerek dini tebliğ görevini yapmaya devam ederler. Hz. İsa, onlara bir kâmil insanda olması gereken bütün özellikleri kazandırabilmek için her türlü iman ve ahlâk eğitimini uygulamalı olarak gösteriyordu.

Bununla beraber, Hz. İsa'nın doğumundan itibaren yaklaşık üç yüz sene boyunca (Büyük Kostantin'in Hristiyanlığı kabul etmesine kadar) Hristiyanlar hem -içinden çıktıkları inanç toplumu olarak- Yahudilerden hem de putperest Romalı ve Yunanlılardan çok zulüm gördüler. Havariler dini tebliğ yaparken yer altlarında/mahzenlerde, mağaralarda gizlice dinlerini öğretip ibadetlerini yapmak zorunda kaldılar.<sup>16</sup> Nitekim Antakya'daki ilk mabetleri bir mağara kilisesidir.

Bu durum onların, Hz. İsa'dan tevarüs ettikleri zorluklara tahammül ve sabırla iş yapma, Allah'a güvenip tevekkül ederek hedefe kilitlenme anlamında çok önemli hasletler kazanmalarına ve dindaşlarına bu hasletleri öğretmelerine vesile oldu.

Kur'ân'da havarilerin iman eğitimine de işaret edilmektedir. Buna göre havariler Hz. İsa'ya *"Senin Rabbin gökten bize bir sofrayı indirmeye kaadir midir?"*<sup>17</sup> diye sorduklarında Hz. İsa onlara böyle bir sorunun abes olduğunu, böyle bir sorudan dolayı Allah'tan korkmaları gerektiğini söyler. Bunun üzerine havariler, maksatlarının -İbrahim'in (a. s.) yaptığı gibi-<sup>18</sup> imanda *"kalbî itmi'nan"* olduğunu söyleyerek bir çeşit özür dilerler.<sup>19</sup> Hz. İsa zaman zaman mucizelerle bazen de bir ölünün dirilişine onları şahit kılmakla iman eğitimini en ileri seviyelere taşıyordu.<sup>20</sup>

Hz. İsa havarilerden bir kısmını çamaşır yıkarken görünce onlara *"Ey insanlar! Siz bu çamaşırınızı yıkıyor ve kirlerden temizliyorsunuz, fakat niçin aynı şeyi kalplerinize yapmıyorsunuz?"*<sup>21</sup> diyerek kalp temizliğinin önemine vurgu yaptı.

Aynı şekilde ahlâk eğitimine de çok önem veriyordu. Bir gün havariler dediler ki, *"Ey Ruh'u-İlah, acıktığımızda sofrayı indiriyorsun, susadığımızda su çıkarıyorsun, bizden daha faziletli kimse var"*

<sup>13</sup> er-Razî, *el-Mefâtih*, C. 3, S. 232; *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 18.19; *İncil-i Şerif*, Matta, 4/18-22.

<sup>14</sup> Türk, S. 40.

<sup>15</sup> Âl-i İmran, 3/51-54; el-Maide, 5/111-115; es-Saf, 61/14.

<sup>16</sup> A. Cevdet Paşa, *Kıssas-ı Enbiya*, C. 1, S. 45.

<sup>17</sup> el-Maide, 5/112.

<sup>18</sup> el-Bakara, 2/260

<sup>19</sup> el-Maide, 5/113; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 33.

<sup>20</sup> *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 516; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 37; Yılmaz, *Ashab-ı Karye ve Habib-i Neccar*, S. 44-47.

<sup>21</sup> *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 516.

*mıdır?* dediler. Hz. İsa onlara “Sizden faziletlisi, elinin emeğiyle geçinendir.” buyurdu.<sup>22</sup> Bunun üzerine havarilerin her biri, kendi bildiği mesleğini icra ederek geçimlerini sağlamaya devam etti. Hz. İsa onlara sade yiyip, sade içip, sade giyinmelerini, dünya malını dünya ehline bırakmalarını tavsiye ederdi.<sup>23</sup>

Gümrük memuru olan bir tanesi hariç, havarilerin hiçbiri okuma yazma bilmediği için onlara anlattığı hakikatleri çoğu zaman üç kere tekrar etmek ve uygulayarak göstermek durumunda kalıyordu.<sup>24</sup>

#### 1.4. Tebliğ Metodları

Daha başkaları da olmakla beraber, Hz. İsa'nın insanlara vaaz etmek için seçtiği on iki havari - ağırlıklı olarak- insanlara tebliğ vazifesi yapmak için yeryüzüne dağılıyorlardı.<sup>25</sup> Havarilerin ellerinde yazılı bir metin olmadığından tebliği öncelikli olarak kendi hayatlarında tatbik ederler, sözlü anlatım arkasından gelir, önceliği kendi kavimlerine verirlerdi. Anlatımlarında akıl ve mantık kurgusu kuvvetli misâlleri ağırlıkta olan bu nasihatlerden âlim cahil herkes bir şeyler anlardı.

İnsanlar arasında zengin fakir ayrımı yapmaz, kimseye kin gütmemez kendilerine düşman olanlara bile sevgi ve merhametle yaklaşacak kadar alıcnap idiler. Kendi ellerindekini muhtaçlarla paylaşır, zenginlerin fakirlere yardım etmesini teşvik eder öncelikli olarak gönüllerdeki yaraları tedavi eder sonra da İsa'dan (a.s.) aldıkları keramet yetkisiyle yaralıları hastaları tedavi ederlerdi.

Havariler organize yardım kuruluşu gibi çalıştıkları için, iyiliklerini görenler onların anlattıklarına inanırlar; böylece her geçen gün cemaatlerini çoğaltırlardı. Yaruşalim'deki merkezde bulunan Havari Yakub'a, yardımlar ve tebliğ çalışmaları hakkında periyodik raporlar verirler yardım ve tebliğ çalışmalarını buna göre planlardı.<sup>26</sup>

#### 1.5. Havarilerin Sayıları

Hristiyan kaynakları, listedeki şahısları değişse de havarilerin sayılarıyla ilgili olarak on iki rakamı üzerinde dururlar. Hz. İsa “Ben, İsrail evinin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim.”<sup>27</sup> demiş ve bu tarihi bağlantının gereği olarak, kendine Beni İsrail'in on iki kabilesini temsilen on iki havari seçmiştir.<sup>28</sup> İsrail (Yakub a.s.) oğullarındaki on iki (sıbt) kabile<sup>29</sup> ve on iki temsilci<sup>30</sup> konusu, Kur'an'da Allah'ın onlarla ahidleşmesi ve bazı emirlerinin yerine getirilmesi bakımından muhatap tuttuğu gruplar ve kişiler olarak dini yönü olan bir konudur. Ayrıca o zamanlar Mezopotamya, Mısır ve Anadolu toplumlarında on iki rakamına kutsallık atfedilmekteydi. Bunun, vahiy kaynaklı, İsrail Oğullarından kalma bir anlayış ve inanış olduğu ilgili Kur'an âyetlerinin bildirmesiyle anlaşılmaktadır. Bu anlayıştan dolayı olsa gerektir ki Hristiyan kaynakları, -on iki sayısı içine girenler farklılık gösterse de- havarilerin sayısı olarak on iki rakamını korumaya özen göstermektedirler.<sup>31</sup> Müslüman tarihçi ve tefsircilerinin yaklaşmaları da genellikle böyle olmuştur.<sup>32</sup>

Özellikle mesleği balıkçılık olan dört kişi ile mesleği çamaşırcılık olan altı kişiden sonraki iki kişinin, bir de son toplantı gecesinde Hz. İsa'ya ihanet edip sonra da intihar ettiği söylenen Yahûda İskaryot'un yerine kimin havari olarak kabul edildiği konusunda ihtilaflar bulunmaktadır.

Bazılarına göre bu son iki kişiden birinin vergi memuru olup okuma yazması olan ve dört İncil'den birinin yazarı olan Yuhanna kesin olarak Havari kabul edildiği için ihtilaf diğer on ikinci kişinin kim

<sup>22</sup> *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 516; Türk, S. 516.

<sup>23</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 7, S. 4946; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 39.

<sup>24</sup> *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 31-46.

<sup>25</sup> *İncil-i Şerif*, Markos, 3/15.

<sup>26</sup> Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 54-61.

<sup>27</sup> *İncil-i Şerif*, Matta, 15/24; *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514.

<sup>28</sup> *DİA*, Cilacı, 1997: C.16, S. 514; *İncil-i Şerif*, Matta, 10/1; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 9 bs. (İstanbul: TDV. Yay.46, 2005), C. 2, S. 318.

<sup>29</sup> el-Âraf,7/160.

<sup>30</sup> el-Maide, 5/12.

<sup>31</sup> *İncil-i Şerif*, Luka, 22/30.

<sup>32</sup> Elmalılı. *Hak Dini*, C. 7, S. 4946.



olduğu hakkındadır. Bir de ihanet edenin yerine kimin kabul edildiği hususu kalmaktadır. Genellikle bizim 13. kişi olarak kaydettiğimiz Matthias on ikinci havari olarak kabul edilmektedir.

### 1.6. Havarilerin İsimleri

Havarilerin sayılarında olduğu gibi isimlerinde de Hristiyan kaynakları dâhil<sup>33</sup> bazı değişiklikler görülmektedir. Havarilerin sayılarındaki ihtilafa âit mütalaalar muvacehesinden baktığımızda çoğunluk tarafından kabul edilen isimleri ve onlardan bilinenlerin ölüm yerlerini burada listelemek istiyoruz. Çünkü onların isimleri, mensubiyetleri hakkında; ölüm yerleri ve şekilleri yaşayış ve mücadeleleri hakkında fikir vermektedir.

**1-Simon Petrus:** Hz. İsa'ya ilk iman eden<sup>34</sup> Celileli balıkçı, M.S. 62 yılında Roma'da çarımha gerilerek şehit edilmiştir.

**2-Andreas:** Simon'un kardeşi, balıkçıdır. Zenciler ülkesinde<sup>35</sup> çarımha gerilerek öldürülmüştür.

**3-Büyük Yakub:** M.S. 62 yılında Roma'nın Filistin bölge valisi tarafından şehit edilmiştir.

**4-Yuhanna:** Yuhanna İncilinin yazarıdır. M.S. 100 yıllarında Efes'te vefat etmiştir.

**5-Filipus:** M.S. 80 yılında Pamukkale'de şehit edilmiştir.

**6-Bartalemeos:** Ermenistan civarında canlı canlı derisi yüzülerek şehit edilmiştir.

**7-Thomas:** M.S. 72 yılında Hindistan'da şehit edilmiştir.

**8-Matta:**<sup>36</sup> İncil yazarı,<sup>37</sup> Matta da Andreas ile beraber Afrikaya gönderilmiştir.<sup>38</sup>

**9-Küçük Yakub:** M. S. 62 yılında şehit edilmiştir.

**10-Teddeus:** Pers topraklarında Simon'la beraber şehit edilmiştir.

**11-Gayyur Simon:** Pers topraklarında veya Afrika'da M. S. 107 yılında şehit edilmiştir.

**12-Yahuda İskaryot:** Hz. İsa'nın havarilerle yaptığı son toplantı yerini ihbar etmiş, yaygın görüşe göre vicdan azabından intihar etmiştir.

**13-Matthias:** Yahuda'nın ihanet ve intiharından sonra kur'aya çıkan iki kişiden biri olarak (Havari) seçilmiş,<sup>39</sup> M.S. 61 yılında şehit edilmiştir.<sup>40</sup>

Birçok kaynakta havarilerin isimlerinin kafa karıştıracak kadar değişik verildiğine rastlanmaktadır. Ayrıntıya girmeden, araştırmamız sırasında karşılaştığımız bilgilerden bizde oluşan kanaati özetlemek istiyoruz. Hz. İsa'nın kendisi İsrailoğullarına mensup olduğu için konuştuğu dil Aramice idi. İlk önce muhatap kitlesi Yahudiler idi. Havariler de aynı milletten olduklarına göre onların isimlerinin kendi dil ve kültürlerine göre olması tabiidir. Fakat gerek tebliğ için gittikleri yerlerdeki halkın telaffuz şekli gerekse o zamanlarda Orta Doğuda hâkim olan ve bir üst kimlik olarak kabul edilen Yunan/Roma kültüründeki isimlerin telaffuz şekli, isim değişikliklerinin en önemli sebebidir. Çünkü Hristiyanlık Roma Devleti coğrafyasına yayılınca iki kültür mezc olduğu için havarilerin bir kısmının isimlerinin en az iki çeşit söylendiğini görmekteyiz.

Bunlara ek olarak, islami kaynaklara hâkim olan Arapçadaki telaffuz şeklini veya tercümesini göz önüne aldığımızda, havarilerin isimlerinin ihtilafıymış gibi gözükmesinin sebebi daha iyi anlaşılır.

### 1.7. Havarilerin İman, Ahlâk ve Yaşantıları

**a)-İmanda itmi'nana ermeleri:** Kur'ân'da Hz. İsa'nın, havarilerin imanlarının sağlamlığıyla ilgili onlarla konuşup onları gayrete getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Havariler ise hiç tereddüt etmeden "*Sen şahid ol ki biz gerçekten müslümanlarız.*" diye karşılık vermişlerdir.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> İncil-i Şerif, Matta, 10/2-4; Markos, 3/16-19; Luka, 6/14-16; Âmâl-i Rusül, 1/13.

<sup>34</sup> DİA, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514.

<sup>35</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 7, S. 4946.

<sup>36</sup> DİA, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514

<sup>37</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, S. 28.

<sup>38</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 7, S. 4946.

<sup>39</sup> İncil-i Şerif, Âmâl-i Rusül, 1/23-26; DİA, C. 16, S. 514.

<sup>40</sup> İncil-i Şerif, Matta, 10/2-3; Elmalılı, C. 7, S. 4946; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, C. 2, S. 318; DİA, Cilacı, 1997: C. 16, S. 513; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 14-15; Gündüz, *Dünya Dinleri*, S. 120.

<sup>41</sup> Âl-i İmran, 3/52-53.

Havarilerin vefat ettikleri yerlere ve ölüm şekillerine dikkat edilirse imanda ne kadar azîmet sahibi oldukları daha iyi anlaşılacaktır. Onlar, âyetlerde belirtildiği üzere imanlarına Allah'ı ve Hz. İsa'yı şahid tutarken bunu kast ediyorlardı. Yani, biz sözde iman ettiğimizi söylemiyoruz, bunun gereği ne ise onu sakınmadan yapmaya talibiz diyorlar ve bunu uygulamada hayatlarını feda ederek gösteriyorlar. Ne acı bir durum ki çoğu en ağır işkencelerle şehit edilmişlerdir.

Havariler, Hz. İsa'dan, gökten sofrayı indirmesini istediklerinde O, onlara "*İman ediyorsanız* (böyle şeyler istemekten) *Allah'tan korkunuz.*" diye söyleyince Hz. İsa'ya "*İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz itmi'nana (imanın kalpte kökleşmesi) ersin.*" diye karşılık vermişlerdi.<sup>42</sup> Bu mucize vesilesiyle bazı müfessirler, Hz. İsa'nın gökten inen sofradan hasta, yaşlı, fakir, aç, kimsesiz ne kadar insan varsa hepsinin yemelerini, karınlarını doyurmalarını sağladığını nakletmektedirler.<sup>43</sup>

**b)-Cihat etmeleri:** Hz. İsa "*Allah yolunda benim yardımcılarım kimdir?*" deyince, havariler, "*Allah yolunda (sana) biz yardım ederiz.*" dediler.<sup>44</sup> Bazı tefsirlerde, Hz. İsa bu soruyu onlara sorduğunda, insanların kendisinden yüz çevirdiği veya kendisini öldürmek için karar aldıkları ve kendisinin çok yalnız kaldığı ifade edilmektedir. Havarilerin her biri bu sözlerini, tebliğ/cihat için dünyanın çeşitli yerlerine dağıtarak ve en acımasız işkencelere maruz kalarak o uzak ülkelerde canlarını vererek ispat etmişlerdir.

**c)-Resûle tabi olmaları:** Havariler "*Rabbimiz, senin indirdiğine iman ettik ve Peygamber'e uyduk. Artık bizi şahidlik edenlerle beraber yaz.*"<sup>45</sup> diye dua ediyorlar. Bir defasında, Yahudiler Hz. İsa'yı buldukları yerden taşıyarak kovdular. Hz. İsa oraya tekrar girmek isteyince havarilerden Thomas, arkadaşlarına "*Biz de onunla beraber ölmek için gidelim*" dedi.<sup>46</sup> Dikkat edilirse Thomas, "*ölmek için gidelim*" diyerek sadece hayatta değil ölümden de Hz. İsa'ya tabi olduğunu izhar ediyor.

**d)-Allah'ın ilhamına mazhar olmaları:** "*Hani bir de, 'Bana ve Peygamberime iman edin diye havarilere vahiy/ilham etmiştim.*"<sup>47</sup> Maide Süresi 111. âyette "*Havarilere vahiy etmiştik*" ifadesi geçmektedir. Kur'ân'da *vahiy* kelimesi peygamberlere Allah'ın bildirim göndermesine kullanılırken burada havarilere kullanılması bunun Musa'nın (a.s.) annesine<sup>48</sup> ve arı'ya vahiy/ilham<sup>49</sup> mânâsında, yol göstermek için "*ilham ettik*" mânâsında olduğu bildirilmektedir. Bilindiği üzere Kur'ân'da Hz. İsa'nın gösterdiği mucizelerden bahsedilmektedir. Bunlar, Allah'ın izniyle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıp ona üfleyip canlandırmak, anadan doğma körü, alaca hastalığını iyileştirme, ölüyü diriltme, evlerde bulunan şeylerden yenilen ve biriktirilenleri haber vermektir.<sup>50</sup> Bazı tefsirlerde Hz. İsa'nın "*Şâkirde muallimi gibi ve kula efendisi gibi olmak kifâyet eder.*"<sup>51</sup> diyerek bu mucizelerinin havarilerde ilham veya keramet olarak yansımalarının olduğunu, gerek âyetlerde sayılan mucizelerin gerekse bunların dışında denizde yürümek,<sup>52</sup> bir topluluğa kendi dilinden anında hitap edebilmek vb. kerametlerin olduğu bildirilmektedir.<sup>53</sup>

**e)-Havarilerin Hz. İsa'yı Hz. Meryem'in oğlu olarak görmeleri.**<sup>54</sup> Kur'ân, havarilerin Allah ve Peygamber inancıyla ilgili olarak özellikle **Meryem Oğlu İsa**<sup>55</sup> ifadesini öne çıkarır ve bununla onu *insan evladı* olarak görüp inandıklarına vurgu yapar. Hz. İsa'yı insan evladı olarak görünce tabii

<sup>42</sup> el-Maide, 5/113.

<sup>43</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 3, S. 1848.

<sup>44</sup> Âl-i İmran, 3/52; es-Saf, 61/14

<sup>45</sup> Âl-i İmran, 3/53

<sup>46</sup> *İncil-i Şerif*; Yuhanna, 11/16; *DİA*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 514.

<sup>47</sup> el-Maide, 5/111.

<sup>48</sup> el-Kasas, 28/7.

<sup>49</sup> en-Nahl, 16/68.

<sup>50</sup> Âl-i İmran, 3/49; el-Maide, 5/110.

<sup>51</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 7, S. 4947.

<sup>52</sup> *DİA*, Cilacı, 1997: C.16, S. 516.

<sup>53</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 7, S. 4947.

<sup>54</sup> en-Nisa, 4/157,171; el-Maide,5/112.

<sup>55</sup> es-Saf, 61/6.

olarak '*Allah'ın Oğlu*' olarak görmediklerini ve inanmadıklarını da vurgulamış olmaktadır.<sup>56</sup> Bundan, havarilerin Hz. İsa'yı sevmek bahanesiyle Allah'a evlad isnat etmek gibi bir şirk inançlarının olmadığını açıkça anlayabiliriz.

İslami kaynaklarda çok karşılaşmamıza rağmen,<sup>57</sup> İncillerde bugünkü haliyle bile, az da olsa Hz. İsa'nın kendini **İbnü'l-İnsan/İnsan Oğlu** olarak ifade ettiğini görmekteyiz.<sup>58</sup> Buna rağmen bugünkü İncillerin çok kere, Kur'an'dan ayrışarak, Hz. İsa için Allah'ın Oğlu veya "Rab" ifadesi kullandığını görmekteyiz,<sup>59</sup> ancak bunun küfür olduğu Kur'an'daki birçok âyette bildirilmektedir.<sup>60</sup>

**f)-Havariler toplumun zayıf tabakasındandı.** Tarih boyunca hak yoldan sapmış toplumların ileri gelenleri Allah'ın gönderdiği hidâyet rehberleri karşısında hep kör kalmışlar<sup>61</sup> ve toplumların zayıf kesimlerinin hidâyet bulmasını engellemeye çalışmışlardır. Nuh'un (a.s.) kavminin ileri gelenlerinin dediği gibi kendileri peygamberlere karşı çıkmışlar, iman edenleri de hep aşağılamışlardır.<sup>62</sup> Hz. İsa'ya ilk iman eden havariler toplumun zayıf tabakasından olduğu için ileri gelenler tarafından aşağılanmalarının ötesinde, Hz. İsa onlarla meşgul oluyor diye onu da hor görüyorlardı. Ama ne Hz. İsa ne havariler bu duruma aldırış etmeden hak yolda yürümeye ve adım adım o zalimlerin kurduğu zulüm düzenini yıkmaya çalışıyorlardı. Ama buna karşılık dünyevi planda zayıf oldukları için çok acı çekiyorlardı. Hz. İsa tevazu gösterip toplumun zayıf, hasta, fakir, kimsesiz kesimlerine ilgi gösterip onları maddeten ve manen ihya etmeye gayret göstermişti. Havarilere de aynı tavsiyelerde bulunduğu onlar da onun yolundan gidiyor toplumlarının dezavantajlı kesimlerinin gönüllerini ihya ediyorlardı.

Diğer yandan bir günlük yiyeceklerinden fazla dünyalık biriktirmediler. Hz. İsa'ya bir adam sordu, yakîne nasıl ulaşırim diye, o da "*Senin nazarında altın, taş, çamur aynı mıdır?*" dedi. Son derece müstağni yaşar, halktan bir şey kabul etmezlerdi. Gerektiğinde ücret karşılığı mesleklerini icra ederek maddi ihtiyaçlarını karşılarlardı. Nitekim birçok yerde olduğu gibi, Antakya'da da başarı sağlamalarının altında bu gerçekçilik yatmaktadır.<sup>63</sup>

### 1.8. Peygamberimizin Ashabını Havarilere Benzetmesi

Peygamberimizin, havarileri söz konusu ettiği en meşhur hadisi şudur. "*Her peygamberin bir havarisi vardır, benim havarim de Zübeyr bin Avvâm'dır.*"<sup>64</sup> Efendimiz, Hendek Savaşında en zorlu bir zamanda yardım için üç defa insan çağırılmış, hepsinde de Hz. Zübeyr koşarak gelmiş ve Peygamberimizin bu iltifatına mazhar olmuştur.<sup>65</sup> Nevevî'nin Sahih-i Müslim Şerhinde Efendimizin "*Benden önce Allah hangi ümmete peygamber gönderdiyse onların hepsinin de ümmeti içinde havarileri ve sünnetini, yolunu takip eden, emrine uyan yakın dostları olmuştur.*"<sup>66</sup> buyurduğu rivâyeti geçmektedir. Bu anlatımlarda her ne kadar Efendimiz, doğrudan havarileri anlatmıyorsa da onlar üzerinden anlattığı konu, havariler hakkında ne bilinmesi ve düşünülmesi gerektiği hakkında fikir vermektedir. Zaten Peygamberimizin kendisi de geçmiş peygamberlerin ve Hz. İsa'nın<sup>67</sup> yolundan giderek, çoğu aşere-i mübeşşereden olan on iki önde gelen ashabı kendisine havari olarak seçtiği ve onlar içerisinde en çok fedakâr olanları böylece taltif ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>56</sup> el-Maide, 5/116.117.

<sup>57</sup> Elmahlı, *Hak Dini*, C. 7, S. 4947.

<sup>58</sup> *İncil-i Şerif*, Matta, 16/13, Markos, 8/31, Luka, 9/22;

<sup>59</sup> A. g. e, Matta, 16/16. ; Yuhanna, 1/1,14.

<sup>60</sup> en-Nisa, 4/171; el-Maide, 4/17, 72,73,75.

<sup>61</sup> Hûd, 11/28.

<sup>62</sup> Hûd, 11/27; Sebe', 34/31-33.

<sup>63</sup> Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 62.

<sup>64</sup> *el-Buharî, Kitabu'l-Cihat*, ( www.al-maktaba.org/book/33757/5059), C. 4, S. 27.

<sup>65</sup> Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 69,70.

<sup>66</sup> Ebu Zekeriyya Yahya bin Şeref bin Müri en-Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, C. 1, S. 231.

<sup>67</sup> *İncil-i Şerif*, Markos, 3/15.

## 2. İnanmış Adam: Racülün Mü'min

Kur'ân'da kimliği bildirilmeyen ama bir sûreye ismi verilecek kadar kıssası önemli olan bu zatın da tıpkı havariler ve Habib-i Neccar gibi özelliklere sahip biri olduğu anlaşılmaktadır. Biz çalışmamızın bu bölümünde, Musa (a.s.) gibi azimet sahibi bir peygambere en zor zamanlarında iman edip destek veren bu zatın,<sup>68</sup> Mü'min sûresindeki kıssada bildirilen, havariler ve Habib-i Neccar'a benzeyen özelliklerini açıklamaya çalışacağız. Bu zatın namıyla (*Racülün Mü'min*) isimlendirilen, Kur'ân'daki kırkıncı (Mü'min) Sûrenin 28-46. âyetlerinde anlatılan kıssada ortaya konulan özelliklerine dikkat edildiğinde, aynen Yasin Sûresindeki "*Şehrin öbür ucundan koşup gelen adam*" kıssasında olduğu gibi; ortaya çıkışı, kavmine nasihati ve muhatabı olan Âl-i Firavun'un âkıbeti vb. konularda çok benzeşme olduğunu görmekteyiz.

### 2.1. "Racülün Mü'min": İnanmış Adam Kimdi?

Elmalılı'ya göre, kıssanın ilk âyetindeki ifadede bu zatın Mısırlı olduğu anlaşıldığı gibi; Firavun hanedanına mensup, Kıptî asıllı,<sup>69</sup> polis nazırı, yetkili bir kişi idi. Süddî'ye göre de Firavun'un amcasının oğlu idi.<sup>70</sup> Bazı tefsirlerde "*Mü'min-i Âl-i Firavn*" olarak geçmektedir.<sup>71</sup>

### 2.2. İnanmış Adamın Zühd Anlayışı

Bu zatın tavırlarından anlıyoruz ki, gerek devletteki mevkiini terk etmesinde gerekse sonraki mücadelelerinde dünyaya geçici, bitip tükenici bir meta gözüyle baktığını, dünya hayatını yaşamının âhiret için olduğunu ve bundan öte bir kıymet vermemek gerektiğini düşünüyordu.<sup>72</sup> Âhiret hayatının ise daim, kalıcı, bitip tükenmesi, başka bir hayata geçilmesi olmadığına inanıyor; bunun için de rahat ve serbest mücadele verebildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu zatın, ahiretin cennetinin de cehenneminin de ebedi olduğunu; dünya bağımlılığının bu gibi ulvî mücadelelere engel olduğunu telkin ettiği anlaşılabilir. Nasihatlerinin bir bölümünde Firavun'a taraftar olmanın kötü amel, ona karşı mücadele etmenin salih amellerden olduğunu anlatmaktadır.<sup>73</sup>

### 2.3. İnanmış Adamın Dini Hitabetteki Ustalığı

"İnanmış Adam"ın dikkat çeken özelliklerinden biri de Habib-i Neccar gibi başarılı bir hatib oluşudur. Kıssanın bütününe baktığımızda çok merhametli ve onların hidâyetine düşkün bir eda ile evvela icmalî olarak, vaziyetin gerektirdiği gibi hitabının<sup>74</sup> yanında, şartlar inananlar aleyhine geliştikçe hitabındaki tafsilin ve şiddetin dozunu artırdığı da gözlemlenebilmektedir.<sup>75</sup> O'nun bu tavrı Firavun'u çaresizliğe itmiş, veziri Hâmân'a kule inşa ettirmek<sup>76</sup> gibi ümitsiz uğraşlara (siyasi manevralara) girişmeye mecbur bırakmıştır.<sup>77</sup>

### 2.4. Tebliğ ve Mücadeleyi Yerinde ve Zamanında Yapması

Âyette açıkça ifade edildiği gibi bu zat önceleri imanını gizliyordu.<sup>78</sup> Firavun Hz. Musa'yı öldürmeye karar verince<sup>79</sup> ortaya çıkma lüzumunu hissetmiştir.<sup>80</sup>

Bu davranışı Peygamberimizin "*Cihadın en faziletlisi zalim sultan karşısında adaleti/hakkı söylemektir.*" hadisinde mânâsını bulan Firavun gibi dünyanın gördüğü en zalim krallardan biri

<sup>68</sup> el-Mü'min, 40/28.

<sup>69</sup> et-Taberî, *el-Cami*, C. 21, S. 395; er-Razî, *el-Mefatih*, C. 27, S. 509; İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 140.

<sup>70</sup> et-Taberî, *el-Cami*, C. 20, S. 311; er-Razî, *el-Mefatih*, C. 27, S. 509; Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4157; Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, C. 4, S. 656.

<sup>71</sup> et-Taberî, *el-Cami*, C. 21, S. 391; er-Razî, *el-Mefatih*, C. 27, S. 509; İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 142.

<sup>72</sup> el-Mü'min, 40/39; İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 145; Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4164.

<sup>73</sup> el-Mü'min, 40/40-41; İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 154; Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4164-4165.

<sup>74</sup> el-Mü'min, 40/29.

<sup>75</sup> er-Razî, *el-Mefatih*, C. 27, S. 518.

<sup>76</sup> el-Mü'min, 40/36.

<sup>77</sup> el-Mü'min, 40/36-37; Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4160.

<sup>78</sup> el-Mü'min, 40/28.

<sup>79</sup> el-Mü'min, 40/26.

<sup>80</sup> İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 140.

karşısında Allah'ın Peygamberini savunması en büyük cesaret ve cihat olarak kabul edilmektedir.<sup>81</sup> Hatta daha sonra Firavun'a karşı kavmini kendine tabi olmaya çağırıp,<sup>82</sup> sonra bir huruç hareketine giriştiği, İbn-i Abbas'a göre<sup>83</sup> Firavun'un askerlerini yenilgiye uğrattığı yorumlarının yapılmasına sebep olmuştur.<sup>84</sup>

İnanmış adam kavmine nasihat ederken, önceleri âhîret hayatının varlığını, ondan kurtuluşun olmadığını hatırlatırken,<sup>85</sup> Firavun ve avenesinin hakkı kabul etmeye niyetlerinin olmadığı anlaşıldıkça cehennem/kabir azabıyla<sup>86</sup> korkutma yolunu seçmiştir.

## 2.5. İnanmış Adamın Cesaret Ve Fedakârlığı: Tevekkül Ve Teslimiyeti

Peygamberlere destek veren bu gibi imanı kavî fedakâr insanlarda olmazsa olmaz özelliklerden biri de şartsız olarak Allah'a tam tevekkül ve teslimiyettir.<sup>87</sup> *İnanmış adamın* kavmiyle mücadelesinin sonlarında kavmi tarafından tehdit edilince kendisi de hiç fütur getirmeden cesaretle aynı şiddette cevap verip, korkmadığını kendisinin bütün işlerini Allah'a havale ettiğini bildirmiştir.<sup>88</sup>

Hiz. Ali, aynı durumda Hiz. Ebu Bekir'in, Peygamberimizi Ka'be meydanındaki İbn-i Ebi Muayt'ın saldırısından kurtarmaya yetişmesini de bu zata benzetmiş, tek farkın *"bu zatın o zaman imanını gizlemekte olduğunu ama Ebu Bekir'in imanını açıkça bildirdiğini,"* söylemiştir.<sup>89</sup>

Bu zatın tevekkül ve teslimiyetine, tefsirlerde geçen şu olay örnek verilebilir. Firavun'dan kaçarken, Mısır'dan çıktıktan sonra denize doğru yürüdükleri anda *"Hz. Musa'ya ey Allah'ın Peygamberi nereyi emredersin?"*, diye sorar. Hiz. Musa, *"önüne doğru"* diye cevap verir. İnanmış Adam: *"Önümüzde denizden başka bir şey yok"* deyince, Hiz. Musa: *"Vallahi yalan da söylemiyorum, kandırılmadım da"* der (*Allah'ın vahyi bu şekilde demek ister*). Böylelikle hiç sorgulamadan Hiz. Musa asasını denize vuruncaya kadar denize beraberce dalarlar.<sup>90</sup>

Sahib-i Yasin'in (Habib-i Neccar) bütün toplumu karşısına alırken yaptığı da bu idi. Çünkü o da Antakya'ya gelen elçilere, düşmanları zarar vermesinler diye kendini ortaya atmış, rivâyete göre elçilerin kurtulmasını sağlamış ama kendisi şehit olmuştu. *İnanmış adam* da Âl-i Firavun'a nasihat edip oyalarken,<sup>91</sup> Hiz. Musa'nın kurtulmasını sağlamak için bunu yapmış olabileceği akla gelmektedir.

## 2.6. İnanmış Adamın Kurtuluşu, Firavun ve Âl-i'nin Kötü Sonu

Bu kıssa, İnanmış Adam ve onun gibi, peygamberlerin en yakınında bulunmuş olan bahtiyar insanların, dünyadaki bu azimli mücadeleleri sonucunda Allah'ın onlara bir de âhîret kurtuluşu müjdelediğinin en açık anlatımıdır. Kıssanın son âyetlerinde Allah, inanmış adamı -ve bütün Hiz. Musa'ya inananları- koruduğunu, Âl-i Firavun'u kötü azapla cezalandırdığını beyan etmektedir.<sup>92</sup> Nitekim Firavun ve avenesinin denizde boğularak helâk olduğu bildirilmektedir.<sup>93</sup>

Sonuç olarak, İnanmış Adam dünyada Hiz. Musa ile beraber olma saadetine ve âhîrette cennetle müjdelenmekle müşerref olup kurtuluşa ermiştir.<sup>94</sup> Bunun gibi, Sahib-i Yasin de cennetle müjdelenmiş, onu ve elçileri dinlemeyip işkence ederek şehit eden kavmi helâk edilmiştir.<sup>95</sup>

<sup>81</sup> A.g.e., C. 7, S. 140

<sup>82</sup> el-Mü'min, 40/38.

<sup>83</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4165.

<sup>84</sup> A.g.e., C. 6, S. 4163-4164.

<sup>85</sup> el-Mü'min, 40/30-33.

<sup>86</sup> el-Mü'min, 40/41-43.

<sup>87</sup> el-Mü'min, 40/44.

<sup>88</sup> er-Razî, *el-Mefâtiḥ*, C. 27, S. 520.

<sup>89</sup> İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 140; Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, C. 4, S. 657.

<sup>90</sup> et-Taberî, *el-Cami*, C. 21, S. 394-395.

<sup>91</sup> A.g.e., C. 21, S. 394.

<sup>92</sup> el-Mü'min, 40/45.

<sup>93</sup> Yûnus, 10/90-92; eş-Şuara, 26/66; Karaman vd. *Kur'ân Yolu*, C. 4, S. 661.

<sup>94</sup> İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, C. 7, S. 146.

<sup>95</sup> Yasin, 36/26-29.

### 3. Habib-i Neccar: *Sahib-i Yasin*

Peygamberimizden yapılan bazı rivâyetlerde ve tefsirlerde, kendisinden “*Sahib-i Yasin*” olarak bahsedilen Habib-i Neccar, çalışmamızın üçüncü bölümünün konusu olmuştur. Kendisiyle alakalı olarak makalemizin kapsamına girecek kadar, bir araya getirdiğimiz bilgileri konuya ilgi duyanların istifadesine sunacağız

#### 3.1. İnanmış Adam Örneği Olarak Habib-i Neccar

Çalışmamızın ana hedeflerinden biri, Kur’ân’ın muhtelif âyet ve sûrelerinde insanlığa örnek olarak takdim edilen “*İnanmış Adam*” veya inanmış adam kişiliklerinin daha yakından tanınmasına katkıda bulunmaktır. Kur’ân bu kişi veya kişiliklerin, peygamberlerin tebliğ vazifelerini yaparken hemen yanı başlarında cansiparane olarak onlara destek verdiklerini beyan etmektedir.

Bu grup veya kişilerden üç tanesini inceleyerek peygamberlere destek veren nicelerinin hizmet ve fedakârlıklarına ışık tutmaya çalışacağız.

Birincisi, Hz. İsa’ya en zor zamanlarında, dünyada sahip oldukları her şeylerini terk ederek destek olan havarileridir.

İkincisi, Firavun’un kavminden olup Hz. Musa’ya iman eden ve yine en zor zamanlarında ona destek olan “*Racûlün Mü’min*”: İnanmış Adam’dır.

Üçüncüsü, Hz. İsa’nın havarilerinin Antakya’ya tebliğ için ilk gelişlerinde, çok zor durumda olduklarını öğrenerek *koşarak gelen inanmış adam*: (müfessirlerin çoğunluğuna göre) Habib-i Neccardır.

Örnek olarak seçtiğimiz Havariler, İnanmış Adam ve Habib-i Neccar’ı, şahıslarında anlatmak istediğimiz hususları daha geniş çerçevede ele almak için tercih etmiş bulunuyoruz. Bunu da Habib-i Neccar’ı örnek veren Yasin Sûresi 20.-27. âyetlerdeki özelliklerin sıralamasını esas alarak konuyu işlemeye çalışacağız.

#### 3.2. Habib-i Neccar’ın Şahsında, Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri

Peygamberlere destek verenlerin ortak özelliklerin bir kısmını Fetih Sûresinin son âyetinde bulmak mümkündür. Ayrıca Habib-i Neccar yanında; Hz. Musa’ya İnanmış Adam ve havarilerin bu özelliklerinin kaynağına işaret edilirken, Peygamberimizin ashabının özellikleri verilerek bunların ortak özellikler olduğunu, birbirine benzerlik gösterdiklerini bu âyette görmüş olmaktadır. Bunun için önce bu âyetin meâlini ve bazı kısa açıklamalarını arz edeceğiz.

*Muhammed, Allah’ın Rasûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı merhametlidirler. Onların, rûkû ve secde halinde, Allah’tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat’ta ve İncil’de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelenmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih ameller işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vadetmiştir.*<sup>96</sup>

**“Onunla beraber olanlar”:** Peygamberimizin ashabı kastedilmektedir.

**“İnkârcılara karşı çetindirler”:** Kâfirlere karşı çok şiddetli, sert ve kuvvetlidirler.

**“Birbirlerine karşı merhametlidirler.”:** Kendi aralarında çok yumuşak, çok nazik, merhametli hareket ederler.<sup>97</sup>

Ashabın bu özelliklerini ifade eden Kur’ân’da başka âyetler de bulunmaktadır.<sup>98</sup>

**“İşte bu, onların Tevrat’ta ve İncil’de anlatılan durumlarıdır.”** Ashabın bu özelliklerinin, Tevrat ve İncil’de de anlatıldığı ifadesi açık olmakla beraber, daha önceki ilahî vahyin medarı olan Zebur, Tevrat ve İncil’de, Kur’ân’da tekrar edilen bu gibi hususların varlığını; peygamberlerin yanında, onlara

<sup>96</sup> el-Feth, 48/29.

<sup>97</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4440.

<sup>98</sup> el-Maide, 5/54.

destek verenlerin bu özelliklere sahip bulduklarını da anlamak mümkündür. Bu ifadelerden, Kur'ân'da İnanmış Adam ve Habib-i Neccar gibi geçmiş ümmetlere âit şahsiyetlerin övgüsü yer alırken Tevrat ve İncil'de de Peygamberimizin ashabının övgüsü geçmişti, diyebiliriz.

Ele aldığımız örnekte, Âl-i Firavundan olup, Hz. Musa'ya iman eden adam'ın Tevrat'taki, Hz. İsa'ya iman eden havariler ve onlardan ders alan Habib-i Neccar'ın İncil'deki ilahi mebadan istifade etmiş olduğunu da buradan anlamak mümkündür.

**"Allah, kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelenmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar."** Kâfirleri öfkelenmekten kasıt: müminlerin, güçlü imanlarıyla sahip oldukları hak din karşısında, onların çaresiz kalmalarıdır. Yoksa Allah'ın kudreti karşısında kâfirlerin öfkelerinin bir şey ifade etmeyeceği âşikârdır.

Bu ayette Tevrat ve İncil'e atıf yapılarak cihan şumül hale getirilen Peygamberimizin ashabının çağlar üstü müstesna özelliklerinin en önemli kaynağı Kur'an'dır. En önemli örneği ise şüphesiz, insanlığa "üsve-i hasene"<sup>99</sup> olarak takdim edilen Hz. Muhammed'in Kur'an'da övülen güzel ahlakıdır.<sup>100</sup>

#### **a)-Hassasiyet/Peygamber veya Peygamber Elçilerine Karşı Duyarlılık:**

Antakya'ya gelen elçilerin zor durumda olduklarını duyar duymaz koşup gelmesi, Habib-i Neccar'ın onların faaliyetlerini takip ettiğine işaret sayılabilir. Bundan, onun inandığı davaya sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Bazı tefsirler, "koşarak geldi."<sup>101</sup> ifadesini Kur'ân'ın metin ifadesi olduğu için aynen almış ve koşarak gelmiştir, şeklinde yorumlamışlardır. Bazıları ise bir insanın şehrin uzak bir ucundan koşarak gelmesinin zor olduğunu göz önünde bulundurarak, duyar duymaz aceleyle geldi veya bütün cehdiyle çalışıyordu, şeklinde yorumlamışlardır.<sup>102</sup> Netice olarak Habib-i Neccar her iki halde de duyarlı davranmış ve mümkün olan en erken vakitte yetişerek emeline nail olmuştur.

Aynı tavrı, Hz. İsa'nın "Allah yolunda bana kim yardımcı olur," daveti karşısında havarilerin "Biz Allah'ın (peygamberinin) yardımcılarıyız,"<sup>103</sup> cevabında ve Peygamberimizin ashabının Akabe ve Rıdvan biatlarındaki bağlılık ifadelerinde<sup>104</sup> görmek mümkündür.

#### **b)-Elçilere Uymaktan ve Tebliğ Yapmaktan Vazgeçmemek:**

20. âyetteki tertibe göre Habib-i Neccar şehrin öbür ucundan koşarak gelir gelmez, "Ey kavmim! Elçilere uyunuz," dedi. Hidâyete ermenin ilk basamağı olarak elçilere uymayı gösterdi. Kur'ân bu durumu "De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olunuz ki, Allah' da sizi sevsin'"<sup>105</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Habib-i Neccar putperest bir kral ve toplumunun karşısında, Hz. Musa'ya İnanmış Adam Firavun ve avnesinin karşısında, Habib-i Neccar'ın tabi olduğu havariler putperest Romalılar karşısında, Peygamberimiz ve ashabi da Mekke müşrikler karşısında hiç fütur göstermeden tevhidin tebliğini yapmışlardır. Kur'ân'daki kıssalar incelendiğinde nicelerinin benzer şartlarda hiç vazgeçmeden, bu yolda şehit oluncaya kadar ortak tavır sergiledikleri görülmektedir.<sup>106</sup>

#### **c)-Hasbîlik/Tebliğ Vazifesi Karşılığında Ücret Kabul Etmemek:**

Habib-i Neccar, kavmini elçilere tabi olmaya çağırmasının hemen ardından "Sizden herhangi bir ücret istemeyenlere tabi olunuz." diye nasihatını sürdürmektedir. Bir başka ifadeyle, ilâhî tebliğ karşılığında dünyalık/ücret istemenin hidâyete vesile değil, mani olacağını söylemiş olmaktadır.

<sup>99</sup> el-Ahzab,33/21

<sup>100</sup> el-Kalem, 68/4

<sup>101</sup> Yasin, 36/20

<sup>102</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, S. 4017.

<sup>103</sup> Âl-i İmran, 3/52; es-Saf, 61/14

<sup>104</sup> el-Feth, 48/18.

<sup>105</sup> Âl-i İmran, 3/31.

<sup>106</sup> Âl-i İmran, 3/146.

Kur'ân'da ifade örneğine çok rastladığımız,<sup>107</sup> Habib-i Neccar dilinden açıklanan bu Kur'an'î gerçeğe, ne havariler, ne inanmış adam, ne diğer peygamberler ve Peygamberimiz aykırı davranmamışlardır.

Bu çalışmamız vesilesiyle dini tebliğ konusunda bizde hâsıl olan kanaat: bir peygamberin devrinden uzaklaşıldıkça hasbî olarak yapılan tebliğ ruhunun zayıfladığı yönündedir. Çünkü bir yönüyle maddi varlık olan insanın, diğer insana manevi bir gerçeklik olan hidâyet teklifi ancak manevi şartlarda gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü bu alana herhangi bir maddi bedel girerse manevi akımın/hidâyetin kesintiye uğrayıp ortadan kalkacağı izahtan varestedir. Yani, parayla satın alınabilen bir şeyin imanın konusu olması, aklen de kabul edilemez.

Bu konu ahlâk ve fıkıh kitaplarımızda etraflıca ele alınmış olmakla beraber; İslam tarihinde devletlerin dini hizmetlere maaşlı personel istihdam etmesiyle çoğu zaman karıştırılmaktadır. Çağımızda devletlerin, din hizmetinin aksamaması ve özüne uygun yapılması için maaşlı vazifeli istihdam etmesi başka bir şey olup, bu işin en asgarisi olarak kabul edilmelidir. Dini hizmetin dünyalık bir bedelinin olduğu kabulüyle dini tebliğ vazifesini ele almak, tebliğin özünde olan (amatör) ruhu yok eder. Zamanımızda dini hizmetlerdeki başarısızlıkların, din tebliğini memur profesyonelliği ile ele almaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yani, başarı için Habib-i Neccar anlayışının hâkim kılınması zaruridir.

#### **d)-Doğruluk/Söylenenlerle Yaşantıların Uyumlu Olması:**

Habib-i Neccar ücret meselesine dikkat çektikten sonra arkasından “*Onlar (elçiler), doğru yoldadırlar,*” demektedir. Hak yola davet etmekle davetçinin kendisinin hak yolda olması birebir alakalıdır. Doğru yolda olmayı ‘*eylem ve söylem birliği*’ olarak değerlendirdiğimizde hak yola davet edenin kendisinin, konuştuklarını muhakkak yaşantısında ortaya koymasının şart olduğunu net olarak söyleyebiliriz.

Bu mânâda, gerek Hristiyan gerekse İslam kaynaklarında havariler anlatılırken, öncelikli olarak onların tebliğ vazifesini yaşayarak gösterdikleri, sonradan icap ederse konuşma ile açıkladıkları ifade edilmektedir. Doğru yolu havarilerden öğrenen Habib-i Neccar'ın da dinine uygun yaşamayı esas alması tabiidir.

Hz. Musa'ya inanmış adam, gidilen yolun doğruluğuna vurgu yaptığı nasihatlerinde “*Bana uyun ki sizi doğru yola (Reşad) iletayim.*”<sup>108</sup> Demektedir. Bir davetçinin hak yolda kendisini örnek gösterebilecek kadar öz güvene sahip olmasının, doğru yol arayanlar için ne kadar güven telkin edici olduğunu herhalde izaha gerek yoktur.

Kur'ân, “*Ey iman edenler! Kendi yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Böyle yapmanız Allah katında büyük gazap gerektiren bir şeydir.*”<sup>109</sup> Buyurarak davetçinin bu özelliğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, Şuayb (a.s.)'in kavmine “*Size yasakladığımı kendim yapmak istemiyorum.*”<sup>110</sup> Diye söylediği bildirilmektedir.

Halk dilinde yaygın olarak kullanılan *talkın (telkin)-salkım* tekerlemesi üzerinden anlatılmak istenen de budur.

#### **e)-Salâbet/Putlara Karşı Tavizsiz Durmak:**

Hz. Musa zamanındaki Firavun, putperest insanların inandıkları ilahın/putların/tanrıların oğlu, ortağı kabul ediliyordu. Bunun için Hz. Musa ve tevhid inancına sahip olanlar tarafından put mefhumuna karşı bir tepki ve dik duruş söz konusu olunca; Firavun, maddi gücüne güvenerek “*Ben sizin en büyük Rabbinizim, dedi.*”<sup>111</sup> Hz. Musa'nın tebliğ ettiği tevhid inancına karşı, toplumu

<sup>107</sup> Hûd, 11/ 51; eş-Şuarâ, 26/ 109, 127, 145, 164, 180.

<sup>108</sup> el-Mü'min, 40/41.

<sup>109</sup> es-Saf, 61/2-3.

<sup>110</sup> Hûd, 11/88.

<sup>111</sup> en-Nâziât, 79/24



baskılayacak başka hezeyanları da ortaya attı.<sup>112</sup> İnanç bakımından dehşet ifade eden bu duruma karşı *İnanmış Adam* tevhid inancını benimseyerek Hz. Musa'ya destek oldu.

Bunun gibi havariler de aynı yolu takip ederek yaşadıkları çağın 'Firavunlarına' (Romalılar ve diğerleri) karşı<sup>113</sup> tevhid inancını benimseyerek Hz. İsa'nın yanında yer aldılar ve bu uğurda çoğunluğu işkence görerek şehit oldular.

Habib-i Neccar da toplumuna nasihat ederken -ben dilini kullanarak- biraz nezaketli de olsa *"O'nu (yaratan Allah'ı) bırakıp da başka ilahlar mı edineyim?"* diyerek kavmini putlardan vaz geçirmeye uğraşıyordu. Putları aşağılayarak konuşmasına devam ederken *"Eğer başka ilahlar edinirsem mutlaka açık bir sapıklık içinde olurum."* diyerek kendi üzerinden puta tapmanın sapıklık olduğunu ilan ediyordu.

Bunların hepsinin son temsilcileri olan Peygamberimizin ashabının putlara ve putlardan vazgeçmeyen müşriklere karşı aynı tutumu ortaya koyduğu Kur'ân'ın ve tarihlerin tesbit ettiği bir gerçekliktir.<sup>114</sup>

#### **f)-Cesaret/Hakkın Yanında Yer Alırken Fütür Göstermemek:**

Tamamen pagan kültürünün hâkim olduğu ceberut Roma despotizminin yönettiği, bir şehrin kapısından girerken bile putlara tapmanın mecbur edildiği bir dünya ortamında, bunlara tamamen zıt bir inanç ve hayat tarzını yaşamak herkesin göze alabileceği bir tehlike değildir.

Habib-i Neccar, peygambere veya onun elçilerine açıktan inanan, onlara ev sahipliği yapan, peygamber elçilerinin yaptığı dini tebliğ görevinin aynısını, putperest halkın ayaklanıp galeyana geldiği bir ortamda, Kur'ân'da örnek verilecek kadar Allah'ın rızasına uygun şekilde yapan, büyük cesaret sahibi bir zat olarak tefsir ve tarih eserlerimizde yerini almıştır. Mutlak bir ölüme doğru giderken kavmine karşı *"Muhakkak ben sizi yaratan Rabbinize iman ettim, beni dinleyin."* diye imanını izhar etmekten geri durmadı. Bu kadar cesaret ancak tam bir teslimiyet ve tevekkül ile olacağı için, Hz. Musa'ya iman etmiş adam da *"Ben işimi Allah'a havale ettim."*<sup>115</sup> Diyerek Allah'a tam bir teslimiyetle Firavun'a karşı cesaretle duruşunu ortaya koymuştur.

Havariler ise Hz. İsa'nın göndermesiyle veya ondan sonra, dünyanın muhtelif devletlerine ve bölgelerine tebliğ için dağılmışlar; gittikleri yerlerdeki insanlar ve idareciler en az Firavun ve Roma İmparatorları kadar zalim ve gaddar davrandıkları için, her biri çeşitli işkencelerle şehit edilirken cesaretlerinden hiçbir şey kaybetmemişlerdir. Çünkü mümin ancak Allah'tan korkar.<sup>116</sup>

#### **g)-İbadete Düşkünlük:**

Habib-i Neccar kıssasında, üzerinde en fazla durulan konulardan biri de onun münzeviliği tercih etmesidir. Yani huzurlu yaşayabilmek ve ibadet etmek için şehrin dışında yaşamayı tercih ettiği hatta bir mağaraya çekilip orada ibadet ettiği hususudur.

Peygamberimizin ashabının özelliklerinin açıklandığı âyette *"Onların, rükû ve secde halinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün."*<sup>117</sup> buyrulurken, bu özelliklerin, Tevrat'ta ve İncil'de böyle anlatıldığı beyan edilmektedir. Yani, Habib-i Neccardaki bu ibadete düşkün hayat tarzının kaynağının tabii olarak -Havariler vasıtasıyla- Hz. İsa/İncil olduğunu anlayabiliriz.

Çünkü Kur'ân, İncil'in ibadet öğretilerinden yetişen ehl-i kitabın bu özelliklerine daha başka âyetlerde de şahitlik etmektedir.<sup>118</sup> Yine, Habib-i Neccar, kavmine nasihat ederken *"Hem ben, ne diye beni yaratana kulluk etmeyeyim."*<sup>119</sup> Derken de Allah'a ibadet kavramını ön plana çıkarmaktadır.

<sup>112</sup> ez-Zuhruf, 43/51-54.

<sup>113</sup> Gündüz, *Pavlus*, S. 116-117.

<sup>114</sup> el-Maide, 5/54; el-Feth, 48/29.

<sup>115</sup> el-Mü'min, 40/44.

<sup>116</sup> el-Maide, 5/54.

<sup>117</sup> el-Feth, 48/29.

<sup>118</sup> Âl-i İmran, 3/113-115, 199; el-Maide, 5/83-85.

<sup>119</sup> Yasin, 36/22.

Taberî, naklettiği kissada Habib-i Neccar'ın, işinin ve hastalıktan dolayı vücudunun zayıf düşmesinin onu Allah'a ibadet etmekten alıkoymadığını ifade etmektedir.<sup>120</sup> Bu örnekliklerden çıkarılacak ders, elbette kavi iman sahibi olmanın aynı zamanda; '*simasına secde eseri*' sirâyet edecek kadar ibadet ehli olmanın iktiza ettiği'dir.

#### ***h)-Şefkat/Tevazu/ Kendisini Şehit Edenlere Karşı Bile Hayır Dua Yapmak:***

Hz. İsa'nın havariler aracılığıyla öğrettiği Hristiyanlıkta öyle insanlar yetişmişti ki; kendisinden altı yüz sene sonra bile Kur'an bunların varlığından örnek olarak bahis etmektedir. Bilindiği gibi Habib-i Neccar, Hz. İsa'dan hemen sonraki senelerde yaşamıştı. Kibirlenmemek, bilakis tevazu sahibi olmak, insanlara sevgi ve merhametle yaklaşmak, kendine kötülük edene bile iyi duygular beslemek Hz. İsa'nın başta gelen öğretilerindendi.

Havariler peygamberlerinden öğrendikleri tevazu ve alçak gönüllülükle toplumun en zayıf, yaralı, hasta, yaşlı, fakir ve kimsesizlerine yaklaşır; onlarla sohbet eder, varsa ellerindekini onlarla paylaşır ve onların imâna gelmesine vesile olurlardı. Bunu, onlara öğreten ve benimseten Hz. İsa'ya da, Peygamberimiz Hz. Muhammed'e de diğer peygamberlere de toplumlarının aristokrasi (mele', müstebir) kesimi, '*ayak takımı*' ile meşgul oluyor diye aşağılar, istihza ederdi.

Tevazu ve alçak gönüllülük ahlâkı, Allah'ın övgüsüne mazhar olarak Kur'an'da, "*Biz Hristiyanlarız" diyenlerden bazı keşişler ve rahiplerin kibirlenmeyenler*"<sup>121</sup> olduğu beyan edilerek Peygamberimizin ashabına da örnek verilmektedir. Bu âyetteki '*ruhban*' âbid mânâsında olup<sup>122</sup> bu gün anlaşıldığı gibi seçkinlik/seçkincilik demek değildir. Bu mânâdaki âyetler, Habib-i Neccar'ın sahip olduğu ahlâk ve tevazuya sahip olan, o zamanki Habeşistan Necâsisi ve etrafındaki din adamları<sup>123</sup> gibi Müslüman olan veya henüz olmamış olan diğer insaf sahibi Hristiyanlar<sup>124</sup> hakkında nazil olmuştur. Sonraki âyetlerde geldiği gibi bu insanlar, Allah kelâmı Kur'an'ı duyunca "*Ey Rabbimiz! Bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz.*"<sup>125</sup> Ve "*Bütün arzumuz, Rabbimizin bizi Salihler grubuna dâhil etmesidir.*" derken<sup>126</sup> gözlerinden yaşlar gelir. Bu âyetlere göre tevazu ve alçak gönüllülük, onların hakkı bulmalarına vesile olmaktadır.

Her peygamberin en belirgin özelliklerinden biri de tebliğ yaptığı ümmetine çok düşkün ve merhametli olmasıdır. Gerek Hz. Musa'ya inanmış adamın gerekse Habib-i Neccar'ın, kavimlerine hitap edişlerinde merhamet, şefkat ve kavmine düşkünlük ifade eden "*Ey kavmim!*"<sup>127</sup> Hitabı dikkat çekmektedir. Ey kavmim diye hitap ettikleri insanlar ağırlıklı olarak küfür ehli olup kendilerine amansız düşmanlık yapanlardır. Buna rağmen onlar kavimlerine hiç dışlayıcı bir tavır takınmadan ama Allah'ın vahiy ettiği gerçekleri de hiç eğip bükmeden, nezaketlerinden bir şey kaybetmeden, tükenmez bir sabırla tebliğ vazifelerini yapmışlardır. Peygamberler ve elçilerindeki bu merhamet ve şefkatin kaynağı, Allah'ın sonsuz rahmetinin -onlar üzerinden- yansımalarıdır.<sup>128</sup> Musa (a.s.) nın merhameti inanmış adam üzerinden kavmine, İsa (a.s.) nın merhameti havariler üzerinden Habib-i Neccar'a, onun üzerinden Antakya halkına yansımıştır. Ama Antakya halkı bu merhameti idrak ve hak edemediği için helâke müstehak olmuştur.

Hz. Musa'ya inanmış adam bu durumu Kur'an diliyle, "*Ey kavmim! Bana ne oluyor ki, (bu ne hal?) ben sizi kurtuluşa davet ediyorum da, siz beni ateşe çağırıyorsunuz?*"<sup>129</sup> Diye ifade ediyor.

<sup>120</sup> et-Taberî, *el-Cami*, C. 20, S. 504-509.

<sup>121</sup> el-Maide, 5/82.

<sup>122</sup> Ebu Mansur Muhammed el-Maturîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu ve S. Kemal Sandıkcı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), C. 4, S. 297.

<sup>123</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 3, S. 1796; Karaman vd. *Kur'an Yolu*, C. 2, S. 325-328.

<sup>124</sup> el-Hadid, 57/27.

<sup>125</sup> el-Maide, 5/83.

<sup>126</sup> el-Maide, 5/84.

<sup>127</sup> Yasin, 36/20; el-Mü'min, 40/38.

<sup>128</sup> el-Âraf, 7/ 156; Taha, 20/44.

<sup>129</sup> el-Mü'min, 40/41;

Habib-i Neccar bu şefkati, kendisini işkenceyle öldürenlere bile son nefesinde, Allah'ın verdiği manevi müjdeleri görünce, *"Keşke kavmim, Rabbimin beni mağfiret edip, ikram görenlerden kıldığını bilseydi."*<sup>130</sup> Diye dua ve hasretle ifade etmiştir. Sonra da sahip olduğu tevazu, alçak gönüllülük ve merhametle *"Allah'ım kavmimi hidâyet et"* diyerek ruhunu teslim etmiştir.<sup>131</sup>

#### ***i)- Helâl Yemek/Kendi Elinin Emeğiyle Geçinmek:***

Peygamberimiz (a.s.) *"Kul kendi eliyle kazandığından daha helâl bir şey yememiştir."* buyurarak bu konudaki kulluk hedefini koymuştur. Hayatını dini tebliğ için adayan havarilerin her biri bir meslek sahibi idiler. Hz. İsa onları *"Elinin emeğiyle geçinen sizden üstündür,"*<sup>132</sup> diyerek uyardıktan sonra hepsi buldukları yerlerde kendi geçimine yetecek kadar mesleğini icra eder ve geçimini öyle temin eder, halkın verdiği bir şeyi ancak muhtaçlara dağıtmak için kabul ederlerdi.

Zengin olmak için uğraşmamak, dünya ehlinin elindekilere göz dikmemek de onlara Hz. İsa'nın tavsiyesi idi. Havarilerin öğrencisi durumunda olan Habib-i Neccar da Antakya'ya gelen havarileri kavmine tavsiye ederken *"Sizden herhangi bir ücret istemeyen elçilere uyunuz,"*<sup>133</sup> demişti. Habib-i Neccar için, başka mesleklerden bahsedilmekle beraber, en meşhur olanı marangozluk olup geçimini onunla sağlardı.

Hz. Musa'ya iman eden adam daha önce temas ettiğimiz üzere, iman ettikten sonra sahip olduğu bütün dünyalıkları terk etmiş, helâl yahut haram olsun zenginliği tercih etmemiştir.

Bunlardan anlaşılacağı üzere peygamberlere destek verenlerin diğer konularda olduğu gibi kendi geçimlerini sağlama hususunda da ortak özellikleri peygamberlere çok benzemeleridir.

Diğer taraftan meşru çerçevede olmak kaydıyla zengin olmak da, ihtiyaç anında verilen yardımı kabul etmek de elbette haram değildir. Ancak kendi hayatını, tebliğ vazifesi için adamak bir insanı normal kul olmaktan Allah'a dost olma makamına yükselttiği için; bu hayatın nezahatine halel getirebilecek şeylerden helâl bile olsa kaçınmak bu işin icabı gibi kabul edilmiştir. İslam'da zühd/tasavvuf olarak vücûd bulan bu anlayışta, helâl de olsa bir menfaatte gözü olan başkaları varsa, o kazancı terk etmek, onu kazanmaktan daha evla görülmüştür.

Peygamberimizin insanları sadaka vermeye teşvik etmesine rağmen kendisi ve ailesi sadaka kabul etmediği gibi; önceki peygamberler ve elçileri de bu konuda böyle davranmışlar, her biri çeşitli meslekler icra ederek geçimlerini sağlamışlardır.<sup>134</sup> Hatta Kur'an'dan, peygamberlerin bazılarının saltanat,<sup>135</sup> bazılarının zenginlik sahibi olduklarını öğrenmekteyiz. Hz. Şuayb da peygamberimiz gibi ticaret yapar geçimini öyle sağlardı. Kur'an bu gerçekliği onun dilinden şöyle ifade etmektedir. (Şuayb) *"Dedi ki, ey kavmim! Eğer ben Rabbimden açık bir delil üzere isem ve beni güzel bir rızıkla rızıklandırdıysa buna ne diyorsunuz?"*<sup>136</sup> Burada Hz. Şuayb'ın, kendi kazancıyla geçinmeyi *"güzel bir rızık"* olarak nitelemesini, bu konunun anahtar ifadesi olarak görmekteyiz.

#### ***j)-Tasadduk/Elindekileri Muhtaçlarla Paylaşmak:***

Havarilere ölümü pahasına destek veren Habib-i Neccar münzevi bir hayat yaşıyor; şehrin dışında hayvancılık ve aynı zamanda marangozluk yapıyor, akşam olunca kazancını iki kısma ayırıyor, bir kısmını âilesinin ihtiyaçlarına, bir kısmını da muhtaçlara sadaka olarak dağıtıyordu. Habib-i Neccar'ın hocası durumundaki havariler bir günlük yiyecekte başka yanlarında dünyalık taşımazlardı. Yanlarında bulunan bir günlük yiyeceklerini bile karşılaştıkları muhtaçlarla paylaşırlardı.

<sup>130</sup> Yasin, 36/26-27.

<sup>131</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*, C.7, S.377.

<sup>132</sup> *D'Á*, Cilacı, 1997: C. 16, S. 516; Türk, *Havariler ve Habib-i Neccar*, S. 37.

<sup>133</sup> Yasin, 36/21.

<sup>134</sup> el-Enbiya, 21/80; Sebe', 34/10-11.

<sup>135</sup> el-Enbiya, 21/79; en-Neml, 27/ 15-44; Sebe', 34/12; Sâd, 38/20, 30-40.

<sup>136</sup> Hûd, 11/88.

İnananların zenginlerini devamlı olarak muhtaçlara sadaka vermeye teşvik etmeleri dolayısıyla, onların yaşadıkları ortamlar devamlı bir yardımlaşma organizasyonu görünümündeydi.

#### ***k)-Zühd/Dünyevî Yaşantıdan Uzak Kalmak:***

Razi'nin aktardığına göre, Habib-i Neccar geçmiş kitapları okumuştur ve ona göre ibadetlerini yapıyordu.<sup>137</sup>

Bazılarına göre, Habib'in okuduğu kitaplardan, kendisinden altı yüz sene sonra gelecek olan Peygamberimizin evsafını öğrenmiş ve ona giyabi olarak iman etmişti. Bu anlatımların da işaret ettiği üzere Habib-i Neccar, evini şehir dışına bilinçli bir tercihle yapmış; şehrin içindeki putperest kültürünün oluşturduğu ahlâki kirlenmeden uzak kalıp tevhid inancı üzere ibadet edebilmek için şehir dışında yaşamaktaydı. Zaten bütün anlatımlarda onun münzevi bir hayat yaşamakta olduğuna işaret edilmektedir. Bunun anlamı dünyadan yüz çevirmek ve zühd hayatı yaşamaktır. Ayrıca, Antakya'da elçiler zor durumda kalınca oraya koşup orada kavmine yaptığı konuşmada söyledikleri bunu doğrular niteliktedir.

Dünya ve dünyalıktan yüz çevirme anlamında zühd, Habib-i Neccar ve onun hocası durumundaki havarilerin, Hz. Musa'ya iman eden adamın ve bunların kendilerine örnek verildiği Peygamberimizin ashabının hayat tarzları idi.

Konunun Kur'an'daki işleniş biçimiyle, imandaki salâbet (putlara karşı duruş) nasıl ki Firavun ve onun temsil ettiği şirke karşı ise; zühd anlayışı da Kârûn<sup>138</sup> ve onun temsil ettiği, dünyevileşerek hak yoldan sapmaya ve yeryüzünde zulüm ve fesadın yayılmasına, karşı bir duruş olarak gözlemlenmektedir. Yani zühd anlayışı da tevhid mücadelesinin bir parçası olarak Kur'an'da yerini almıştır. Peygamberlere destek verenlerin zühd anlayışları ve dünyadaki bütün faaliyetlerinden tek beklentileri Allah'ın rızası<sup>139</sup> ve ahiret hayatını kazanmak idi.<sup>140</sup>

Bütün bu özellikleriyle peygamberlere destek verenler, Allah tarafından Peygamberimizin ashabına ve ümmetine örnek müslüman olarak sunulmuştur.

Bugün de manevi buhranlarla boğuşan insanlığın yegane kurtuluşu, peygamberler ve onlara destek verenlerin örnek alınarak, hayatın tanzim edilmesindedir.

#### **Sonuç**

İnsanlığın ana problemi vahiyle olan iletişimi sağlamak/sağlayamamak olmuştur.

Peygamberimize nazil olan Kur'an'ın önemli bir bölümü mesel ve kıssalar olduğu için bu mesel ve kıssalarla insanlığın vahyi anlaması kolaylaşmıştır.

Peygamberlere destek verenler çoğunlukla bu mesel ve kıssalarda anlatılmaktadır.

Kıssaların ve mesellerin sadece dini yaşantı değil, dînî tebliğ yapma konusunda da hem metodik/usûl hem ahlâkî olarak birçok önemli konuda yol gösterdiğini görüyoruz.

Bu kıssaları aktaran, klasik dönemin tefsir ve tarih eserlerinin, -çok azı hariç- genellikle birbirine benzer hikâyeleri tekrar ettiklerini; bu hadiselerin tarihi süreç içerisinde, halka yansıyan yönüyle artık tevhid uğruna 'verilen canlar ve mücadele' olmaktan çıkıp kültürel birer unsur olarak kuşaktan kuşağa aktarılan efsaneye dönüştüğünü görüyoruz. Halk arasında oluşan, çoğu zaman iyi niyetli olduğuna inandığımız bu uydurmaların, mesela: Habib-i Neccar konusunda, gerçekte bir cihat ve kahramanlık örneği olan kişiliğinin üstünü perdeleyip örttüğünü, onun müstesna kişiliğinin kıssasının insanlar üzerinde icra etmesi beklenen tesiri icra edemez olduğunu üzümlere müşahede etmiş bulunmaktayız.

Bunun için peygamberlere destek verenlerin gerçekten örnek olarak insanlığı sürükleyen yönlerinin üzerindeki tozları biraz arındırmaya çalıştık.

<sup>137</sup> er-Razî, *el-Mefâtiḥ*, C. 26, S. 262-271.

<sup>138</sup> el-Kasas, 28/76-82.

<sup>139</sup> el-Feth, 48/29.

<sup>140</sup> el-Kasas, 28/83.

Habib-i Neccar'ın Hz. İsa'nın havarileri tarafından irşad edilerek "İnanmış Adam" hüviyetini kazandığını göz önünde bulundurarak, Antakya'ya dini tebliğ için gelen havariler hakkında bilgi sahibi olmak istedik. Çalışmamıza ışık tutacak kadar da olsa bazı Hristiyan kaynaklarından ve bu arada görüşme imkânı bulduğumuz Hristiyan din/ilim adamlarından görüşme talebimizi uygun karşılayıp nezaket gösteren zevat ile yaptığımız sohbetlerden ve bize sundukları dokümanlardan, onlar adına çalışmamıza katkı olacak kısımlarını yeri geldikçe değerlendirdik.

Başlarken ifade ettiğimiz, Kur'ân'ın iyi anlaşılması/anlaşılabilmesi konusuyla bağlantılı olarak dünyevileşmenin de etkisiyle, cihat ve fedakârlık ruhunu kaybetmekle karşı karşıya bulunan Müslümanların bu dikkat dağınıklığı önemli bir problem olarak gözlemlenmektedir.

Bu problemin çözümüne katkıda bulunabilmek için Habib-i Neccar kişiliğinde, her Müslümana görev olan, dine hizmette faydalı olma gayesiyle "*Kur'ân'da Peygamberlere Destek Verenlerin Ortak Özellikleri*" başlığıyla hak batıl mücadelesinde peygamberlerin en yakınında yer almış; bazen de bu uğurda canını vermiş olan fedâî insanların hayatlarına ve kişilik özelliklerine ışık tutmaya çalıştık.

Bu şahsiyetlerin hayatlarına ışık tutarak peygamberlerden doğrudan edindikleri iman, ahlâk ve ibadet özellikleriyle tarih boyunca müminlere örnek olduklarını ve ebediyete kadar da olmaya devam edeceklerini görmüş oluyoruz.

Peygamberlerle diğer insanlar arasında kilit noktada bulunan bu insanlar, çoğu zaman peygamberlerin korunması ve kollanması yanında; peygamberlerin iyi anlaşılmasına da hizmet etmişlerdir. Bundan dolayı bizim kendilerini daha iyi anlamamıza ihtiyaç bulunmaktadır. Bu çalışmamızda ana hedeflerimizden biri de bu olmuştur.

Nihâyet, bu hedefi konuyla ilgili Kur'ân âyetlerine müracaat ederek sağlamaya çalıştık. Bu çalışmamızda güzel ahlâk örneklerinden, -bizim isimlendirmemizle- hassasiyet, tebliğ, hasbîlik, doğruluk, salabet, cesaret, ibadet, şefkat, helâl yemek, tasadduk, zühd gibi hususların öne çıktığını gördük. Bu zevatın sahip olduğu ortak özellikler bunlardan ibaret değildir şüphesiz, ancak kendilerinden bahis eden âyetlerde öne çıkan özellikleri Kur'ân'daki kıssa, mesel ve diğer ifadeleri esas alarak göstermeye çalıştık.

Çalışmamızın hacmi sınırlı olduğu için, konuyla ilgili bütün âyetler yerine, ele aldığımız konuyu işlemeye yetecek kadar âyete müracaat etmekle iktifâ ettik.

Kur'ân'da verilen bilgilerin üzeri, Kur'ân'ın ruhuna uymayan, bir takım dini görünümlü efsane ve uydurmaların tozları ve külleriyle örtülmezse bu insanların örnekliklerinin kıyamete kadar devam edeceğine inanmaktayız.

## Kaynakça | References

- Ahdi Cedîd/İncili Şerif, A'mâli Rusûl/ Elçilerin İşleri*, 11/27.28, (Osmanlıca, Lisani Aslı, Yunancadan Tercüme, Boyacıyan, İstanbul: Agop Matbaası, 1909.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'ân'ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsir'u-Rûhi'l-Beyan*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1969.
- Ebu Abdullah Muhammed bin Ömer er-Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb-Et-Tefsiru'l-Kebir*. C. 26, S. 262-271.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail bin Ömer (İbni Kesir). "*Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*", [www.al-maktaba.org/book/8473/3879=p1](http://www.al-maktaba.org/book/8473/3879=p1) [2022].
- El-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhari*, (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2011), Tıp, 54.
- . "*Kitabu'l-Cihad*", [www.al-maktaba.org/book/33757/5059](http://www.al-maktaba.org/book/33757/5059) [2022].
- El-Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu ve S. Kemal Sandıkçı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- El-Mu'cemü'l-Veciz*, et-Tab'atü'l-Ülâ, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyyeti, Mısır,1980, S. 572.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- Er-Razî, Fahrüddin. "*Mefatihü'l-Ğayb*", [www.almaktaba.org/book/23635/4663=p1](http://www.almaktaba.org/book/23635/4663=p1) [2022].
- Er-Razî, Muhammed ibni Ebu Bekir bin Abdul Kadir. *Muhtaru's-Sihah*, et-Tab'atü'l- Ülâ, Beyrut: Daru'l- Mektebeti'l-Hilal, 1983, S. 614.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefasir*. çev. Sadrettin Gümüş ve Nedim Yılmaz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.
- Et-Taberî, Muhammed bin Cerir, Ebu Cafer. "*Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'ân*" <https://al-maktaba.org/book/43> [2022].
- . "*Tarihu't-Taberî=Tarihu'r-Rusülü ve'l-Mülük*", <https://al-maktaba.org/book/9783> [2022].
- Gündüz, Şinasi. *Dünya Dinleri*, İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020.
- . *Hristiyanlık*, Ankara: TDV. Yay. , 2018.
- . *PAVLUS, Hristiyanlığın Kurucusu*, İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019. [2022].
- İncil-i Şerif*, Matta, 13-17, Markos, 1/14-17, Luka, 22/30.
- Karaman, Hayrettin, vd. *Kur'ân Yolu, Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları/590, 2007.
- Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*, 9 bs. İstanbul: TDV Yayınları-46, 2005. C. 2, S. 318.
- Paşa, Ahmet Cevdet. *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1986, C. 1, S. 65.
- Türk, Muammer. *Havariler ve Habib-i Neccar*, 3.bs. Hatay: Payas Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16. Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Yılmaz, Yasin. *İslam Kaynaklarına Göre Ashab-ı Karye ve Habib Neccar* 2 bs. Ankara: 2013.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 173-177

**Maneviyat Eğitimi (Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme)<sup>1</sup>**  
(Yasin Yiğit, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2022, 253 sayfa.) ISBN: 978-625-417-617-3

Spiritual Education (A Religious, Spiritual, Sufi, Psychological and Pedagogical Evaluation that Opens Ways to Spiritual Strengthening)

**Fatmanur YILMAZ**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı

Master Degree Student, Iğdır University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education, Iğdır/Türkiye

[fatmanuryilmz@gmail.com](mailto:fatmanuryilmz@gmail.com) <https://orcid.org/0009-0007-8847-9878>

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ocak/January 2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Haziran/June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

**Atıf / Cite as**

Yılmaz, Fatmanur. "Maneviyat Eğitimi (Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme)". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 173-177.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1423235>

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatmanur Yılmaz).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

<sup>1</sup> Yasin Yiğit, *Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme* (Ankara, 2022).

## **Spiritual Education (A Religious, Spiritual, Sufi, Psychological and Pedagogical Evaluation that Opens Ways to Spiritual Strengthening)**

**Abstract:** It can be said that today's rapidly increasing focus on material things and the decreasing importance given to spirituality have negative effects on people. As negativities began to increase, the importance of spirituality was recognized by positive sciences such as psychology, medicine and pedagogy and began to be reconsidered scientifically. In this study, the book "Spirituality Education", which is a study on spirituality, evaluated in terms of its content, scope, contributions to the field and suggestions it offers. This work, written by Assoc. Dr. Yasin Yiğit, is 253 pages and consists of 4 chapters. It is noteworthy that a unique spirituality education model called "TAKVA" has been created, especially in the last chapter of the book. It is especially noteworthy that an original spiritual education model called "TAKVA" is presented in the last chapter of the book.

**Keywords:** Religious Education, Spirituality Education, Religion, Spirit, Book Review

## **Maneviyat Eğitimi (Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme)**

**Öz:** Günümüzde hızlı bir şekilde artan maddiyata yönelişin ve maneviyata verilen önemin azalmasının insanda olumsuz tesirler oluşturduğu söylenebilir. Olumsuzlukların artmaya başlamasıyla maneviyatın önemi psikoloji, tıp, pedagoji gibi pozitif bilimler tarafından fark edilip bilimsel olarak yeniden ele alınmaya başlanmıştır. Bu çalışmada maneviyatla ilgili bir çalışma olan "Maneviyat Eğitimi" adlı kitap içerik, kapsam, alana sağladığı katkılar, sunduğu öneriler bakımından değerlendirilmiştir. Doç. Dr. Yasin Yiğit tarafından kaleme alınan bu eser 253 sayfa olup 4 bölümden oluşmaktadır. Özellikle kitabın son bölümünde yer alan "TAKVA" olarak isimlendirilen özgün bir maneviyat eğitimi modelinin oluşturulmuş olması dikkat çekicidir. Kitabın maneviyat eğitiminin sistematik hale gelmesine önemli bir katkı sunduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Maneviyat Eğitimi, Din, Maneviyat, Kitap Değerlendirmesi

### **Kitap Değerlendirmesi**

Maneviyat Eğitimi<sup>2</sup> adlı kitabın yazarı 1988 yılında Sivas'ta doğmuştur. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü'nde tamamlamıştır. 2010-2021 yılları arasında Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda DKAB öğretmeni olarak görev yapmıştır. Yüksek lisans ve doktora eğitimini Sivas Cumhuriyet Üniversitesinde tamamlayan Doç. Dr. Yasin Yiğit, halihazırda Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Ana Bilim Dalında Doç. Dr. olarak görev yapmaktadır.

Maneviyat eğitimi kitabında yazar, Türk İslam mirasının geçmişinden ilham alan, çağın şartlarına uyarlanabilecek bir maneviyat eğitiminin sistemleşmesine katkı sağlayacağı düşünülen yeni bir eğitim modelinin geliştirilmesini hedeflemektedir. 2022 yılında basımı yapılan kitabın en son 2023 yılında 3. baskısı yayınlanmıştır. Kitap; gelişim dönemlerine göre manen güçlü olmayı gerektiren etkenler, manevi güç kazandırmadaki işlevselliği yönüyle maneviyat, İslam dini bağlamında maneviyat eğitimi ve tasavvuf tecrübesi, maneviyat eğitiminin temellendirilmesi ve unsurları olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde; bireylerin manevi potansiyellerinin işlenmesinin önemini vurgulamak maksadıyla gelişim basamaklarına göre bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinde yaşanabilen genel sorunların neler olduğuna yer verilmiştir. Gelişim dönemlerinde yaşanabilen sorunlara değinilip niçin olabileceği ve problem ortaya çıktıktan sonra neler yapılacağı

---

<sup>2</sup> MANEVİYAT EĞİTİMİ (Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme) adlı kitap bundan sonra Maneviyat Eğitimi adı ile kullanılmıştır.



üzerinde durulmuştur. Kitapta gelişim dönemlerinde yaşanabilecek problemlerin ortaya konması durum tespiti için önemli görülmektedir.

İkinci bölümde, ilk olarak maneviyat kavramının kökenine değinilip tanımı üzerinde durulmuştur. Daha sonra din ve maneviyat ilişkisine yer verilip literatürde bu ilişkiye yönelik din ve maneviyatın aynı olduğu, din ve maneviyatın birbirinden bağımsız olduğu, dinin maneviyatı kapsadığı ve maneviyatın dini kapsadığı şeklinde dört farklı görüşün olduğuna değinilmiştir. Yazar devamında bu farklı görüşlere ilişkin değerlendirmeler yaparak ilerlemiştir. Son olarak da bir dayanak noktası olarak maneviyat ele alınıp psikoloji, başa çıkma, problem çözme, sağlık üzerindeki etkileriyle ilgili bilgi verilip değerlendirmeler yapılmıştır. Maneviyat ve psikoloji ilişkisinde eskiden dinin ve maneviyatın psikolojide kullanılması reddedilirken günümüzde psikoterapi süreçlerinde bir metot olarak kullanılmaya başlanmış olmasına vurgu yapılmıştır. Maneviyatın psikoloji alanında kullanılmasının bir gereklilik olduğu ortaya konmuştur. Maneviyat ve başa çıkma başlığında dini başa çıkma modellerinden kendini yönetme, takdire uyma, iş birliği yoluyla başa çıkma modellerine ek olarak adını kefarete model ve seküler model olarak belirlenen iki başlık eklenmiştir. Bu beş model, dini başa çıkmaya göre daha kapsamlı olan manevi başa çıkma modelleri olarak isimlendirme uygun görülmüştür. Manevi başa çıkma modelleri adı verilen beş model açıklanıp yeni fikirlere yer verilmiştir. Akabinde zor zamanlarda maneviyatın olumlu tesirlerinin neler olabileceği üzerinde durulmuştur. Maneviyat ve sorun çözme başlığında sorun çözme aşamalarına maneviyatında dahil edilmesinin pozitif tesirlerinin olacağı ve bunun bir gereklilik olduğuna dikkat çekilmiştir. Aynı zamanda maneviyatın bilimsel sorun çözme sürecine entegrasyonu tablo halinde gösterilmiştir. Bilimsel sorun çözme sürecine maneviyatın da dahil edilmesinin yeni bir deneme olduğu ve yazarın bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirdiğini söylemek mümkündür. Maneviyat ve sağlık başlığında ise maneviyatın sağlık üzerinde olumlu ve olumsuz etkilerine yer verilmiştir. Sağlığın olumsuz tesirleri bağlamında literatür bulgularının daha çok yanlış inanç öğretimi ve bilimsel temelli olmayan din anlayışlarından kaynaklanıp doğrudan maneviyatla ilişkilendirilemeyeceği değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde; maneviyat eğitiminin neliği ve geçmişte başarılı bir maneviyat eğitiminin tecrübe edildiği tasavvufi eğitimin amaçları, ilke ve yöntemleri ele alınmıştır. Bu bağlamda maneviyat ve eğitimle ilgili literatür değerlendirilerek maneviyat eğitimi kavramında bulunan her iki kavramında oldukça kapsamlı olmasından ötürü tanımlanmasının zorluğuna değinilmiş, tanım yapmayı kolaylaştırmak için maneviyatın İslam maneviyatıyla, eğitimin de maneviyat eğitimiyle sınırlandırılması uygun bulunmuştur. Yapılan değerlendirmelerden sonra maneviyat eğitimi, "İnsanda fitratın bulunan manevi potansiyelin açığa çıkarılarak geliştirilmesi, manen güçlü bireylerin yetiştirilmesi amacıyla yürütülen, bilişsel boyutu da olmakla birlikte esasen maneviyatla ilgili duyuşsal yetilerin işlenmesini hedefleyen eğitim öğretim faaliyetlerinin bütünüdür. Başka bir ifadeyle maneviyat eğitimi, eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanın fitratındaki yüksek seciyelerin korunması, manevi yönünün neşvünema bulması, bireylere din bilgisinin aktarılmasından ziyade dinî öğretilerin taşıdığı manaların keşfettirilmesi ve içselleştirilmesi, böylece nefis terbiyesinin sağlanarak ulvi bir şahsiyet kazandırılması için yapılan bir rehberlik faaliyetidir." şeklinde tanımlanmıştır. Tanımdan hareketle uzmanlık gerektiren bir faaliyet alanı olmasından ötürü kitapta manevi yetenekleri geliştirmenin öğretim programlarına dahil edilmesinin gereğinden bahsedilmiştir. İlerleyen sayfalarda manevi bir eğitim metodu olarak kabul edilen tasavvufta ilgili bilgilere yer verilip tasavvufta nefis terbiyesi ve mertebeleri şekillerle desteklenerek ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Son olarak ise tasavvufi eğitimin ilkeleri ve tasavvufi eğitimde kullanılan yöntemler açıklanarak dördüncü bölüme geçilmiştir. Bu bölümde tasavvufi eğitimle ilgili olarak yer verilen hususlara bakıldığında tasavvufta benimsenen amaçlar, ilke ve yöntemler hakkında günümüze uyarlanabilecek fikir ve örneklerin sunulması beklentisi oluşmaktadır. Ancak bir sonraki

bölüm okunduğunda ilgili değerlendirmelerin tekrara düşmeme adına bu bölümde yapılmadığı, son bölümde günümüz şartlarına uyarlanabilecek bir modelin önerildiği görülmektedir.

Dördüncü bölümde ise ilk etapta maneviyat eğitiminin niçin gerekli olduğu, insana sağladığı faydaların neler olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu konuda maneviyat eğitiminin önemli bir gereksinim olduğu bireysel, toplumsal, kültürel, psikolojik ve eğitim bilimsel açıdan ele alınmıştır. Daha sonra maneviyat eğitiminin unsurları başlığı altında maneviyat eğitiminin hedefi, muhtevası, yöntemi, ölçme ve değerlendirilmesi başlıklarına yer verilmiştir. Maneviyat eğitiminin hedefi başlığında eğitim programlarının hedeflerine yer verilip maneviyat eğitiminin genel hedeflerinin neler olabileceği yönünde fikirler sunulmuştur. Yazar, maneviyatın geniş bir kavram olmasından dolayı birçok hedefin bunlara eklenebileceğini belirtmiştir. Bu hedef davranışları belirlerken özellikle Bloom ve arkadaşlarının ortaya koyduğu taksonomiden faydalanılmasının fayda sağlayacağı öngörülmüştür. Bu bağlamda kazandırılmak istenen davranışlar bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alanlar olarak ele alınmıştır. Yenilenmiş Bloom taksonomisinin aşamaları, kısa açıklamaları ve maneviyat eğitimi açısından örnekleri tablo şeklinde gösterilmiştir. Maneviyat eğitiminin Yenilenmiş Bloom taksonomisine göre örneklendirilmiş olması hem yazarın amacına hizmet etmesi hem de konunun somut hale gelmesi açısından önem arz etmektedir. Örneklendirme kısmında dikkat çeken, bilişsel ve duyuşsal alanın kazanımları maneviyat eğitimi çerçevesinde örneklendirilirken psikomotor alandaki kazanımlara maneviyat eğitiminden bağımsız örnekler verilmesidir. Yazar bu hususta maneviyat eğitiminin psikomotor alanla doğrudan ilişkisinin olmadığını, bilişsel alanın maneviyat eğitimiyle kısmen ilişkisinin bulunduğunu, maneviyat eğitimi kapsamında kazandırılması gereken davranışların esasen duyuşsal alanın en üst basamağı olan kişilik haline getirme düzeyinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Namaz kılmak, tavaf yapmak, abdest almak gibi fiziksel aktivite içeren ibadetlerin teorik öğrenilen bilgi olup bunları yapmanın da bilişsel alanın uygulama basamağı olacağını ifade etmiştir. Bu fikriyle yazarın literatürde yer alan bilgilerden farklı bir fikir ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Maneviyat eğitiminin muhtevası başlığında ise maneviyat eğitiminde sunulan içeriğin insanı manen güçlendirecek, olgunlaştıracak şekilde olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bu başlık altında yazar; İslam maneviyatında öne çıkan ve manevi iyi oluşa pozitif etkisi bulunduğu düşünülen değerler (sabır, şükür ve kanaat, tevekkül ve teslimiyet, dua ve ibadetler, emanet bilinci, imtihan bilinci, tövbe, bağışlama, hayra yorma, sorumluluk, çalışkanlık ve mücadele(cihat), tefekkür, etkili iletişim(nezaket), yardımlaşma, dayanışma ve duyarlılık) ile ilgili izahlar yapmıştır.

Dördüncü bölümün diğer bir başlığı "Maneviyat Eğitime Yönelik Bir Model Önerisi: TAKVA Modeli"dir. Yazar, modele bu ismi vermesinin İslam maneviyatının eğitiminde takvanın üst düzey duyuşsal bir hedef olarak görülmesi ve modelin içeriğinde yer alan aşamaların baş harflerinin akrostiş oluşturması şeklinde iki nedeni bulunduğunu açıklamıştır. TAKVA modelinin aşamaları şu şekilde sıralanmıştır:

- **Tanıma ve İhtiyaç Belirleme**
- **Amaca Ulaştıracak Etkinlikler Planlama ve Uygulama**
- **Kişilik Haline Getirme**
- **Verilen Eğitimi Değerlendirme**
- **Akran Destekli Öğretime Başvurma**

Yazar akabinde bu aşamaları açıklayarak ilerlemiştir.

Dördüncü bölümün son başlığı maneviyat eğitiminin ölçme ve değerlendirilmesidir. Yazar burada maneviyat eğitiminin daha çok duyuşsal alanla ilgili olmasından dolayı ölçme ve değerlendirmesinin zor olduğunu fakat imkânsız olmadığını belirtmiş, bunun için yararlanılabilecek tutum ölçeklerinin ve başka birçok tekniğin olduğunu ifade ederek bunları kısa açıklamalarla tablo şeklinde vermiştir.

Yazar son olarak sonuç, kaynakça ve özgeçmişini kitaba ekleyerek kitabı bitirmiştir.

Genel olarak kitabı değerlendirecek olursak; yazar kitapta maneviyat eğitiminin gerekliliği ve bu alanda önemli derecede boşluk olduğu hakkında literatürden faydalanarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu alandaki boşluğu biraz da olsa kapatılmak adına yeni fikirler üretmiştir. Değerlendirilen kitabın yazarı; ele aldığı başlıklar, yaptığı saha çalışmaları ve öğretmenlik geçmişi itibarıyla kaleme aldığı konuları değerlendirmeye yetkin görünmektedir. Yazarın konuları, görüşleri akademik olarak ele aldıktan sonra kendi düşüncelerine ve kabullerine yer vermesi yazarın bakış açısını görme açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Her bir eğitim programının maneviyat temelli olarak izah edilmesi “nasıl bir maneviyat eğitimi?” sorusuna cevap bulmayı sağlamaktadır. Ayrıca her bir eğitim programı ögesinin örneklerle açıklanmış olması konunun daha somut hale gelmesi açısından önemli bir fonksiyon sağlamıştır.

Kitapta “TAKVA Modeli” isminde yeni bir maneviyat eğitim modelinin sunulması eserin önemini artırmıştır. Bu sayede maneviyat eğitiminin sistematik hale gelme aşamasında bu konunun belirli bir temelini olduğu, maneviyat eğitimine yönelik geliştirilmiş eğitim modellerinin olduğu görülecektir.

Kitabın, genel olarak literatürden destek alınarak yazıldığı görülmektedir. Konunun ele alınmasında kullanılan doküman analizi yönteminin konu için uygun seçilmiş bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Yazarın başlangıçta ifade ettiği amacı doğrultusunda içeriği düzenlediği, genel olarak konu işlenmesinin bir tutarlılık içerisinde olduğu görülmektedir. İçerik hazırlanırken bilimsel çalışmaların kullanılmış olmasının ikna açısından okuyucuya etki edeceği düşünülmektedir. Kitapta nesnel ifadelerin ağırlıklı olarak yer aldığı ve kullanılan dilin açık ve anlaşılır olduğu söylenebilir. Kitapta diğer ifadelerle göre daha önemli görülen kavramların italik yazıyla yazılmış olması vurgu yapılan kelimelere daha çok dikkat edilmesini sağlamıştır. Kitapta yazım yanlışının olmaması ve konu bütünlüğünün sağlanmış olması çalışmanın dikkatli bir şekilde yürütüldüğünü göstermektedir. Kitabın öğretmen yetiştiren ilahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak kullanılabilir nitelikte olduğu söylenebilir. Kitapta ele alınan konulara yönelik bilgiler, yeterli olacak düzeyde açıklamayı ve ayrıntıyı içermektedir. Ayrıca eserde konulara ilişkin gereksiz olabilecek bilgilerin olmadığı ve tekrarlayan bilgilerden uzak durulmaya çalışıldığı görülmektedir. Yine eserde konulara yönelik şekillerin ve tabloların kullanılmış olmasının kitabın okunmasını daha zevkli hale getirdiği ve verilen bilgilerin daha iyi anlaşılmasını sağladığı söylenebilir.

Maneviyat Eğitimi kitabının belirli bir bakış açısı ile derli toplu bilgilere yer vermesi ve uygulamaya yönelik bir model önerisi sunması açısından önemli, okunmaya değer bir kitap olduğu söylenebilir. Kendisinden sonraki benzer konulu çalışmalarda faydalanılabilecek nitelikte bir çalışma olarak literatüre katkı sağlamaktadır. Kitabın konu hakkında fikir sahibi olmak isteyen genel okuyucuya ve din eğitimi alanında akademik ya da hizmet veren olarak çalışan ilgililere fayda sağlayacağı, ayrıca kişisel gelişim kaynağı olarak eserden yararlanılabileceği düşünülebilir.

### **Sonuç**

Maddi söylemlerin fazlaştığı bu modern çağda insanlar problemler karşısında dayanak noktası bulmakta zorlanmaktadır. Bu zorluklarla başa çıkmanın bir yolunun da manevi olarak insanın kendini geliştirmesi, maneviyatı bir dayanak noktası olarak kullanması olduğu söylenebilir. Literatürde maneviyata yönelik çalışmaların yeterli olmadığı görülmektedir. Doç. Dr. Yasin Yiğit'in yazmış olduğu Maneviyat Eğitimi kitabı maneviyata yönelik yapılmış olan çalışmalardan biridir. Yazarın yazmış olduğu Maneviyat Eğitimi adlı kitapta genel olarak maneviyat eğitiminin sistemleşmesi hedeflenmektedir. Kitap incelendiği zaman bu amacın başarıyla gerçekleştirildiği görülmektedir. Kitapta özellikle dikkat çeken husus; maneviyat eğitiminin ne olduğunu, niçin gerekli olduğu, işlevinin neler olabileceğine yönelik yapılan açıklamaların okuyucuda karşılık bulması ve hayata geçirebilir bir maneviyat eğitimi programının olabileceğine yönelik inancı artırmasıdır. Diğer bir husus ise eğitim programında yer alan öğelerin her birinin maneviyat eğitiminde olan karşılığının verilmesi ve örneklerle somutlaştırılmasıdır. Son olarak ise *TAKVA* isimli bir maneviyat eğitim modeli

geliştirilerek uygulamaya dönük öneri bir model oluşturulup maneviyat eğitiminin sistematik hale getirilmesine katkı sunması kitabı daha önemli hale getirmektedir.

#### **Kaynakça | References**

Yiğit, Yasin. Maneviyat Eğitimi Manen Güçlenmenin Yollarını Aralayan Dinî, Manevi, Tasavvufi, Psikolojik ve Pedagojik Bir Değerlendirme. Ankara, 2. Basım, 2022.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 29/1 (Haziran / June 2024), 179-199

## Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplerin Temel Görüşleri ile İlgili Bilgi Düzeylerinin Farklı Değişkenler Bakımından Değerlendirilmesi Evaluation of The Knowledge Levels of Religious Officials About The Basic Opinions of The Religious Sects in Terms of Different Variables

**Muhammed Emin ALTIN**

Rotterdam Din Hizmetleri Ataşesi, Diyanet İşleri Başkanlığı  
Rotterdam Religious Services Attache, Directorate of Religious Affairs  
[eminhasanogu@gmail.com](mailto:eminhasanogu@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-2752-2135>

**Mehmet KUBAT**

Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Professor, Inonu University, Faculty of Islamic Sciences, Malatya /Türkiye  
[mehmet.kubat@inonu.edu.tr](mailto:mehmet.kubat@inonu.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0001-6729-7652>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Şubat/February2024 Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Haziran/June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2024 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

### Atf / Cite as

Altın, Muhammed Emin – Kubat, Mehmet. "Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplerin Temel Görüşleri ile İlgili Bilgi Düzeylerinin Farklı Değişkenler Bakımından Değerlendirilmesi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2024), 179-199.

DOI: <https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1442948>

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Emin Altın – Mehmet Kubat).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## **Evaluation of The Knowledge Levels of Religious Officials About The Basic Opinions of The Religious Sects in Terms of Different Variables**

**Abstract:** Religion, as a phenomenon that is as old as humanity, has continued to exist in one way or another wherever humans exist. The basis of religion is the principles of faith formed by the beliefs of divinity, afterlife and prophethood. In certain periods, members of the religion can protect the religion against attacks from outside, respond to new demands, fulfill important duties in social life such as 'socialization', 'distributing justice' and 'managing religious rites' in an orderly manner, and resolve disputes between people. They have established some institutions to meet different needs such as solving different needs and problems that arise due to the increase in their followers and exposure to different cultures by spreading to wide geographies. In today's Turkey, in order to respond to the religious needs of the Muslim community and to ensure continuity in religious services without creating any institutional gaps, the Presidency of Religious Affairs (PRA), was established on March 3, 1924, within the budget of the Prime Ministry and affiliated with the Prime Ministry, with Law No. 429. . The Presidency of Religious Affairs has been fulfilling its duties related to the principles of worship, morality and belief, which are the three basic components of the Islamic religion, in line with the objectives specified in the law, without interruption since the day it was established. In the history of Islamic thought, sects are evaluated in two categories: fiqh-practical and religious-political. Firstly, sects whose religious aspects came to the fore were formed. The beginning of the formation of sects such as Hanafi, Maliki, Shafi and Hanbali, which are called fiqh sects and talk about the rules and principles of worship and how to perform worship, coincides with the second century of Hijri and later periods. It is extremely important that religious officials who provide religious services to people of all ages and strata have a reasonable level of knowledge on theological issues as well as their knowledge of practical/fiqh sects. Religious officials, affiliated with PRA, provide multi-dimensional religious services in many different areas, especially mosques and Quran courses. In Turkish society, the most important source of information about religious issues for a large segment of the population is either the imam hatip or muezzin trustee in the neighborhood mosque, the Quran course instructor in the Quran course, or the preachers they reach through different channels such as 190 call center. In line with the information they receive, their religious perceptions are shaped and they continue their religious lives. In this study, it is aimed to reveal the basic views of religious sects and their knowledge levels of religious officials, who have a very important impact on shaping the religious lives of large masses of people. The study group of the research consists of religious officials working in the religious services class working under the Malatya provincial mufti between September 2020 and February 2021. The sample group of the research consists of 401 religious officials working as preachers, Quran course instructors, imam hatip and muezzin trustees under the Malatya provincial mufti's office. The method used in the research was simple random sampling, where each officer had an equal chance. The main purpose of employing simple random sampling is to obtain more objective data by including each individual in the universe with an equal chance in the sample group. In the study, data was obtained with a two-part survey form prepared by the researcher by paying attention to all necessary stages. In the analysis of the data obtained, mostly descriptive analysis was used. As a result of the study, the findings were interpreted by comparing them with similar and opposing studies, and at the end, some suggestions were given for both researchers and practitioners. At the end of the research, the level of knowledge of the religious officials who participated in the research regarding the basic views of the theological sects was generally not at the expected level, even if it was at an acceptable level for some sects, and the knowledge level of the religious officials who belonged to the Ash'ari-Shafi tradition was higher than the religious officials who belonged to the Hanafi-Maturidi tradition. It has been understood that as the level of education increases, the level of knowledge about the basic views of religious sects also increases. In addition, it is seen that among religious officials working in different statuses, the knowledge level of those working as preachers/vaiz is higher than other officials working in the religious services class.

**Keywords:** Religion, Sect, Presidency of Religious Affairs, Religious services, Preaching and guidance, Mosque

## **Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplerin Temel Görüşleri ile İlgili Bilgi Düzeylerinin Farklı Değişkenler Bakımından Değerlendirilmesi**

**Öz:** Din konusu insanlıkla yaşıt olan bir olgu olarak insanın var olduğu her yerde öyle veya böyle varlığını sürdürmüştür. Dinin temelinde ulûhiyet, ahiret ve nübüvvet inançlarının oluşturduğu iman

esasları yer alır. Belli dönemlerde din mensupları dini dışardan gelen hücumlara karşı korumak, oluşan yeni taleplere cevap vermek, toplum hayatında üstlendiği önemli görevler olan “sosyalleştirme”, “adalet dağıtma” ve “dini ayinleri yönetme” gibi hususları düzenli ve kurallı bir biçimde yerine getirebilmek, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, müntesiplerinin artması ve geniş coğrafyalara yayılarak farklı kültürlerle karşılaşması sebebiyle ortaya çıkan farklı ihtiyaç ve problemlere çözüm üretmek gibi farklı ihtiyaçları gidermek üzere bazı kurumlar ihdas etmişlerdir. Günümüz Türkiye’sinde de Müslüman toplumun dinî gereksinimlerine cevap vermek ve din hizmetlerinde herhangi bir kurumsal boşluğa mahal vermeden devamlılığı sağlamak amacıyla 3 Mart 1924’te 429 Sayılı Kanun’la, Başvekâlet bütçesi dâhilinde ve Başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı, yasalarda belirtilen hedefler doğrultusunda üzerine aldığı İslâm dininin üç temel bileşeni olan ibadet, ahlak ve inanç esasları ile ilgili vazifeleri icra etme görevini kurulduğu günden bugüne kadar aksatmadan yerine getirmektedir. İslam düşünce tarihinde mezhepler fikhî-amelî ve itikâdî-siyasî olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. İlk olarak itikâdî yönü ön plana çıkan mezhepler teşekkül etmiştir. Fikhî mezhepler olarak isimlendirilen ve ibadetlerin kural ve kaidelerinden, ibadetlerin nasıl yapılacağından bahseden Hanefî, Maliki, Şafi ve Hanbelî ve gibi mezheplerin teşekkül etmeye başlaması ise, hicri ikinci asır ve daha ileriki dönemlere denk gelmektedir. Her yaştan her tabakadan insana din hizmeti sunan din görevlilerinin amelî/fikhî mezhepler hakkındaki bilgileri yanında itikâdî konulardaki bilgi düzeylerinin makul bir düzeyde olması son derece önem arz etmektedir. Din görevlileri DİB’e bağlı olarak başta camiler ve Kur’an kursları olmak üzere çok farklı alanlarda çok boyutlu din hizmeti sunmaktadırlar. Türkiye toplumunda halkın büyük bir kesimi dini konularla ilgili en önemli bilgilenme kaynağı ya mahalle camisindeki imam hatip veya müezzin kayyım ya da Kur’an kursundaki Kur’an kursu öğreticisi ya da alo 190 gibi farklı kanallarla ulaştığı vaizler olmaktadır. Aldıkları bu bilgiler doğrultusunda din algıları şekillenmekte ve dini hayatlarını sürdürmektedirler. Bu çalışmada geniş halk kitlelerinin dini hayatlarının şekillenmesinde çok önemli etkileri olan din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile bilgi düzeylerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2020 Eylül ayı ile 2021 Şubat ayları arasında Malatya il müftülüğüne bağlı olarak çalışan din hizmetleri sınıfında görev yapan din görevlileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem grubunu ise Malatya il müftülüğüne bağlı olarak vaiz, Kur’an kursu öğreticisi, imam hatip ve müezzin kayyım kadrolarında görev yapan 401 din görevlisi oluşturmaktadır. Araştırmada yöntem her görevlinin eşit şansa sahip olduğu basit seçkisiz örneklem kullanılmıştır. Basit seçkisiz örnekleme temel amaç; evrende yer alan her bir bireyin eşit bir şansa sahip olarak örnekleme grubuna dâhil edilerek daha objektif veriler elde edilmesidir. Araştırmada veriler araştırmacı tarafından gerekli bütün aşamalara dikkat edilerek hazırlanmış iki bölümden oluşan anket formu ile elde edilmiştir. Elde edilen verilerin analizinde ise daha çok betimsel analizden yararlanılmıştır. Çalışma sonucunda ise elde edilen bulgular benzer ve karşıt çalışmalarla karşılaştırılarak yorumlanmış ve sonunda hem araştırmacılar hem de uygulayıcılar için bazı önerilere yer verilmiştir. Araştırma sonunda araştırmaya katılan din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşlerine ilişkin bilgi düzeylerinin, bazı mezhepler için kabul edilebilir düzeyde olsa bile, genel olarak beklenen düzeyde olmadığı, Eş’arî-Şafi geleneğe mensup din görevlilerinin bilgi düzeyleri Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup olan din görevlilerine göre daha yüksek olduğu, eğitim düzeyi yükseldikçe itikadi mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi düzeylerinin de yükseldiği anlaşılmıştır. Ayrıca farklı statülerde görev yapan din görevlileri içerisinde vaiz kadrosunda görev yapanların bilgi düzeylerinin din hizmetleri sınıfında görev yapan diğer görevlilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Mezhep, Diyanet İşleri Başkanlığı, Din hizmetleri, Vaaz ve irşat, Cami

## 1. Giriş

Din bilinen en eski çağlardan beri hayatın hep merkezinde olmuş ve olmaya devam edecek olan bir olgudur. Geçmişten günümüze miras kalan en eski kalıntılarda bu gerçek görülebilmektedir.<sup>1</sup> Dini en yalın biçimiyle şöyle tarif etmemiz mümkündür. Din sonsuz güç sahibi Yüce Allah’ın bütün varlık âlemini yarattığını, her şeyin O’nun sevk ve idaresi altında olduğunu kabullenme ve bunun sonucu olarak O’na bağlılığımızı göstermedir. Dinin tarifi böyle olunca dinin özünde ulûhiyet, ahiret inancı ve nübüvvet inancının oluşturduğu iman esasları yer alır. Bu inancın gereği olarak yapılan ibadetler

<sup>1</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Son hurafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 15.

ise, Allah tarafından belirlenen ve Allah'a bağlılığın sembolü olan davranışların genel adıdır. İnanç ve ibadet sistemleri bütün dinlerde zorunlu olduğu gibi İslam dininin de dinin temel iki unsurunu oluşturur. İnanç ve ibadetlerin insanda oluşturması beklenen güzel ahlâk da dinin temel değerleri arasında yer alır.<sup>2</sup> Cibril hadisi diye meşhur olan Hz. Peygamber ile vahiy meleği Cebrail arsında karşılıklı soru-cevap şeklinde hadis kaynaklarında nakledilen rivayette de İslam'ın İman (inanç) İslam (ibadet) ve İhsan (ahlâk)'dan oluşan bu üç temel ilkesi ashabin huzurunda bütün müminlere öğretilmiştir.

İslam düşünce tarihinde mezhepler, Cibril hadisindeki inanç ve İslam ayırımına paralel olarak fikhî-amelî ve itikâdî-siyasî olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. İlk olarak itikâdî yönü ön plana çıkan mezhepler teşekkül etmiştir. İslâm düşünce tarihinde ilk teşekkül eden ekol Hâricîlik'tir. Hâricîlik'ten sonra Mürcie, Şîa, Mu'tezile gibi itikâdî yönü ön plana çıkan mezhepler kurulmuştur. Fikhî mezhepler kategorisinde yer alan Hanefî, Şafiî, Hanbelî ve Mâlikî gibi mezheplerin teşekkül etmeye başlaması ise, hicri ikinci asır ve daha sonraki dönemlere tekabül etmektedir. Ehl-i sünnet olarak isimlendirilen ekol ise Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile ve Şîa gibi büyük mezheplerin temel görüşlerini açıklamalarından ve kurumsal bir hüviyet kazanmalarından sonra Mürciî temel üzerindeki değişimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>3</sup> Amelî-fikhî mezhepler ibadetlerin kural ve kaidelerinden, ibadetlerin nasıl yapılacağından bahsederken; itikâdî mezhepler ise temel inanç esasları olan Allah'a, kitaplara iman, peygamberlere, âhirete iman etmek gibi doğrudan akide konuları ile ulûhiyet, kaza ve kader, büyük günah işleyen kimsenin ahiretteki durumu gibi inanca taalluk eden diğer meselelerden bahsederler.

Toplumumuzda insanların dini hayatının istikametli bir biçimde devam etmesi için son derece önemli olan itikâdî konular başta olmak üzere halkın büyük çoğunluğunun din eğitimi ihtiyacını karşılayanların başında din görevlileri gelmektedir. Din görevlileri ülkenin en ücra köşesine kadar ayırım gözetmeksizin sundukları bu din hizmetlerini Diyanet İşlerine Başkanlığına bağlı başta camiler ve Kur'an kursları olmak üzere kendilerine imkân sunularak davet edildikleri, çağrıldıkları ve ihtiyaç duydukları bütün mekânlarda vermektedirler. Türkiye genelinde 31.12.2021 tarihi itibarıyla 89.817 cami 16.346 Kuran kursu bulunmaktadır.<sup>4</sup> Buralarda mesai mefhumunu gözetmeksizin din hizmetleri faaliyetlerini yürüten 71.989 imam hatip, 12.843 müezzin kayyım, 24.634 Kur'an kursu öğreticisi ve 3.018 vaiz bulunmaktadır.<sup>5</sup> Ülkenin her tarafında bulunan camilere gelen cami cemaati ile Kur'an kurslarından eğitim alan insanlar sunulan bu din hizmetleri sayesinde dini hayatlarına şekil vermekte, din konusundaki anlayışları ve din algıları verilen bu bilgilere göre şekillenmektedir.

Toplum olarak merak ettiğimiz bir meseleyi, bir sorunu veya bir problemi okuyarak, araştırarak çözme yolunu tercih eden bir yapıya sahip değiliz. Bu sebeple dinî konularda bilgi edinmek isteyenlerin doğrudan irtibat kurduğu, danıştığı kişiler, erkekler için kendisine en yakın cami imamı veya mahalle camisine vaaza gelen vaiz olurken, kadınlar için evine yakın bulunan Kur'an kursu öğreticisi veya mahalle camisine sohbeteye gelen kadın vaiz<sup>6</sup> olmaktadır. Nitekim Yıldırım'ın (2006)<sup>7</sup> yaptığı alan araştırmasında, kendilerine soru yöneltilen katılımcıların çoğunun dini konularda din görevlilerine başvurdukları görülmüştür. Yılgin (1997)<sup>8</sup>'in araştırması da yıllar önce benzer durumun var olduğunu ortaya koymuş; katılımcıların çoğunun dini bilgileri din görevlilerinden öğrendikleri belirlenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın saygınlığı, güvenilirliği ve doğru bir din algısının oluşması da adeta ülkenin kılcal damarlarına varıncaya kadar en ücra yerlerde bile din hizmeti sunan din görevlilerinin verimli, etkin ve nitelikli bir hizmet sunmasına bağlı olmaktadır.

<sup>2</sup> Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 137.

<sup>3</sup> Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 159.

<sup>4</sup> <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>, Erişim Tarihi: 5.06.2022

<sup>5</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı İdare Faaliyet Raporu*, Faaliyet Raporu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021) (Diyanet İşleri Başkanlığı), 26.

<sup>6</sup> Not: Diyanet İşleri Başkanlığında vaizlik kadrosunda görev yapan hem kadın hem erkek personel için vaiz unvanı kullanılmaktadır. Kadın personel için vaize ifadesi kullanılmamaktadır.

<sup>7</sup> Yusuf Yıldırım, *İlahiyat fakültesi mezunlarının din görevlisi olarak atanmasının dinî hayat üzerindeki etkisinin sosyolojik analizi (Birecik ve köyleri örneği)* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), VIII, 59 y./33.

<sup>8</sup> Mehmet Yılgin, *Din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri ve cemaatle olan ilişkileri* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997), VII, 96 y./68.



Din görevlileri bu görevleri icra ederken yapılan görevle ilgili yeterlilikleri hem kurum hem de görev yapan din görevlisi için büyük önem arz etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı da Bütün kurumlar gibi istihdam edeceği personelle ilgi yapılan görevin mahiyetine göre temel yeterlilikler belirlemektedir. Yeterlilik, “*genel olarak ferdin görevleri ile ilgili rollerini kurumun hedef ve amaçlarına uygun olarak yerine getirebilmesi için gereken bilgi, beceri ve tutumları ifade etmektedir.*”<sup>9</sup>

Din görevlilerinin de yeterlilikleri bu ilkeler çerçevesinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından temel yeterlilikler ve özel yeterlilikler halinde belirlenmiştir. İslâmî ilimler ve din hizmetleri alanı ile ilgili temel nitelikteki yetkinlik, beceri ve bilgileri ifade eden Temel yeterlilikler bölümünde alan bilgisi, genel kültür bilgisi ve eğitim ve öğretimle ilgili yeterlilikler yer almaktadır. Özel yeterlilikler bölümünde ise, icra edilen meslek alanı ile ilgili kişide bulunması istenen bilgi, beceri ve yetkinlikler anlamındaki yeterlilikler yer almaktadır.<sup>10</sup>

Temel yeterlilikler bölümünde din görevlilerinin İslam Mezhepler Tarihi alanını ilgilendiren yeterlilikleri din hizmetleri sınıfında bulunan her bir görevli için ş ayrı ayrı tesbit edilmiştir, Vâizlerin,<sup>11</sup> Kur’ân kursu öğrencilerinin,<sup>12</sup> İmam-hatiplerin,<sup>13</sup> ve Müezzin-kayyımların yeterlilikleri<sup>14</sup> belirlenmiştir.

Din görevlilerinin İslâm Mezhepler tarihi ilgi alanına giren yeterlilikleri ilgili mevzuat çerçevesinde incelendiğinde, çok geniş bir sahada toplumun her kesimine din hizmeti sunan din görevlilerinin toplumun dinî meselelerdeki gereksinimlerine en ideal seviyede cevap vermesinin hedeflendiği görülmektedir. Her yaştan, her seviyeden ve her tabakadan insana layıkıyla bu görevlerini yapabilmeleri için itikadî mezheplerin temel görüşlerini, mezhep farklılıklarını, temel inanç esaslarını bilmeleri beklendiği, bunun yanında temel kaynaklara ulaşabilmesi için klasik eserleri aslından okuyabilecek düzeyde bir Arapça ve Osmanlıca bilgisine sahip olmalarının da beklendiği görülmektedir. Din görevlilerine uygulanan anketin bilgi düzeyi bölümünde, din görevlilerinin inanç esaslarının temelini, oluşturan itikadî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi düzeyleri değerlendirilecektir

İstikametli, itidalli bir dini hayat için son derece önemli olan itikadî esaslar ile ilgili din görevlilerinin bilgi seviyelerinin/yeterliliklerinin ne durumda olduğunu tespit etmenin çok yararlı olacağı düşüncesinden hareketle alan araştırmasını yapmaya karar verdik. Konuyu belirledikten sonra yaptığımız araştırmalarda konuya dair daha önce İslam Mezhepler Tarihi alanında itikadî mezheplerin temel görüşlerini merkeze alan ve ilgili konuyu birinci derecede muhatapı olan din görevlileri açısından değerlendiren başka bir bilimsel çalışma yapılmadığını tespit ettik

Çalışma sonucunda temel İslami ilimler bilim dallarında alan araştırmalarına çok ihtiyaç<sup>15</sup> olduğu halde daha önce bu konuyla ilgili bir araştırma yapılmamış olması sebebiyle din görevlilerinin itikadî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi seviyeleri hakkında objektif veriler elde edilmesi ve İslam Mezhepleri Tarihi alanında üretilen bilimsel çalışmaların konunun muhataplarına ne derece ulaştığına dair net bir fotoğrafının ortaya konulması hedeflenmektedir.

## 2. Yöntem

Yapılan bu bilimsel çalışmanın teorik çerçevesinin yanı sıra alan araştırması olması sebebiyle sahada uygulanan pratik/uygulama yönleri de mevcuttur. Bu sebeple araştırma için sözü geçen yönlerine uygun olacak araştırma, yöntem ve teknikler tercih edilmiştir. Bu çerçevede çalışmamızın kavramsal çerçevesi tasvirî yani, deskriptif yöntem kullanılarak ortaya konulmuştur. Mevcut durum ve öncesi sistematik bir şekilde ve kronolojik sıralamaya riayet edilerek ele alınmıştır. Araştırmamızın uygulama/alan araştırması bölümü ise, din hizmetleri sınıfında görev yapan din

<sup>9</sup> Ziya Bursalioglu, *Eğitim Yöneticisinin Yeterlilikleri*, 2. Bs (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1981), 5.

<sup>10</sup> “Diyanet İşleri Başkanlığı Temel Yeterlilikleri” (DİB yayımları, 2014), 8, <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyanet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlilikleri.pdf>.

<sup>11</sup> “DİB Personel Yeterlilikleri”, 15-16.

<sup>12</sup> “DİB Personel Yeterlilikleri”, 19-20.

<sup>13</sup> “DİB Personel Yeterlilikleri”, 21-23.

<sup>14</sup> “DİB Personel Yeterlilikleri”, 24.

<sup>15</sup> Mustafa Öcal, “Din Bilimleri Araştırmalarında Anketli Çalışmaların Önemi”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri (Sempozyum)*, (1989), 169-172.

görevlilerine sorulan 39 soruluk betimsel tarama modeli ile uygulanan anket çalışması ile yürütülmüştür. Alan araştırmalarında çok yaygın bir şekilde kullanılan anket formu; fikirler, inanışlar ve bireysel yaşantılarla ilgili bilgilerin elde edilmesi için en uygun yöntemlerden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Araştırmamızda kişilerin sosyal, dinî, askeri, ekonomik, siyasi, eğitim-öğretim vb. çok farklı alanlardaki toplumun genelini ilgilendiren görüş ve düşüncelerini öğrenmek için anket uygulaması uygun bir yöntem<sup>17</sup> olmasından dolayı tercih edilmiştir.

### 3. Araştırmanın Modeli

Malatya ili sınırları içinde Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatı'nda görev yapan din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile bilgi düzeylerini öğrenmek amacıyla yapılan bu araştırma "Din Görevlisi" statüsünde çalışan Vaiz, Kur'an Kursu Öğreticisi, İmam-Hatip ve Müezzin-Kayyımlar ile yürütülmüştür. Çalışmada araştırmaya konu olan itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili din görevlilerinin bilgi düzeyleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Türkiye'deki toplumun her kesimine sunulan din hizmetleri din görevlisi statüsünde görev yapan İmam-hatip, Müezzin-kayyım, Kur'an kursu öğreticisi ve vaizler tarafından yürütülmektedir. Bu sebeple din hizmetleri sınıfında görev yapanların itikâdî mezheplerle ilgili bilgi düzeyleri son derece önem arz ettiğinden sözü geçen din görevlileri evren olarak seçilmişlerdir. Bu amacı gerçekleştirmek üzere de "betimsel tarama modeli" tercih edilmiştir.

"Betimleyici tarama modelleri geçmişte, bugün ya da belli bir süreçte var olan olayları, durumları ve olguları ortaya koymaya yönelik yaklaşımlardır. Var olanı değiştirmeye ya da etkilemeye çalışmadan olgunun bilimsel portresinin ortaya konulması sürecini içermekte; nelerden oluştuğunu ve neler ile ilişkili olduğunu sorgulamaktadır".<sup>18</sup>

Veri toplama aracı olarak da yapısal fonksiyonel kuramın bakış açısına uygun çok yaygın kullanılan araştırma tekniklerinden biri olan Anket Yöntemi kullanılmıştır. Anket yöntemi; ekonomik olması, hızlı veri toplayabilme imkânı sunması ve büyük bir evrene ilişkin özelliklerin daha az sayıda bireye uygulanarak ortaya koymasındaki avantajlarından<sup>19</sup> dolayı tercih edilmiştir. Anket tekniğinde araştırılmak istenen konu tek tek sorularla ölçülür ve ayrı ayrı değerlendirilir.<sup>20</sup> Bu çalışmada din görevlilerinin mezhepler hakkında bilgi düzeylerinin ortalamaları alınarak bağımsız değişkenler arası ilişkiler incelenmiş, anlamlı farklılıklar olup olmadığı görülmeye çalışılmıştır.

#### 3.1. Veri Toplam Araçları

Araştırma kapsamında verilerin toplanması amacıyla iki bölümden oluşan anket formu hazırlanmıştır. Formun ilk bölümünde ankete katılanların görevi, cinsiyeti, yaşı, hizmet yılı, eğitim durumu, klasik medrese usulü eğitimi alıp almadığı, görev yaptığı yerin türü, müntesibi olduğu ameli ve itikâdî mezhebi gibi demografik sorulardan oluşmaktadır. Formun ikinci bölümü ise araştırmaya katılan din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşlerine ilişkin bilgi düzeylerini ölçmek üzere hazırlanan her itikâdî mezhebe ait 5 görüşün karışık bir biçimde sorulduğu toplam 30 sorudan oluşmaktadır. Anket formu oluşturulduktan sonra uzman değerlendirme formu<sup>21</sup> oluşturularak uzman görüşüne sunulmuş, uzmanların %90-100 arası uyuşma gösterdikleri sorular formda bırakılmış, uzmanların daha düşük seviyede uyuşma gösterdikleri maddeler ise ya önerileri doğrultusunda düzeltme yoluna gidilmiş veya düzeltme imkânı yoksa formdan çıkarılarak anket formuna son şekli verilmiştir. Ayrıca araştırma için veri toplama formu olarak anket soruları oluşturulduktan sonra Etik Kurulu'na başvurulmuş ve 24.09.2021 tarih ve 2021/18-16 sayılı kararlar etik kurulu onayı alınmıştır.

#### 3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilatı'nda Malatya ili sınırları içinde "Din Görevlisi" statüsünde çalışan vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyımlardır. Bu amaçla DİB'dan gerekli izinler alındıktan sonra il müftüsü ve ilçe müftüleri aracılığıyla Malatya il sınırları içinde görev yapan bütün din görevlilerine anket linki gönderilmiştir. Yöntem olarak da nicel

<sup>16</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 64.

<sup>17</sup> Öcal, "Din Bilimleri Araştırmalarında Anketli Çalışmaların Önemi", 166.

<sup>18</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel, 2017), 77.

<sup>19</sup> John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 157.

<sup>20</sup> Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 182.

<sup>21</sup> Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel araştırma yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 132.

boyutta, seçkisiz örnekleme yöntemlerinden basit seçkisiz örnekleme yöntemi ile farklı statülerde görev yapan her din görevlisinin eşit düzeyde ankete katılımının sağlanması hedeflenmiştir. Basit seçkisiz yöntemde evrendeki tüm bireylerin seçilme ihtimali eşittir ve bir bireyin seçilmesi diğerlerinin seçilme ihtimalini etkilememektedir.<sup>22</sup> Bu kapsamda 421 din görevlisinden veri toplanmıştır. Ancak doldurulan anketlerden 20 adedi anket yönergesine uygun doldurulmadığından dolayı geçersiz sayılmış; değerlendirmeler 401 geçerli form üzerinden yapılmıştır. Anketimize katılan din görevlilerinden toplanan demografik veriler aşağıda tablo halinde verilmiştir. Din görevlileri üzerine yapılan bir araştırma olması sebebiyle örneklem grubu olarak din hizmetleri sınıfında görev yapan din görevlileri tercih edilmiştir. Ulaşım, ekonomik engeller, görevli sayısının yeterli olması ve sürenin kısıtlı olması sebeplerinden ötürü Malatya’da görev yapan din görevlileri ile sınırlandırılmıştır.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Demografik Bilgilerine İlişkin Frekans ve Yüzdeler Dağılımları

Değişken	Alt değişken	f	%
Görev	İmam-Hatip	256	63,8
	Müezzin-Kayyım	41	10,2
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	10,2
	Vaiz	63	15,7
Cinsiyet	Kadın	37	9,2
	Erkek	364	90,8
Yaş grubu	18-30	79	19,7
	31-40	149	37,2
	41-50	122	30,4
	51 ve üstü	51	12,7
Mesleki kıdem	1-5 yıl	73	18,2
	6-10 yıl	106	26,4
	11-15 yıl	63	15,7
	15-20 yıl	67	16,7
	20-25 yıl	35	8,7
	26 ve üzeri yıl	57	14,2
Eğitim durumu	Lise	27	6,7
	Ön lisans	144	35,9
	Lisans (İlahiyat)	160	39,9
	Lisans (diğer)	30	7,5
	Yüksek lisans	40	10,0
Klasik medrese usulü eğitim aldı mı?	Evet	59	14,7
	Hayır	255	63,6
	Kısmen	87	21,7
Görev yaptığı yerleşim yeri	Köy	114	28,4
	Kasaba	20	5,0
	İlçe merkezi	108	26,9
	İl merkezi	92	22,9
	Büyükşehir	67	16,7
Amel/fıkhi mezhebi	Hanefî	340	84,8
	Şafîî	61	15,2
İtikâdî İslam Mezhebi	Mâtürîdî	334	83,3
	Eş'arî	67	16,7

Tabloya bakıldığında, katılımcıların %63,8'inin imam-hatip, %10,2'sinin müezzin-kayyım, %10,2'sinin Kur'an kursu öğreticisi, %15,7'sinin vaiz olduğu, %9,2'sinin kadın, %90,8'inin erkek olduğu, %19,7'sinin 18-30 yaş grubunda, %37,2'sinin 31-40 yaş grubunda, %30,4'ünün 41-50 yaş grubunda, %12,7'sinin 51 ve üstü yaş grubunda olduğu görülmektedir. Katılımcıların %18,2'sinin 1-5 yıl, %26,4'ünün 6-10 yıl, %15,7'sinin 11-15 yıl, %16,7'sinin 15-20 yıl, %8,7'sinin 20-25 yıl,

<sup>22</sup> Büyüköztürk vd., *Bilimsel araştırma yöntemleri*, 85.

%14,2'sinin 26 ve üzeri yıl mesleki kıdemine olduğu, %6,7'sinin lise, %35,9'unun ön lisans, %39,9'unun lisans (İlahiyat), %7,5'inin lisans (diğer), %10'unun yüksek lisans mezunu olduğu görülmektedir. Katılımcıların %14,7'sinin klasik medrese usulü eğitim aldığı, %63,6'sının almadığı, %21,7'sinin kısmen aldığı, %28,4'ünün köyde, %5'inin kasabada, %26,9'unun ilçe merkezinde, %22,9'unun il merkezinde, %16,7'sinin büyükşehirde görev yaptığı görülmektedir. Katılımcıların %84,8'inin ameli/fıkhi mezhebinin Hanefî, %15,2'sinin Şafiî olduğu, %83,3'ünün itikâdî İslam mezhebinin Mâtürîdîlik, %16,7'sinin Eş'arîlik olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.3. Veri Toplama Süreci ve Verilerin Analizi

Gerekli bütün prosedürlerin tamamı dikkate alınarak katılımcılardan veri toplamak maksadıyla anket formları oluşturulmuş, anket formları yüz yüze görüşme yoluyla alanda uygulanmak üzere hazır hale getirilmiştir. Bu esnada covid 19 salgınının baş göstermesi sonucu eve kapanmaların başlaması, sosyal yaşamı sınırlandırıp yüz yüze görüşme yoluyla verileri toplama imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu sebeple verileri toplamak için katılımcılara daha hızlı ve hastalığı bulaştırma riski olmadan ulaşma imkânı sunan Google form uygulamasından yararlanılmıştır. Yüz yüze yapılmak üzere hazırlanan anket formlarında yer alan sorular Google form uygulamasına yüklenmiş ve anket formu elektronik ortama aktarılarak katılımcılara elektronik yollarla -e-mail, whatsApp vb.- anket linki ulaştırılmak suretiyle veriler toplanmıştır.

Araştırma sonucunda toplanan verilerin analizinde SPSS 25.0 programından yararlanılmıştır. Veri analizlerinin ilk aşamasında mezheplerin görüşlerine ilişkin bilgi ve katılma düzeyleri verilerinin normal dağılıma uygun olup olmadığının belirlenmesi için çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiştir. Mezheplerin görüşlerine ilişkin bilgi ve katılma düzeylerine ilişkin tüm verilerde çarpıklık ve basıklık değerlerine bakılmıştır. Bu değerlerin -2 ile +2 arasında olması verilerin normal dağılıma uygun olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>23</sup> Bilgi düzeylerinin 2 kategorili demografik değişkenler açısından karşılaştırılmasında Independent Samples T testi kullanılmıştır. Bağımsız örneklem t testi, iki bağımsız grup arasında ortalamalara bakarak istatistiksel olarak anlamlı bir fark olup olmadığını test etmek için kullanılır. Ortalama alınan veriler ölçek olabilir de olmayabilir de. Bu çalışmada deneklerin bilgi düzeyi ortalamaları bağımsız iki grup arasındaki farklılığı görmek için, Mâtürîdî Eş'arî farklılığı için kullanılmıştır. 2'den fazla kategorili demografik değişkenler açısından karşılaştırılmasında One Way ANOVA analizi kullanılmıştır.

Araştırma kapsamında din görevlilerinin mezheplerin savundukları birtakım görüşler hakkındaki bilgi düzeylerini ölçmeyi amaçlayan sorular hazırlanmış, her mezhep için 5 adet soru sorulmuştur. Sorunun doğru yanıtlanması durumunda 1 puan, yanlış yanıtlanması durumunda 0 puan verilmiştir. Her soru için alınabilecek ortalama puan 0-1 arasında olup, 0 puan o sorunun hiç bilinmediğini, 1 puan ise o sorunun tüm katılımcılar tarafından bilindiğini ifade etmektedir. Her soru için alınan puanların toplanması ile mezhep görüşleri hakkındaki toplam bilgi düzeyi hesaplanmıştır. Toplam alınabilecek ortalama puan 0-5 arasında olup, 0 puan o mezhebin araştırma kapsamında sunulan görüşleri hakkında hiç bilgi sahibi olunmadığını, 5 puan ise o mezheple ilgili verilen görüşlerin tamamı hakkında bilgi sahibi olunduğu anlamına gelmektedir.

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Hâricîlik Mezhebine İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi

Görüş		Evet	Hayır	X±SS
Hz. Ali, Hakem tayinini kabul ettiği için küfre girmiştir.	f	48	353	0,88±0,33
	%	12,0	88,0	
Allah'ın aslî/zâtî sıfatı Kıdem olup diğer sıfatlar mahlûktur.	f	374	27	0,07±0,25
	%	93,3	6,7	
Halife olmak için Kureyş kabilesine mensup olmak zorunlu değildir. Âdil, zâhid ve âlim olmak şartıyla hür ya da köle her kabileden ehil Müslüman halife olabilir	f	273	128	0,32±0,47
	%	68,1	31,9	

<sup>23</sup> George, D. - Mallery, M, *SPSS For Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 10.0 Update* (Allyn and Bacon, 2001); N.L Leech vd., *SPSS For Intermediate Statistics: Use and Interpretation* (Taylor & Francis, 2005).

Kendisine verilen Hilafet görevini kötüye kullanan İmam azledilir	f	272	129	0,32±0,47
	%	67,8	32,2	
İman ve İslâm sözcükleri aynı anlamda olup her Mü'min Müslim her Müslim de Mü'mindir.	f	390	11	0,03±0,16
	%	97,3	2,7	
Toplam bilgi düzeyi				1,62±0,99

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan din görevlilerinin Hâricîlik mezhebine ilişkin görüşlerin bu mezhebe ait olduklarını bilme durumlarında en fazla doğru bildiklerinin “Hz. Ali, Hakem tayinini kabul ettiği için küfre girmiştir” görüşü olduğu; “Allah'ın aslî/zâtî sıfatı Kıdem olup diğer sıfatlar mahlûktur”, “Halife olmak için Kureyş kabilesine mensup olmak zorunlu değildir. Âdil, zâhid ve âlim olmak şartıyla hür ya da köle her kabileden ehil Müslüman halife olabilir”, “Kendisine verilen Hilafet görevini kötüye kullanan İmam azledilir”, “İman ve İslâm sözcükleri aynı anlamda olup her Mü'min Müslim her Müslim de Mü'mindir” görüşlerinin ise Hâricîlik mezhebine ait olduğunu büyük çoğunluğunun bilemediği tespit edilmiştir. Hâricîliğe ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme düzeylerinin ise düşük olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 3. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Eşarîlik Mezhebine İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi

Görüş		Evet	Hayır	X±SS
Akıl bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna hükmedemez. Güzel şeriatın övdüğü çirkin ise şeriatın yerdiği şeydir.	f	184	217	0,54±0,50
	%	45,9	54,1	
Peygamber gönderilmeyen ve kendisine tebliğat yapılmayan kimsenin aklen Allah'ı bilmesi/bulması vâcip değildir.	f	167	234	0,58±0,49
	%	41,6	58,4	
Teklif-i mâlâyutak (yapılması mümkün olmayan) caizdir.	f	249	152	0,38±0,49
	%	62,1	37,9	
Kesb kulun iradesini bir amele sarf etmesidir ve mahlûktur. İnsan hayır veya şer bir işe yöneldiği zaman Allah o fiili yaratır. İnsan da kesbinden dolayı ceza veya mükâfat görür	f	266	135	0,34±0,47
	%	66,3	33,7	
Allah kadir-i mutlaktır. Dilediği şekilde mülkünde tasarruf etme yetkisine sahiptir.	f	242	159	0,4±0,49
	%	60,3	39,7	
Toplam bilgi düzeyi				2,24±1,63

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan din görevlilerinin Eş'arîlik mezhebine ilişkin görüşlerin bu mezhebe ait olduklarını bilme durumlarında en fazla doğru bildiklerinin “Peygamber gönderilmeyen ve kendisine tebliğat yapılmayan kimsenin aklen Allah'ı bilmesi/bulması vâcip değildir” ve “Akıl bir şeyin güzel veya çirkin olduğuna hükmedemez. Güzel şeriatın övdüğü çirkin ise şeriatın yerdiği şeydir” görüşleri olduğu; “Teklif-i mâlâyutak (yapılması mümkün olmayan) caizdir”, “Kesb kulun iradesini bir amele sarf etmesidir ve mahlûktur. İnsan hayır veya şer bir işe yöneldiği zaman Allah o fiili yaratır. İnsan da kesbinden dolayı ceza veya mükâfat görür”, “Allah kadir-i mutlaktır. Dilediği şekilde mülkünde tasarruf etme yetkisine sahiptir” görüşlerinin ise Eş'arîlie ait olduğunu büyük çoğunluğunun bilemediği görülmektedir. Katılımcıların, Eş'arîlik mezhebine ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının ise orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 4. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Mu'tezile Mezhebine İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi

Görüş		Evet	Hayır	X±SS
Allah adildir asla zulüm yapmaz	f	228	173	0,43±0,50
	%	56,9	43,1	
Büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kâfirdir. Tövbe ederse âhirette mü'min muamelesi görür. Tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalır.	f	112	289	0,72±0,45
	%	27,9	72,1	
Allah'ın sıfatları zatından ayrı değil zatının aynıdır.	f	299	102	0,25±0,44
	%	74,6	25,4	
İnsanlar fiillerini meydana getirmek için gerekli iradeye ve güce sahiptirler.	f	224	177	0,44±0,50
	%	55,9	44,1	
Allah iyilik yapanlara mutlaka ödül, kötülük yapanlara da mutlaka ceza verecektir.	f	199	202	0,5±0,50
	%	49,6	50,4	
Toplam bilgi düzeyi				2,35±1,49

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan din görevlilerinin Mu'tezile mezhebine ilişkin görüşlerin bu mezhebe ait olduklarını bilme durumlarında en fazla doğru bildiklerinin "Büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kâfirdir. Tövbe ederse âhirette mü'min muamelesi görür. Tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalır" ve "Allah iyilik yapanlara mutlaka ödül, kötülük yapanlara da mutlaka ceza verecektir" görüşleri olduğu; "Allah âdildir asla zulüm yapmaz", "Allah'ın sıfatları zatından ayrı değil zatının aynıdır", "İnsanlar fiillerini meydana getirmek için gerekli iradeye ve güce sahiptirler" görüşlerinin ise Mu'tezile mezhebine ait olduğunu büyük çoğunluğunun bilemediği görülmektedir. Mu'tezile mezhebine ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının ise orta düzeyde olduğu görülmektedir.

Tablo 5. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İmamiyye Şiası Mezhebine İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi

Görüş		Evet	Hayır	X±SS
İmamet Usul-u dinden olup iman ancak imam'a/halife'ye iman etmekle tamamlanmış olur	f	75	326	0,81±0,39
	%	18,7	81,3	
Mezhebe göre peygamberler mutlak olarak masumdurlar. Ve mucize sahibidirler.	f	305	96	0,24±0,43
	%	76,1	23,9	
Can ve mal korkusuyla inancı gizlemek, olduğundan başka türlü görünmek (takiyye) vaciptir. Takiyye'yi terk eden kimse namazı terk eden kimseyle aynı konumdadır	f	157	244	0,61±0,49
	%	39,2	60,8	
İmamlar tıpkı Peygamberler gibi masumdurlar. Olağanüstü bazı haller gösterebilirler. Ancak onlar da sağıra (küçük) dediğimiz bazı küçük hatalar yapabilirler.	f	65	336	0,84±0,37
	%	16,2	83,8	
İmamet ancak Allah'tan nass ile yahut önceki imamın sonraki imamın imametini beyanı/tayini ile gerçekleşmiş olur	f	121	280	0,7±0,46
	%	30,2	69,8	
Toplam bilgi düzeyi				3,2±1,44

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan din görevlilerinin İmamiyye Şia'sı mezhebine ilişkin görüşlerin bu mezhebe ait olduklarını bilme durumlarında en fazla doğru bildiklerinin “İmamet Usul-u dinden olup iman ancak imama/halifeye iman etmekle tamamlanmış olur”, “Can ve mal korkusuyla inancı gizlemek, olduğundan başka türlü görünmek (takiyye) vâciptir Takiyye’yi terk eden kimse namazı terk eden kimseyle aynı konumdadır”, “İmamlar tıpkı Peygamberler gibi masumdurlar. Olağanüstü bazı haller gösterebilirler. Ancak onlar da sağıra (küçük) dediğimiz bazı küçük hatalar yapabilirler”, “İmamet ancak Allah’tan nass ile yahut önceki imamın sonraki imamın imametini beyanı/tayini ile gerçekleşmiş olur” görüşleri olduğu; “Mezhebe göre peygamberler mutlak olarak masumdurlar. Ve mucize sahibidirler” görüşünün ise İmamiyye Şia'sı mezhebine ait olduğunu büyük çoğunluğunun bilemediği görülmektedir. İmamiyye Şia'sı’na ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının ise orta düzeyin biraz üzerinde olduğu görülmektedir.

Tablo 6. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Matürîdilik Mezhebine İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi

Görüş		Evet	Hayır	X±SS
Vahiy bilgisi olmadan (peygamber gönderilmeden) dahi Allah’ı bilmek/bulmak aklen vaciptir.	f	125	276	0,69±0,46
	%	31,2	68,8	
Eşyanın güzelliği ve çirkinliği yararlı ve zararlı oluşu akılla genel olarak anlaşılabilir. Ancak akıl bunları bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla belirleyemez.	f	212	189	0,47±0,50
	%	52,9	47,1	
Kendine özgü bilgi kuramını ilk defa ortaya koyan itikâdî mezheptir.	f	320	81	0,2±0,40
	%	79,8	20,2	
Hilafetin Kureyş’e verilmesi dinen değil siyaseten doğrudur.	f	305	96	0,24±0,43
	%	76,1	23,9	
Herhangi bir fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Yaratmak ise her şeyin yaratıcısı olan Allah’a aittir.	f	135	266	0,66±0,47
	%	33,7	66,3	
Toplam bilgi düzeyi				2,26±1,27

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan din görevlilerinin Mâtürîdilik mezhebine ilişkin görüşlerin bu mezhebe ait olduklarını bilme durumlarında en fazla doğru bildiklerinin “Vahiy bilgisi olmadan (peygamber gönderilmeden) dahi Allah’ı bilmek/bulmak aklen vaciptir”, “Herhangi bir fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Yaratmak ise her şeyin yaratıcısı olan Allah’a aittir.” görüşleri olduğu; “Eşyanın güzelliği ve çirkinliği, yararlı ve zararlı oluşu akılla genel olarak anlaşılabilir. Ancak akıl bunları bütün yönleriyle ve ayrıntılarıyla belirleyemez”, “Kendine özgü bilgi kuramını ilk defa ortaya koyan itikâdî mezheptir”, “Hilafetin Kureyş’e verilmesi dinen değil siyaseten doğrudur” görüşlerinin ise Mâtürîdilik mezhebine ait olduğunu büyük çoğunluğunun bilemediği görülmektedir. Mâtürîdiliğe ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının ise orta düzeyde olduğu görülmektedir.

Tablo 7. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin Ehl-i Hadîs düşüncesine İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin İncelenmesi

Görüş		Evet	Hayır	X±SS
Herhangi bir dini meselede kendileri gibi düşünmeyenleri Ehl-i bidat olarak değerlendirirler	f	288	113	0,28±0,45
	%	71,8	28,2	
Allahın yüzü vardır, Allah’ın gülmesi haktır, Allah’ın gözü ve kulağı vardır, Allah’ın elleri ve parmakları vardır, Allah’ın konuşması vardır; fakat bunların keyfiyeti bilinemez, bilemeyiz	f	224	177	0,44±0,5
	%	55,9	44,1	

Her konuda mutlaka nass (ayet/hadis) ile amel edilmesi gerektiğini savunurlar	f	160	241	0,6±0,49
	%	39,9	60,1	
Rey, kişisel görüş (yorum/te'vîl) ve Kelâm karşıtı bir duruşları vardır.	f	204	197	0,49±0,5
	%	50,9	49,1	
Kendi mezhebi dışındaki Müslümanlara karşı şiddet kullanmayı tecviz ederler.	f	367	34	0,08±0,28
	%	91,5	8,5	
Toplam bilgi düzeyi				1,9±1,39

Tablo incelendiğinde, araştırmaya katılan din görevlilerinin Ehl-i Hadîs düşüncesine ilişkin görüşlerin bu zihniyete ait olduklarını bilme durumlarında en fazla doğru bildiklerinin “Her konuda mutlaka nass (ayet/hadis) ile amel edilmesi gerektiğini savunurlar” görüşü olduğu; “Herhangi bir dini meselede kendileri gibi düşünmeyenleri Ehl-i bidat olarak değerlendirirler”, “Allah’ın yüzü vardır, Allah’ın gülmesi haktır, Allah’ın gözü ve kulağı vardır, Allah’ın elleri ve parmakları vardır, Allah’ın konuşması vardır; fakat bunların keyfiyeti bilinemez, bilemeyiz”, “Rey, kişisel görüş (yorum/te'vîl) ve Kelâm karşıtı bir duruşları vardır”, “Kendi mezhebi dışındaki Müslümanlara karşı şiddet kullanmayı tecviz ederler” görüşlerinin ise Ehl-i Hadîse ait olduğunu büyük çoğunluğunun bilemediği görülmektedir. Ehl-i Hadîse ait görüşlerin bu düşünce ekolüne ait olduğunu bilme durumlarının ise düşük düzeyde olduğu görülmektedir.

Tablo 8. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplere İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin Meslekteki Görevlerine Göre Karşılaştırılması

Mezhep	Görev	N	X	SS	F	p	Gruplar arası fark
Hâricîlik	İmam-Hatip	256	1,55	0,97	4,774	,003	1<4, 2<4, 3<4
	Müezzin-Kayyım	41	1,41	0,97			
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	1,59	1,05			
	Vaiz	63	2,03	0,98			
Eş'arîlik	İmam-Hatip	256	2,00	1,61	23,447	,000	1<4, 2<4, 3<4
	Müezzin-Kayyım	41	1,61	1,36			
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	2,15	1,46			
	Vaiz	63	3,67	1,15			
Mu'tezile	İmam-Hatip	256	2,20	1,42	13,789	,000	1<4, 2<4, 3<4
	Müezzin-Kayyım	41	1,76	1,59			
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	2,39	1,46			
	Vaiz	63	3,35	1,30			
İmamiyye Şia'sı	İmam-Hatip	256	3,07	1,43	10,055	,000	1<4, 2<4, 3<4
	Müezzin-Kayyım	41	2,73	1,60			
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	3,17	1,69			
	Vaiz	63	4,05	0,79			
Mâtürîdîlik	İmam-Hatip	256	2,22	1,29	11,659	,000	1<4, 2<4, 3<4
	Müezzin-Kayyım	41	1,68	1,19			
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	1,98	1,15			
	Vaiz	63	3,00	0,92			
Ehl-i Hadîs	İmam-Hatip	256	1,76	1,33	15,521	,000	1<4, 2<4, 3<4
	Müezzin-Kayyım	41	1,37	1,32			
	Kur'an Kursu Öğreticisi	41	1,76	1,20			
	Vaiz	63	2,90	1,36			

Tablo incelendiğinde, katılımcıların meslekteki görevlerine göre vaiz katılımcıların Hâricîlik, Eş'arîlik, Mu'tezile, İmamiyye Şia'sı, Mâtürîdîlik ve Ehl-i Hadîs mezhepleri görüşlerine ilişkin bilgi



düzeyinin imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğreticisi olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Tablo 9. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplere İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin Meslekteki Hizmet Sürelerine Göre Karşılaştırılması

Mezhep	Hizmet süresi	N	X	SS	F	p	Gruplar arası fark
Hâricîlik	1-5 yıl	73	1,40	0,92	2,043	,072	-
	6-10 yıl	106	1,63	1,05			
	11-15 yıl	63	1,44	0,76			
	15-20 yıl	67	1,73	1,07			
	20-25 yıl	35	1,89	0,99			
	26 ve üzeri yıl	57	1,75	1,04			
Eş'arîlik	1-5 yıl	73	2,01	1,78	2,252	,049	4>6, 5>6
	6-10 yıl	106	2,24	1,58			
	11-15 yıl	63	2,25	1,65			
	15-20 yıl	67	2,54	1,67			
	20-25 yıl	35	2,77	1,40			
	26 ve üzeri yıl	57	1,82	1,48			
Mu'tezile	1-5 yıl	73	2,10	1,50	1,840	,104	-
	6-10 yıl	106	2,51	1,50			
	11-15 yıl	63	2,30	1,50			
	15-20 yıl	67	2,54	1,48			
	20-25 yıl	35	2,69	1,39			
	26 ve üzeri yıl	57	2,02	1,45			
İmamiyye Şia'sı	1-5 yıl	73	2,82	1,67	2,645	,023	1<5
	6-10 yıl	106	3,26	1,38			
	11-15 yıl	63	3,21	1,32			
	15-20 yıl	67	3,37	1,46			
	20-25 yıl	35	3,77	0,91			
	26 ve üzeri yıl	57	2,98	1,52			
Mâtürîdîlik	1-5 yıl	73	1,77	1,32	4,621	,000	1<3, 1<5, 1<6
	6-10 yıl	106	2,11	1,23			
	11-15 yıl	63	2,49	1,28			
	15-20 yıl	67	2,36	1,26			
	20-25 yıl	35	2,66	1,14			
	26 ve üzeri yıl	57	2,58	1,12			
Ehl-i Hadîs	1-5 yıl	73	1,70	1,41	4,949	,000	1<5, 2<5, 3<5, 5>6
	6-10 yıl	106	1,97	1,35			
	11-15 yıl	63	1,62	1,18			
	15-20 yıl	67	2,12	1,40			
	20-25 yıl	35	2,77	1,54			
	26 ve üzeri yıl	57	1,54	1,31			

Tablo incelendiğinde, katılımcıların meslekteki hizmet sürelerine göre Hâricîlik ile Mu'tezile'nin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı ( $p>0,05$ ), ancak 15-20 yıl ve 20-25 yıl hizmet süresi olan katılımcıların Eş'arîliğe ilişkin bilgi düzeyinin 26 ve üzeri yıl hizmet süresi olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ), 20-25 yıl hizmet süresi olan katılımcıların İmamiyye Şia'sı'nın görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinin 1-5 yıl hizmet süresi olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ), 11-15 yıl, 20-25 yıl, 26 ve üzeri yıl hizmet süresi olan katılımcıların Mâtürîdî görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinin 1-5 yıl hizmet süresi olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ) ve 20-25 yıl hizmet süresi olan katılımcıların Ehl-i Hadîse ilişkin bilgi düzeyinin 1-5 yıl, 6-10 yıl 11-15 yıl, 26 ve üzeri yıl hizmet süresi olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ) görülmektedir.

Tablo 10. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplere İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin Eğitim Durumlarına Göre Karşılaştırılması

Mezhep	Eğitim durumu	N	X	SS	F	p	Gruplar arası fark
Hâricîlik	Lise	27	1,33	0,96	2,902	,022	1<3, 2<3
	Ön lisans	144	1,47	0,92			
	Lisans (İlahiyat)	160	1,80	1,02			
	Lisans (diğer)	30	1,53	1,04			
	Yüksek lisans	40	1,68	1,00			
Eş'arîlik	Lise	27	1,11	1,25	20,539	,000	1<3, 1<5, 2<3, 2<5, 3<4, 4<5
	Ön lisans	144	1,73	1,52			
	Lisans (İlahiyat)	160	2,73	1,55			
	Lisans (diğer)	30	1,50	1,28			
	Yüksek lisans	40	3,43	1,45			
Mu'tezile	Lise	27	1,48	1,42	15,438	,000	1<3, 1<5, 2<3, 2<5, 3<4, 4<5
	Ön lisans	144	1,87	1,36			
	Lisans (İlahiyat)	160	2,83	1,40			
	Lisans (diğer)	30	1,90	1,49			
	Yüksek lisans	40	3,10	1,39			
İmamiyye Şia'sı	Lise	27	2,37	1,57	12,174	,000	1<3, 1<5, 2<3, 2<5, 3<4, 4<5
	Ön lisans	144	2,78	1,65			
	Lisans (İlahiyat)	160	3,62	1,13			
	Lisans (diğer)	30	2,87	1,22			
	Yüksek lisans	40	3,83	1,08			
Mâtürîdîlik	Lise	27	1,93	1,30	6,928	,000	1<3, 1<5, 2<3, 2<5, 3<4, 4<5
	Ön lisans	144	2,01	1,25			
	Lisans (İlahiyat)	160	2,48	1,15			
	Lisans (diğer)	30	1,80	1,42			
	Yüksek lisans	40	2,90	1,26			
Ehl-i Hadîs	Lise	27	1,07	1,14	10,499	,000	1<3, 1<5, 2<3, 2<5, 3<4, 4<5
	Ön lisans	144	1,56	1,35			
	Lisans (İlahiyat)	160	2,23	1,34			
	Lisans (diğer)	30	1,60	1,33			
	Yüksek lisans	40	2,60	1,32			

Tablo incelendiğinde, katılımcıların eğitim durumlarına göre lisans (İlahiyat) mezunu olanların Hâricîliğe ilişkin bilgi düzeyinin lise ve ön lisans mezunu olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ) ve lisans (İlahiyat) mezunu katılımcıların Eş'ariyye, Mu'tezile, İmamiyye Şia'sı, Mâtürîdiyye ve ehl-i Hadîs ekollerinin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinin lise ve ön lisans mezunu katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ), bununla birlikte lisans (diğer) mezunu katılımcıların Eş'ariyye, Mu'tezile, İmamiyye Şia'sı, Mâtürîdiyye ve Ehl-i Hadîs mezheplerinin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinin lisans (İlahiyat) mezunu olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ), ayrıca yüksek lisans mezunu katılımcıların Eş'ariyye, Mu'tezile, İmamiyye Şia'sı, Mâtürîdiyye ve ehl-i hadîs ekollerinin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinin lise, ön lisans ve lisans (diğer) mezunu katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Tablo 11. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplere İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin Klasik Medrese Usulü Eğitim Durumlarına Göre Karşılaştırılması

Mezhep	Eğitim durumu	N	X	SS	F	p	Gruplar arası fark
Hâricîlik	Evet	59	1,75	0,98	,647	,524	-
	Hayır	255	1,60	1,00			
	Kısmen	87	1,56	0,97			
Eş'arîlik	Evet	59	3,10	1,54	12,453	,000	1>2, 1>3

	Hayır	255	1,98	1,49			
	Kismen	87	2,39	1,86			
Mu'tezile	Evet	59	2,95	1,32	7,563	,001	1>2
	Hayır	255	2,16	1,45			
	Kismen	87	2,51	1,60			
İmamiyye Şia'sı	Evet	59	3,56	1,09	2,298	,102	-
	Hayır	255	3,11	1,46			
	Kismen	87	3,20	1,57			
Mâtürîdîlik	Evet	59	2,68	1,20	4,494	,012	1>2
	Hayır	255	2,15	1,22			
	Kismen	87	2,33	1,38			
Ehl-i Hadîs	Evet	59	2,22	1,39	5,182	,006	1>2, 2<3
	Hayır	255	1,73	1,28			
	Kismen	87	2,17	1,62			

Tablo incelendiğinde, katılımcıların klasik medrese usulü eğitim durumlarına göre Hâricîlik ve İmamiyye Şia'sı mezheplerinin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı ( $p>0,05$ ), ancak klasik medrese usulü eğitim almış olan katılımcıların Eş'arî görüşlere ilişkin bilgi düzeyinin klasik medrese eğitimi almamış ve kısmen almış olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ), ayrıca klasik medrese eğitimi almış olan katılımcıların Mu'tezile ve Mâtürîdîliğe ilişkin bilgi düzeyinin klasik medrese eğitimi almamış olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ), klasik medrese eğitimi almış olan ve kısmen almış olan katılımcıların ise Ehl-i Hadîse ilişkin bilgi düzeyinin klasik medrese eğitimi almamış katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ) görülmektedir.

Tablo 12. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplere İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin Müntesibi Oldukları Amel / Fikhi Mezhep Göre Karşılaştırılması

Mezhep	Amel / Fikhi Mezhep	N	X	SS	t	p
Hâricîlik	Hanefî	340	1,56	0,99	-2,604	,010
	Şafiî	61	1,92	0,97		
Eş'arîlik	Hanefî	340	2,00	1,54	-7,316	,000
	Şafiî	61	3,56	1,48		
Mu'tezile	Hanefî	340	2,21	1,47	-4,552	,000
	Şafiî	61	3,13	1,36		
İmamiyye Şia'sı	Hanefî	340	3,06	1,48	-4,537	,000
	Şafiî	61	3,95	0,96		
Mâtürîdîlik	Hanefî	340	2,18	1,25	-3,325	,001
	Şafiî	61	2,75	1,26		
Ehl-i Hadîs	Hanefî	340	1,76	1,35	-5,062	,000
	Şafiî	61	2,70	1,33		

Tablo incelendiğinde, Şafiî mezhebine mensup olan katılımcıların Hâricîlik, Eş'arîlik, Mu'tezile, İmamiyye Şia'sı, Mâtürîdîlik ve Ehl-i Hadîs mezheplerine ilişkin bilgi düzeyinin Hanefî mezhebine müntesip olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir ( $p<0,05$ ).

Tablo 13. Araştırmaya Katılan Din Görevlilerinin İtikâdî Mezheplere İlişkin Görüşler Hakkındaki Bilgi Düzeylerinin Müntesibi Oldukları İtikâdî İslam Mezheplere Göre Karşılaştırılması

Mezhep	İtikâdî Mezhep	N	X	SS	t	p
Hâricîlik	Mâtürîdî	334	1,60	0,99	-,909	,364
	Eş'arî	67	1,72	1,01		
Eş'arîlik	Mâtürîdî	334	2,02	1,53	-6,201	,000
	Eş'arî	67	3,31	1,71		
Mu'tezile	Mâtürîdî	334	2,24	1,45	-3,507	,001
	Eş'arî	67	2,93	1,53		
İmamiyye Şia'sı	Mâtürîdî	334	3,12	1,44	-2,502	,013

	Eş'arî	67	3,60	1,39		
Mâtürîdîlik	Mâtürîdî	334	2,19	1,23	-2,481	,014
	Eş'arî	67	2,61	1,39		
Ehl-i Hadîs	Mâtürîdî	334	1,81	1,36	-2,886	,004
	Eş'arî	67	2,34	1,48		

Tablo incelendiğinde, katılımcıların müntesibi oldukları itikâdî İslam mezheplerine göre Hâricîyye mezhebinin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılığın olmadığı ( $p>0,05$ ), ancak Eş'arî mezhebine müntesip olan katılımcıların Eş'arîlik, Mu'tezile, İmamiyye Şia'sı, Mâtürîdîlik ve Ehl-i Hadîs ekollerinin görüşlerine ilişkin bilgi düzeyinin Mâtürîdî mezhebine müntesip olan katılımcılardan anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu ( $p<0,05$ ) anlaşılmaktadır.

#### 4. TARTIŞMA

Araştırma kapsamında elde edilen veriler toplu olarak değerlendirildiğinde din görevlileri kurumun kendilerinden beklediği temel yeterlilikler<sup>24</sup> arasında yer alan itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bazı mezhepler ve görüşler için makul bir düzeyde olmasına karşın genel olarak yeterli düzeyde bilgi sahibi olmadıkları, hangi görüşün hangi itikâdî mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının düşük düzeylerde seyrettiği görülmektedir. Katılımcıların itikâdî mezheplere dair en çok bildikleri görüşler şu şekilde sıralanmaktadır: Hâricîler'in en meşhur görüşlerinden biri olan "*Hz. Ali, Hakem tayinini kabul ettiği için küfre girmiştir*" görüşünü araştırmaya katılan din görevlilerinden 353'ü % 88 oranında doğru bilmiştir. İkinci olarak en fazla doğru bilinen görüş ise, İmamiyye Şia'sının ön plana çıkan "*İmamlar tıpkı Peygamberler gibi masumdurlar. Olağanüstü bazı haller gösterebilirler. Ancak onlar da sağıra (küçük) dediğimiz bazı küçük hatalar yapabilirler*" görüşü olmuştur. İmamiyye'ye ait bu görüş 336 katılımcı tarafından %83,8 oranında doğru bilinmiştir. Mu'tezile ekolüne ait "*Büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kâfirdir. Tövbe ederse âhirette mü'min muamelesi görür. Tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalır.*" görüşü ise üçüncü sırada en çok bilinen görüş olmuştur. Bu görüş din görevlilerinden 289 kişi tarafından %72,1 oranında doğru bilinmiştir. "*Vahiy bilgisi olmadan (peygamber gönderilmeden) dahi Allah'ı bilmek/bulmak aklen vaciptir.*" görüşü 276 kişi tarafından %68,8 oranında doğru bilinerek dördüncü sırada yer almıştır. Ehl-i Hadîs düşüncesine ait "*Her konuda mutlaka nass (ayet/hadis) ile amel edilmesi gerektiğini savunurlar*" görüşü katılımcılardan 241 kişi tarafından %60,1 oranında beşinci sırada bilinen görüş olmuştur. Son sırada ise, Eş'arî ekolüne ait olan "*Peygamber gönderilmeyen ve kendisine tebliğat yapılmayan kimsenin aklen Allah'ı bilmesi/bulması vâcip değildir.*" görüşü olmuştur. Bu görüş 234 kişi tarafından %58,4 oranında doğru bilinmiştir. Araştırmada sorulan görüşler içinde en az doğru tahmin edilen görüş ise Hâricîliğe ait "*İman ve İslâm sözcükleri aynı anlamda olup her Mü'min Müslim her Müslim de Mü'mindir*" görüşü olmuştur. Bu görüşü katılımcılardan 390 kişi tarafından %97,3'ü oranında yanlış cevaplanmış, katılımcılardan sadece 11 kişi doğru bilmiştir. Din görevlilerine itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili sorulan diğer sorular ise genelde orta düzeyin altında doğru bilinmiştir. Burada şu nokta son derece dikkat çekicidir. Mezhebin popüler olan görüşleri orta düzeyin üstünde bir doğrulukla bilinirken, mezhebe ait olan fakat popüler olmayan görüşler ise daha düşük doğruluk düzeylerinde bulunduğu görülmektedir. Bu durum din görevlilerinin itikâdî mezheplerle ilgili okul süreçlerinden sonra bilgilerinin temel kaynaklardan yararlanarak güncellemediklerini ve itikâdî mezheplerle ilgili yeterli kitabi bilgiye sahip olmadıklarını göstermektedir. Ortaya çıkan bu tablo din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşleri ilgili bilgi düzeylerinin beklenen seviyede olmadığına işaret etmektedir.

Araştırmamız neticesinde elde ettiğimiz sonucu teyit eden çalışmalar olduğu gibi araştırmamızın sonucuyla paralel olmayan neticeler elde eden başka çalışmalar da mevcuttur. Ancak araştırmamızın sonucuyla paralel olmayan sonuçlar elde eden bilimsel çalışmalar azınlıkta kalmaktadır. Mesela Çekin (1995)<sup>25</sup> tarafından yapılan araştırmada, örneklemin yaklaşık %77'sinin sahip olduğu dini bilgilerin mesleği açısından yeterli olduğunu ifade ederken; din görevlilerinin muhatap kitlesi olan

<sup>24</sup> "Diyanet İşleri Başkanlığı Temel Yeterlilikleri" (DİB yayınları, 2014), 15-24.

<sup>25</sup> Abdulkadir Çekin, *Din görevlisinden beklentiler ve din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri* (Elazığ, Erzurum, Malatya, Urfa örneği) (Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 86,110.

halk ise din görevlilerinin mesleki yeterliliklerini %60,4 ile “kısmen yeterli” olarak görmektedir. Yılın (1997)<sup>26</sup> tarafından yapılan araştırmada ise din görevlilerinin %59’u kendilerini yeterli görerek araştırmamızın sonuçlarıyla farklılık arz etmektedir.

Anacak Yıldız (2019)<sup>27</sup> tarafından yapılan din görevlileri ile benzer eğitim süreçlerinden geçerek cami yerine okul ortamında din hizmeti sunan din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri üzerinde yaptığı çalışmada inanç esasları ve itikâdî mezheplerin temel görüşleri ilgili olarak din görevlilerine yakın bir neticeye ulaşılmıştır. Latifoğlu (2015)<sup>28</sup> tarafından daha çok nitelikli, belli bir eğitim düzeyine sahip din görevlileri arasında sınavla seçilerek yurt dışına gönderilen din görevlileri üzerinde yapılan “*Almanya’daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Karşılaştıkları Problemler*” isimli çalışmada bizim bulgularımızı destekleyecek veriler elde edildiği görülmektedir. Yalnız (2015)<sup>29</sup> tarafında yapılan araştırma sonuçları da dolaylı olarak bizim ulaştığımız sonuçları destekler niteliktedir. Aynı şekilde Keyifli(1997),<sup>30</sup> Buyrukçu (1991),<sup>31</sup> Çanakcı (2006),<sup>32</sup> Dam (2002),<sup>33</sup> Ayas (1998)<sup>34</sup> tarafından yapılan araştırmalar da benzer sonuçlar bularak din görevlilerin mesleki yeterlilik konusunda yetersiz olduklarını ortaya koymuşlardır.

Tüm bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, alan araştırmalarının genelinde mesleki yeterlilik bakımından ve itikâdî mezheplerin temel görüşlerine ilişkin bilgi düzeyleri bakımından din görevlilerinin büyük oranda yetersiz oldukları sonucuna ulaşılması veya bazı araştırmalarda din görevlilerinin kendilerini yetersiz gördüklerinin tespit edilmesi, böyle bir gerçekliğin var olduğunu ispatlamaktadır.

Eğitim düzeyi bakımından din görevlilerinin bilgi düzeylerine bakıldığında, elde edilen veriler neticesinde şu sonuç apaçık bir biçimde ortaya çıkmaktadır: Eğitim düzeyi yükseldikçe, imam hatiplerin her alandaki mesleki yeterlilik düzeylerinin de yükseldiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde din görevlileri açısından üst seviye bir eğitim kabul edilebilecek olan medrese usulü eğitim alan din görevlilerinin bilgi seviyeleri, bu eğitimi kısmen alan veya hiç almayanlara göre daha yüksek çıkmaktadır. Buna paralel olarak eğitim düzeyi yükseldikçe itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile bilgi düzeyleri de yükselmektedir. Daha önce yapılmış çalışmaların ekseriyeti ortaya çıkardığımız bu sonucu destekler niteliktedir. Nitekim din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri ile ilgili yapılan alan araştırmaları bulduğumuz sonuçları teyit eden sonuçlara ulaşmışlardır. Bu araştırmalardan Kaya ve Küçük (2015)<sup>35</sup> tarafından yapılan araştırmada elde edilen sonuçlara göre, İlahiyat ön lisans ve ilahiyat fakültesi mezunu din görevlilerinin puan ortalamasının genel ortalamaya ve imam hatip lisesi mezunlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir. İmam hatip lisesi mezunu olan din görevlilerinin mesleki yeterlilik puan ortalaması ise genel ortalamanın altında kalmaktadır. Çorak’ın (2010)<sup>36</sup> yaptığı araştırmada, İHL mezunu din görevlilerinin mesleki açıdan kendilerini yeterli görme oranı % 13,1 iken, İlahiyat fakültesi mezunlarında bu oran % 25,3 olarak tespit edilmiştir.

<sup>26</sup> Yılın, *Din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri ve cemaatle olan ilişkileri*, 50.

<sup>27</sup> Mehmet Yıldız, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisine İlişkin Yeterlik Algıları* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), XXI, 217 y./105.

<sup>28</sup> Fatma Latifoğlu, *Almanya’daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Karşılaştıkları Problemler* (Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), IX, 109 y./34-36.

<sup>29</sup> Abdurrahman Yalnız, *Bir Yaygın Din Eğitimi Türü Olarak Vaazlardan Cemaatin Beklentileri (Bursa Örneği)* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), XII, 122 y./47-48.

<sup>30</sup> Şükrü Keyifli, *Urfâ ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi* (Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997), 96.

<sup>31</sup> Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Etme Gücü* (Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1991), 125.

<sup>32</sup> Ahmet Ali Çanakcı, *Balıkesir ve Merkez Köylerinde İmam-Hatiplerin Mesleki Yeterliliği ve Yaygın Din Eğitimindeki Rolü* (Selçuk Üniversitesi, Thesis, 2006) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), X, 188 y./150.

<sup>33</sup> Hasan Dam, *Yetişkinlerin din eğitimi* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2002) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), XI, 197 y./121.

<sup>34</sup> Osman Ayas, *Camilerde görev yapan imam-hatiplerin hizmet içi eğitim ihtiyaçları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), VI, 82 y./33.

<sup>35</sup> Mevlüt Kaya - Nurettin Küçük, “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri: Safranbolu’da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma”, *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (06 Şubat 2015), 11.

<sup>36</sup> Abdullah Harun Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engellenen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği* (Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), XIV, 111 y./86.

Yıldırım'ın(2006)<sup>37</sup> yaptığı alan araştırmasında da halkın çoğunluğunun (% 66) ilahiyat fakültesi mezunu imam-hatipleri mesleki yeterlilik açısından, imam-hatip lisesinden mezun olmuş din görevlilerinden daha yeterli gördüğü ifade edilmektedir. Keyifli (1997)<sup>38</sup> tarafından yapılan araştırmada ise, imam-hatip lisesi mezunu olan din görevlilerinin büyük çoğunluğu kendilerini mesleki açıdan "kısmen yeterli" olarak gördükleri, ancak eğitim durumlarının arttıkça mesleki yeterlilik düzeylerinin de arttığı görülmektedir. Topuz (2015)<sup>39</sup> tarafından yapılan "Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi" adlı çalışmada eğitim düzeylerine göre cami din görevlilerinin mesleki moral, mesleki başarı, mesleki duyarlık, onay, bağımlılık ve başkalarına güven gibi manevî danışmanlık yeterliklerinin tamamında eğitim düzeyi yüksek olanların yeterliliklerinin eğitim düzeyi düşük olanlara göre anlamlı bir biçimde yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Ayrıca müntesibi olunan amelî ve itikâdî mezhep değişkeni bakımında din görevlilerinin bilgi düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Ortaya çıkan bu sonucun, araştırmamız neticesinde elde ettiğimiz en ilginç ve en dikkat çekici olduğunu düşünüyoruz. Buna göre itikâdî mezhebi Eş'arî ve Amelî mezhebi Şafîî olanların itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi düzeylerinin, amelî mezhebi Hanefî ve itikâdî mezhebi ise Mâtürîdî olan katılımcılardan anlamlı biçimde daha yüksek olduğu görülmüştür. Nitekim Kaya (2017)<sup>40</sup> tarafından yapılan medrese kökenli imamlar ile ilahiyat fakültesi mezunu imamların din anlayışını karşılaştıran araştırma da elde ettiğimiz sonucu destekler niteliktedir.

Bu araştırmamız sonucunda din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşlerine ilişkin bilgi düzeylerinin görev süresi değişkenine göre anlamlı bir farklılık oluşturmadığını, hizmet süresinin itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi düzeyini çok az etkileyen bir değişken olduğunu tespit ettik. Bu doğrultuda hizmet süresi 15-25 yıl olana din görevlilerinin bilgi düzeyinin, diğer hizmet süresine sahip olan din görevlilerine göre anlamlı bir biçimde daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Aynı şekilde hizmet süresi 15 yılın altında olan ve 25 yılın üstünde olan din görevlilerinin araştırmaya konu olan mezheplerle ilgili bilgi düzeylerinin daha az olduğunu da ifade edebiliriz.

Din görevlilerinin temel yeterlikleri ile ilgili yeterlik düzeylerini ele alan araştırmalarda görev yapılan hizmet süresinin etkisi olsa bile çok belirgin bir şekilde yeterlilik düzeyleri üzerinde etkili olmadığı saptanmıştır. Örneğin, Kaya ve Küçük (2015)<sup>41</sup> tarafından yapılan araştırmada, görev süresine göre din görevlilerinin mesleki yeterlilik puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır. Ortaya çıkan bu sonuç bizim ulaştığımız sonuçla benzerlik göstermekte ve elde ettiğimiz verilerle bulduğumuz sonucu teyit etmektedir.

Din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşlerine ilişkin bilgi düzeylerinin görev türü değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği görülmüştür. Elde edilen veriler incelendiğinde, görev türü olarak vaiz kadrosunda görev yapan din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi düzeyleri Kur'an kursu öğreticisi imam hatip ve müezzin kayımlara göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Kılıç (2104)<sup>42</sup> tarafından kadın vaizler üzerinde yapılan araştırmada İslâm Mezhepleri Tarihi alanına giren konularda vaizlerin kendilerini çok yüksek oranda yeterli gördüğüne dair elde edilen sonuç ile bizim çalışmada elde ettiğimiz sonuçla uyumlu görünmektedir. Bu vaizlerin bilgi düzeylerinin yüksek çıkmasında, onların ilahiyat fakültesi mezunu olmaları, icazetli veya kısmen de olsa klasik medrese eğitimi almış olmaları, ilahiyat fakültesinden sonra Arapça eğitim verilen Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi mezunu olmaları, yüksek lisans veya doktora yaparak bilimsel araştırma ve çalışmalarla ilişkilerini devam ettirmeleri, vaaz, seminer, hizmet içi kurslar vb.

<sup>37</sup> Yıldırım, *İlahiyat fakültesi mezunlarının din görevlisi olarak atanmasının dinî hayat üzerindeki etkisinin sosyolojik analizi (Birecik ve köyleri örneği)*, 34.

<sup>38</sup> Keyifli, *Yaygın Din Eğitimi*, 107-108.

<sup>39</sup> İlhan Topuz, "Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (01 Aralık 2015), 44,45.

<sup>40</sup> Abdusamet Kaya, *Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi: Diyarbakır Örneği* (Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), X, 258 y./223.

<sup>41</sup> Kaya - Küçük, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri", 13.

<sup>42</sup> Ayşe Kılıç (İnan), *Vaizlerin Mesleki Faaliyetleri, Yeterlilikleri ve Sorunları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014), XVII, 298 y./171.

faaliyetlerde yer almaları ve en önemlisi bilgilerini sürekli güncellemeleri gibi sebeplerin etkili olduğu söylenebilir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Ankete 401 din görevlisi katılmıştır. Katılımcılardan 256'sı (%63,8) imam-hatip, 41'i (%10,2) Kur'an kursu öğreticisi, 41'i (%10,2) müezzin kayyım, 63'ü (%15,7) ise vaiz olarak görev yapmaktadır.

Elde ettiğimiz bulgulara göre din görevlilerinin Hâricîlik ile ilgili genel bilgi düzeylerinin ortalama seviyenin altında ( $1,62 \pm 0,99$ ); İmamiyye Şia'sı mezhebine ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının ise ( $3,2 \pm 1,44$ ) ortalama ile orta düzeyin üzerinde; Mu'tezile mezhebi ile ilgili bilgi düzeylerinin orta düzeyde ( $2,35 \pm 1,49$ ); Eş'arîlik mezhebine ait temel görüşlerin mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının da orta düzeyde ( $2,24 \pm 1,63$ ); Matürîdilik mezhebine ilişkin mezhebe ait görüşleri bilme durumlarının, çoğunluğun müntesibi olduğu itikâdî ekol olmasına rağmen orta düzeyde ( $2,26 \pm 1,27$ ); Ehl-i Hadîs mezhebine ait görüşlerin bu mezhebe ait olduğunu bilme durumlarının ise düşük düzeyde ( $1,9 \pm 1,39$ ) olduğu tespit edilmiştir.

Din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşleri ile ilgili bilgi düzeyleri farklı değişkenler açısından değerlendirilmiştir. Eğitim düzeyi, görevi türü, müntesibi olunan amelî ve itikâdî mezhep, klasik usulde medrese eğitimi alıp almadığı gibi değişkenler açısından din görevlileri arasında anlamlı farklılık olduğu, ancak meslekteki kıdem değişkeni bakımından anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir.

Ortaya çıkan verileri toplu olarak değerlendirdiğimizde, din görevlilerinin itikâdî mezheplerin temel görüşleriyle ilgili yeterli bilgi düzeyine sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu sonuç, toplumun her kesimine dini noktada rehberlik eden ve birçok bilimsel araştırmada tespit edildiği üzere halkın din anlayışının oluşmasında çok ciddi etkisi olan din görevlilerinin itikâdî konularla ilgili kitabi bilgilerinin istenen seviyeye çıkarılması için bazı çalışmalar yapılması gerektiğine işaret etmektedir.

Araştırmada elde edilen bu bulgu ve sonuçlar doğrultusunda itikâdî mezheplerin temel görüşlerine ilişkin bilgi eksikliğini gidermek için; din görevlileri arasında itikâdî meseleleri konuşup müzâkere edecekleri ilim halkaları oluşturmak, Diyanet İşleri Başkanlığının merkez ve taşradaki din görevlilerini lisans ve lisansüstü eğitime teşvik etmek ve eğitim seviyelerini yükseltmek isteyen personele bir takım kolaylıklar sağlamak, Başkanlık düzeyinde üniversitelerle yapılacak protokollerle veya her il müftülüğünün kendi ilinde bulunan İslami ilimler ve ilahiyat fakülteleri ile iş birliği yaparak düzenli aralıklarla din görevlilerine seminer, panel ve konferanslarla itikâdî konulardaki bilgilerini geliştirmek, itikâdî mezheplerin temel görüşleri ve inanç esasları ile ilgili kitaplara din görevlilerin ve halkın daha rahat ulaşması için çalışmalar yapmak, din görevlilerinin Arapça asli kaynaklara ulaşmasını sağlayacak dil eğitimi konusunda onları teşvik etmek vb. öneriler yapılabilir.

Yine bu konuda makale, yüksek lisans ve doktora seviyesinde çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için farklı meslek gruplarına mensup kişilerin itikâdî mezheplerle ilgili bilgi düzeylerini ölçmek, din görevlileri, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenleri, cami cemaati, ilahiyat fakültesi öğrencileri, üniversite öğrencileri, imam hatip lisesi öğrencileri gibi farklı kesimler üzerinde bu tür çalışmalar yapmak, aynı gruplar üzerinde başka araştırmacıların kullanabileceği bilgi düzeyi ölçeği, itikâdî mezhepler tutum ölçeği gibi geniş kapsamlı ölçek geliştirme çalışmaları yapmak, ayrıca Türkiye'de halen varlıklarını devam ettiren, dini akım, tarikat ve cemaatlerin itikâdî konulardaki görüşleri ile ilgili saha araştırmaları yapmak gibi bilimsel çalışmalar yapılması önerilmektedir.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee</i>

	<i>and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> MEA (%50), MK (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> MEA (%50), MK (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> MEA (%50), MK (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> MEA (%50), MK (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> MEA (%50), MK (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   The authors have no conflict of interest to declare
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Muhammed Emin Altın – Mehmet Kubat



## Kaynakça | References

- Ayas, Osman. *Camilerde görev yapan imam-hatiplerin hizmet içi eğitim ihtiyaçları*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla yüzleşme*. İstanbul: Kuramer, İkinci basım., 2017.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Etme Gücü*. Atatürk Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1991.
- Bursalıoğlu, Ziya. *Eğitim Yöneticisinin Yeterlikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1981.
- Büyükoztürk, Şener vd. *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 20. Basım, 2016.
- Çanakcı, Ahmet Ali. *Balıkesir ve Merkez Köylerinde İmam-Hatiplerin Mesleki Yeterliliği ve Yaygın Din Eğitimindeki Rolü*. Selçuk Üniversitesi, Thesis, 2006. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Çekin, Abdulkadir. *Din görevlisinden beklentiler ve din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri (Elazığ, Erzurum, Malatya, Urfa örneği)*. Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Çorak, Abdullah Harun. *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engellleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*. Marmara Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Dam, Hasan. *Yetişkinlerin din eğitimi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Thesis, 2002. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- George, D. - Mallery, M. *SPSS For Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference 10.0 Update*. Allyn and Bacon, 3. Basım, 2001.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel, 31. Basım, 2017.
- Kaya, Abdusamet. *Medrese Kökenli İmamlar ile İlahiyat Fakültesi Mezunu İmamların Din Anlayışlarının Karşılaştırmalı Analizi: Diyarbakır Örneği*. Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri: Safranbolu'da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma". *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (06 Şubat 2015), 1-18. <https://doi.org/10.14230/joiss85>
- Keyifli, Şükrü. *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi*. Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1997.
- Kılıç (İnan), Ayşe. *Vaizelerin Mesleki Faaliyetleri, Yeterlikleri ve Sorunları*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2014.
- Latifoğlu, Fatma. *Almanya'daki Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Karşılaştıkları Problemler*. Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Leech, N.L vd. *SPSS For Intermediate Statistics: Use and Interpretation*. Taylor & Francis, 2. Basım, 2005
- Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. İstanbul: Endülüs yayınları, 3. Basım, 2016.
- Öcal, Mustafa. "Din Bilimleri Araştırmalarında Anketli Çalışmaların Önemi". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri (Sempozyum)*, 165-172.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 8. Basım, 2012.
- "Diyanet İşleri Başkanlığı Temel Yeterlikleri". DİB yayınları, 2014. <https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/Diyamet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>
- Topuz, İlhan. "Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (01 Aralık 2015), 27-56.

- W. Creswell, John. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.
- Yalnız, Abdurrahman. *Bir Yaygın Din Eğitimi Türü Olarak Vaazlardan Cemaatin Beklentileri (Bursa Örneği)*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yıldırım, Yusuf. *İlahiyat fakültesi mezunlarının din görevlisi olarak atanmasının dinî hayat üzerindeki etkisinin sosyolojik analizi (Birecik ve köyleri örneği)*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yıldız, Mehmet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Alan Bilgisine İlişkin Yeterlik Algıları*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Yılın, Mehmet. *Din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri ve cemaatle olan ilişkileri*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- DİB, “Diyanet İşleri Başkanlığı Temel Yeterlilikleri”. DİB yayınları, 2014. <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/Diyanet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlilikleri.pdf>
- DİB; *Diyanet İşleri Başkanlığı İdare Faaliyet Raporu*. Faaliyet Raporu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021. Diyanet İşleri Başkanlığı.