e-ISSN: 2619-9114
Haziran/June 2024
Cilt/Volume: 8 Sayı/Issue: 1

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

BATMAN ACADEMY JOURNAL

Batman University Journal of Islamic Sciences

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi

BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

Yayın Sahibi / Publication Owner

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/On Behalf of Batman University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul (Dekan V.) TR

Baş Editör / Editor In Chief

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi) TR

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN (Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Selman DEMİRBOĞA (Batman Üniversitesi) TR

Sekreter / Secretary

Arş. Gör. Burhan AĞAR

Mizanpaj / Layout

Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN (Batman Üniversitesi) TR

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Emrah IŞIK (Batman Üniversitesi) TR

Arapça: Dr. Öğr. Üyesi Ömer YILDIZ (Batman Üniversitesi) TR

Farsça: Dr. Öğr. Üyesi Veysel BAŞÇI (Batman Üniversitesi) TR

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Abdulbasıt SALTEKİN İslam Hukuku, (Batman Üniversitesi) TR

Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ Tefsir, (Batman Üniversitesi) TR

Doç. Dr. Sedat BARAN İslam Felsefesi, (Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Ömer YILDIZ Arap Dili ve Belagatı, (Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARA Türk Dili ve Edebiyatı, (Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Abdulvahap ERİN Tasavvuf, (Batman Üniversitesi) TR

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TURAN Hadis, (Batman Üniversitesi) TR

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul, (İstanbul Üniversitesi) TR
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul, (İstanbul Üniversitesi) TR
Prof. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ Bursa, (Bursa Uludağ Üniversitesi) TR
Prof. Dr. Ali KAYA Bursa, (Uludağ Üniversitesi) TR
Prof. Dr. Metin Bozan Diyarbakır, (Dicle Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Ümit GÜLER Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Fuat İSTEMİ Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Abdulbasıt SALTEKİN Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Ekrem UYSAL Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Şükrü AYDIN Batman, (Batman Üniversitesi)TR
Doç. Dr. Abdulvasıf ERASLAN Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Doç. Dr. Cüneyt MARAL Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN Batman, (Batman Üniversitesi) TR
Dr. Öğr. Üyesi Selman DEMİRBOĞA Batman, (Batman Üniversitesi) TR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ghanim Qaddouri HAMAD
Kurum: Tikrit Üniversitesi, Irak
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ
Kurum: Marmara Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA
Kurum: Qatar University, Doha, Qatar.
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Almoataz B. AL-SAİD
Kurum: Kahire Üniversitesi, MISIR
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
Kurum: İstanbul Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mujahid Mustafa BAHJAT
Kurum: Gaziantep Üniversitesi, TR
Prof. Dr. İbrahim İbrahim Abdou ELWAN
Kurum: Qatar University, Doha, Katar
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ
Kurum: Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Kurum: Gaziantep Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Kurum: Sakarya Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ
Kurum: İstanbul Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mustafa Nuri TÜRKMEN
Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Rahim ACAR
Kurum: Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Kemal POLAT
Kurum: Anadolu Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER
Kurum: Akdeniz Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Fazlı POLAT
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Ömer KARA
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
Kurum: Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI
Kurum: Marmara Üniversitesi, TR
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ
Kurum: Faculty of Divinity, İngiltere
Prof. Dr. Hasan YILMAZ
Kurum: Atatürk Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN
Kurum: İnönü Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK
Kurum: Fırat Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Yunus KAPLAN
Kurum: Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Ümit GÜLER
Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Bedri ASLAN
Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN
Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEŞİL
Kurum: Sakarya Üniversitesi, TR
Doç. Dr. Davut OKÇU
Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN
Kurum: Hakkari Üniversitesi, TR
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ
Kurum: Batman Üniversitesi, TR
Dr. Öğr. Üyesi İsmail DANIŞ
Kurum: El-Mustafa Üniversitesi, İRAN
Dr. Öğr. Üyesi Nezahat BAŞÇI,TR
Kurum: Mardin Artuklu Üniversitesi, TR

İçindekiler / Contents

I-V	***Ön Sayfalar*** *Front Pages*

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

01-16	***Mehmet Tahir PEKİM*** **İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tefsirinde Arş ve Mahiyeti** *Arsh And Its Essence In Ta'vilat Al Qur'an Tafsir Of Imam Mâturîdî*
17-33	***Esat TAŞ & Mehmet Yusuf HAKLI*** **Kurtubî Tefsiri Bağlamında Hz. İsa'nın (A.S) Mucizeleri** *The Miracles Of Prophet (Pbuh) In Qurtubi's Tafsir*
34-45	***Muhammed Sadık SUBAŞI*** **Kur'ân'ın Bâtını (İçsel) ve Zahirî (Dışsal) Şifası** *The Internal (Inner) and External (Outer) Healing of the Quran*
46-59	***Şuheda Habibe ÖNAL & Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU*** **Kuddûsî Divanında Mehdîlik** *Mahdism In The Kuddûsî Divan*
60-80	***Mehmet TURAN & Veysel AKKAYA*** **Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Medâr-ı Sâlikân Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri** *Some Sufi Views of Süleyman Shaykhî of Köstendilli in his work Medâr-ı Sâlikân*
81-93	***Beyza Nur KORKMAZ & Abdullah HACIBEKİROĞLU*** **Necip Kilani'nin Edebî Üslubu: Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun Eseri Bağlamında** *Style In Literary Texts In The Example of Najeeb Al-Kilani's Novel Haratü'l-Yehud Demün Li Fatıri Sahyun*
94-108	***Mehmet Emin KALGI*** **Dezavantajlı Bölgelerde Yılmazlığın Yordayıcıları: Temel Psikolojik İhtiyaçlar ve Stresle Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)** *Predictors Of Resilience in Disadvantaged Areas: Basic Psychological Needs and Coping with Stress (The Case of Imam Hatip High School Students)*
109-140	***Kadir ZEKİ & Halil İbrahim TURHAN*** **İbn Kudâme'nin El-Muğnî Adlı Eserinin İbadetler Bölümünde En Az Bir Münekkit Tarafından Uydurma Olduğu Belirtilen Rivayetlerin Değerlendirilmesi** *Evaluation of the Narrations Stated to be Fabricated By at Least One Crıtıc in the Section of Worship in ibn Qudama's Work al-Mughni*

DERLEME / COMPILATION

141-155	***Abdulkadir KARAKUŞ*** **İlahiyat Alanında Hazırlanan Tübitak Projelerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi** *Thematic Classification and Evaluation of Tubitak Projects Prepared in the Field of Theology*

Dizinlenme Bilgileri / Abstractıng And Indexıng Servıce

EBSCO	***Indexing Start: 2022***
Asos İndex	***Indexing Start: 2019***
İdealonline	***Indexing Start: 2016***

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTU'L-KUR'ÂN TEFSİRİNDE ARŞ VE MAHİYETİ

Arsh And Its Essence In Ta'vilat Al Qur'an Tafsir Of Imam Mâturîdî

Mehmet Tahir PEKİM

Dr., Batman İl Müftü Yardımcısı (Diyanet İşleri Başkanlığı) (Tefsir)
zilanlitahirpekim@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0136--0772

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Pekim, Mehmet Tahir. "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tefsirinde Arş ve Mahiyeti". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 01-16.
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1481527.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 10.05.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 13.06.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 01-16

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Hz. Peygambere gelen vahiy yoluyla algı ve zihin dünyamıza aktarılan arş ve Allah'ın ona istivâ etmesi etrafında, ilk günden beri istifhamlar olagelmiştir. Bazı çekincelerden ötürü bu nassları te'vil etmeyen selef âlimlerinin aksine halef âlimleri bu sıkıntıları bertaraf etmek için bu nassları uygun şekilde te'vil ederek yakın bir tarihe kadar bu meseleleri problem olmaktan çıkarmışlardır. Ancak son yüzyılda ortaya çıkan yeni selefî akımlar tarafından bu konular, tekrar gündeme taşınmıştır. Kur'ân'da otuz üç yerde geçen ع ر ش kökü ve türevlerine dair Mâtürîdî tefsirinde yapılan bu araştırmada Mâtürîdî'nin genellikle arş kelimesini selefin anladığı şekliyle fiziki bir arş değil, Allah'ın hükümranlığının sembolü olarak ifade edildiğini söyleyerek kendinden önce yapılmış ve kendisinin de eklemede bulunduğu birçok te'vile yer vermiştir. O'na göre burada te'vil yaparken göz önünde bulundurulması gereken temel esas Allah'ın yaratılmışlara benzememesidir. Ayrıca İmam Mâtürîdî'ye göre arş ve arşa istivâ ile ilgili tefsir kabilinden bize ulaşan bir rivayet bulunmadığından Allah'ın bundan kesin maksadını bilmemiz mümkün değildir. Çalışmada Mâtürîdî'nin, meleklerin hamd ve tesbih ederek etrafını kuşattığı ve kıyamet gününde meleklerin taşıdığı arşa dair yaptığı yorumlara da değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: İmam Mâtürîdî, Te'vîlâtu'l-Kur'ân, Te'vil, Arş, İstivâ.

Abstract: There has always been questions from the very first day about perception through revelation; and the arsh conveyed to our mental world and Allah's elevation to arsh. Due to some reservations, the former scholars did not interpret these nasses; on the contrary, latter scholars interpreted them to eliminate these problems, so they solved all problems a short time ago. However, salafî currents having appeared in previous century have carried these issues to its agenda. This study was carried out in tafsir of Mâturîdî about arsh and its derivatives mentioned in thirty-three places in Qur'an; anssd Mâturîdî generally said that the word arsh was not arsh in physical sense as former companions understood, but that it was the symbol of Allah's domination; and he himself gave place many commentaries to which he also made some additions. According to him, the fundamental of commentary is that Allah does not resemble the created ones. Since no narration reached us in the form of tafsir related to Arsh and elevation to arsh, it is impossible for us to know the certain purpose of Allah in this. Mâturîdî commented on arsh, which angels surrounded and carried on the day of judgement, as thrones and seats, where Allah's saint servants will sit; and Allah will treat them.

Keywords: Imam Mâturîdî, Ta'vîlât al Qur'an, Commentary, Arsh, Elevation.

Giriş

A-r-ş (ع ر ش) kökü farklı formlarda Kur'ân'ın birçok yerinde geçmektedir.[1] Fiil sigası ile geçtiği iki yerde (يعرشون) formunda muzârî fiili olarak gelmiştir.[2] İsim olarak farklı formlarda (العرش/عرش/عروش/ معروش) otuz yerde geçmiştir.[3] Bunlardan 9 yerde arş kelimesi, Allah dışındaki varlıklar için kullanılmıştır. Allah dışındaki varlıklar için kullanılan yerlerin birinde[4] Hz. Yusuf'un anne babasını oturttuğu taht, dört yerde[5] Sebe' melikesinin tahtı, üç yerde[6] çatılarının duvarları üzerine devrilmiş virane harabeyi resmetmek, bir âyette[7] ise bahçelerde meyve için yapılan çardaklara sıfat olarak kullanılmıştır. Arş kelimesi, yirmi bir yerde doğrudan ve dolaylı olarak Allah ile ilgili kullanılmıştır. Allah için kullanılan yerlerin yedisinde Allah'ın arşa istivâ etmesi için (استوى على العرش) şeklinde kullanılmıştır.[8] İki yerde[9] meleklerin taşıdığı bir varlık olarak Allah'ın arşı konu edinirken bir yerde[10] ise meleklerin Allah'ı övgü ile tesbih ederek etrafını kuşatıp sarmaladığı bir arştan söz edilmiştir. Altı yerde ise "Arşın Rabbi" anlamında (رب العرش) tamlamasıyla geçmektedir. Bu yerlerin üçünde[11] arş kelimesi (العظيم), bir yerde[12] ise (الكريم) sıfatı ile tavsif edilmiştir. Dört yerde[13] de "Arşın sahibi" anlamında (ذوالعرش) şeklinde kullanılmıştır. Bu yerlerden birinde arş, (المجيد) sıfatı ile gelmiştir.[14] Son olarak da bir yerde[15] de Allah'ın arşının suyun üzerinde olduğu vurgulanmıştır.[16]

Arapça a-r-ş (عرش) kök harflerinden isim olarak kullanılan arş kelimesi yükseklik anlamından yola çıkarak birçok yan anlamda kullanılmıştır.[17] Arap dili sözlüklerini taradığımızda farklı türevleriyle arş kelimesi; taht, ev, evin çatısı, kuş yuvası, bir mekânda ikamet etmek, hükümranlık ve saltanat tahtı, yıldız ismi, gölgelik, kuyunun üst ağzına odundan yapılmış üst çatı gibi anlamlarda kullanılmıştır.[18] Odun tutuşturulduğunda yükselen ateş ve duman bağlantısından (عُرش الوقود) *odun tutuştu* denilirken, aynı anlamdan çatı türünden yapılan birçok nesneye arş'ın türevleri kullanılmıştır. Mesela; meyvelerin yerden yüksekte temiz yetişmesi için meyve dallarının üzerine yerleştirildiği çardak için (عرَش عرَّش الكرم) ifadesi kullanılırken, evin çatısını kurmak için de (عرَّش البيت) şeklinde *evin damını çattı* denilmiştir. Aynı anlamdan yola çıkarak عرش بالمكان denilerek ikamet etmek anlamında kullanılmıştır. Yükseklik ve çatı anlamlarından ötürü güneşten korunmak için yapılan gölgeliğe (العريش) yolculukta devenin sırtına konulan gölgeliğe (Hevdec) de (العريشة)

[1] Arş kelimesinin Kur'ân'daki kullanımları için bk. Râgıb İsfihânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 493-494.
[2] A'raf, 7/137; Nahl 16/68.
[3] Bakara, 2/259; En'âm, 6/141; A'raf, 7/137; Tevbe, 9/129; Yûnus, 10/3; Hûd, 11/7; Yûsuf, 12/100; Ra'd, 13/2; İsra, 17/42; Kehf, 18/42; Taha, 20/5; Enbiyâ, 21/22; Hac, 22/45; Mü'minûn, 23/22,116; Furkân, 25/59; Neml, 27/23-26-38-41-42; Secde, 32/4; Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7,15; Zuhuf, 43/82; Hadîd, 57/4; Hakka, 69/17; Tekvîr, 81/20; Burûc, 85/15.
[4] Yûsuf, 12/100.
[5] Neml, 27/23,38,41,42.
[6] Bakara, 2/259; Kehf, 18/42; Hac, 22/15.
[7] En'âm, 6/141.
[8] A'raf, 7/54; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Taha, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.
[9] Mü'min, 40/7; Hakka, 69/17.
[10] Zümer, 39/75.
[11] Tevbe, 9/129; Mü'minûn, 23/86; Neml, 27/26.
[12] Mü'minûn, 23/116.
[13] İsra, 17/42; Mü'min, 40/15; Tekvîr, 81/20; Burûc, 85/15.
[14] Burûc, 85/15.
[15] Hûd, 11/7.
[16] Arş kelimesinin Kur'ân'da geçtiği yerler için bk. Harun Kocabay, *Kur'ân'da Arş Kavramı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 134-142.
[17] Arşın sözlük anlamları için bk. Muhammed İbn Manzûr el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 4/401-404.
[18] Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğe* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2009), 387-388.

denilmiştir.[19] Su kuyusunun altını insan boyu miktarınca taşla ördükten sonra yukarı kısmını tahta ile örmek için de (عرَّش البئر) ifadesi kullanılmıştır.[20] Yukarıda verilen örneklerden yola çıkarak genel olarak aşağıda olana nispeten yukarıda olan şeyler arş ile ifade edildiği görülmektedir. Nitekim yere nispeten semaya, atın koştuğunda rüzgârda havalanırken yükselen yelesine, ayağın alt kısmına göre üst kısmına ve genellikle yüksekte olan kuş yuvasına arş denilmiştir. Bazı kullanımlarda yükseklik anlamı güçlü iken bazılarında bu anlam zayıf olabilmektedir. Arş kelimesinin en bariz anlamı ise, koltuk ve taht anlamıdır. Kur'ân'da Yusuf ve Belkıs tahtı bu anlamda kullanılmıştır. Saltanat tahtı fiziksel anlamı yanında mecâzî olarak sultanın hükümranlığını sembolize etmektedir. Örneğin *sultan, devlet yönetimini eline aldı* anlamında (قعد الملك على العرش) denildiği gibi saltanatı yok olduğunda (ثل عرشه) *saltanatı yıkıldı* denilmektedir.[21]

Bu makalede İmam Mâtürîdî'ye ait *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*[22] tefsirinde, arş kavramının mahiyeti araştırma konusu yapılmıştır. Arş kavramı tarih boyunca mahiyeti merak edilmiş ve tartışılmış bir konudur. Son iki yüzyıldır ortaya çıkan ve günümüzde de farklı isimler altında varlık gösteren yeni selefî akımların etkisiyle mahiyeti yeniden tartışılan konular arasında yer almaktadır. Allah'ın arşa istivâ etmesi ile ilgili eski ve yeni birçok çalışma yapılmıştır.[23] Ancak bu araştırmada Allah'ın arşa istiva etmesinden ziyade *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* tefsirinde arşın mahiyeti ele alınacaktır. Atıflarda belirtildiği üzere arş ile ilgili birçok çalışma[24] olsa da tüm araştırmalarımıza rağmen İmam Mâtürîdî'nin sadece tefsiri bağlamında arş üzerine içerik ve kapsam itibariyle böyle bir çalışmaya rastlanmamıştır.[25] Diğer bir ifade ile Mâtürîdî üzerine yapılan çalışmalarda arşa istiva ve arşın mahiyeti konusu müstakil olarak değerlendirilmemiştir.

[19] İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l- Vasîd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, Tarihsiz), 2/599.

[20] Corci Şahin Atiyye, *el-Mu'temed* (Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011), 433.

[21] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/402.

[22] Burada belirtilmesi gereken bir husus, bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin tefsir çalışmasının ismi başlık ve makale metninde"*Te'vîlâtu'l-Kur'ân*" olmasına rağmen dipnotlarda "*Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*" şeklinde olmasının nedeni araştırmada esas alınan Arapça nüshanın isminin bu şekilde olmasından kaynaklanmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin tefsir çalışması daha çok *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* adıyla bilinemsinden ötürü ana metinde bu isim kullanılmış olup dipnotta ise kaynağa sadık kalınmıştır.

[23] Arş ile ilgili yazılmış klasik ve modern bazı kitaplar: Muhammed b. Osman İbn Ebî Şeybe, *Muhammed b. Osman b. Ebi Şeybe ve Kitabuhu el-Arş,* thk. Muhammed b Halîfe et-Temimî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1998).; Takyeddin Ahmed İbn Teymiyye, *Arşu'r-Rahmân vemâ verede fihi mine'l-Âyât ve'l-Ehâdîs* (Riyad: Melik Fehd Devlet Yayınları, Rakam:12, 1999).; Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Kitâbu'l-Arş,* thk. Muhammed b Halîfe et-Temimî (Riyâd: Edvâu's-Selef, 1999).; Muhammed Nâsıruddîn Elbânî, *Kitâbu'l-Arş*, thk. Şâdî b. Muhammed Al-i Numân (Yemen: Merkezu'n-Nu'man li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2010).; Hanifi Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberi Sıfatlar (Arş-Kürsî ve İstivâ)* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

[24] Harun Kocabay'ın 2020 yılında Arş Kavramı üzerine yaptığı yüksek lisans tezi çalışmasında 18 tane modern çalışmanın ismini zikretmektedir. Bk. Kocabay, *Kur'ân'da Arş Kavramı*, 6-8.

[25] İmam Mâtürîdî'nin arş kavramı ile ilgili kelamî görüşleri için bk. Ebu Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Fethullah Halîf (İskenderiye- Mısır: Daru'l-Câmi'at el-Misriyye, Tarihsiz), 67-74.

1. İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tefsiri

İmam Mâtürîdî'nin tefsiri, fikirleri ve eserleri üzerine günümüze kadar birçok tez[26], makale ve sempozyum[27] çalışması yapılmıştır.

Tefsir müdevvenatımızın en erken bize ulaşan kapsamlı ve hacimli eserleri, Taberî ve Mâtürîdî tefsirleridir. Genel itibariyle rivâyet tefsiri kategorisinde değerlendirilen *Taberî tefsiri*, hicri 3. yüzyıla kadar gelen binlerce tefsir rivâyetini barındırırken, *Te'vîlâtu'l-Ku'rân* ise Taberî'nin çağdaşı olan İmam Mâtürîdî'nin dirâyete dair birçok yoruma yer verdiği bir tefsirdir. Diğer bir ifade ile rivâyet tefsirinin pîri Taberî ise, dirâyet tefsirinin pîri de Mâtürîdî'dir.[28] İmam Mâtürîdî'nin tam olarak ne zaman doğduğu bilinmemesine rağmen hicri 333 senesinde Semerkant'ın bir mahallesi ve doğduğu yer olan Mâtürîd'te vefat ettiği bilinmektedir. Maveraünnehir bölgesinin önemli âlimlerinden olan Mâtürîdî, Abbasilerin İslam coğrafyasına olan hâkimiyeti çok zayıfladığı bir zamanda müstakil beyliklerden olan Sâmânoğulları'nın Maveraünnehir 'de hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Kendisi için Arap ve Farisî nesepler söylenmiş olsa da yaşadığı coğrafyanın çoğunluğunun Türk olduğu göz önüne alındığında Türk asıllı olması kuvvetle muhtemeldir. Eserlerinde kullandığı Arapça ifadeleri nedeniyle Arap olmadığı değerlendirilmektedir. Maveraünnehir bölgesinde yer alan ilim mahfillerinde daha çok Farsça'nın kullanılması nedeniyle de Fars olduğu bazı eserlerde yer almaktadır.[29]

Üçüncü veya dördüncü kuşak Hanefî âlimlerinden kabul edilen Mâtürîdî, eğitim ve hac için Semerkant'ın dışına çıktığı bilinmemektedir. Resmi bir görev alıp almadığı ile ilgili kaynaklarda detaylı bir bilgiye rastlanmamakla birlikte dönemin hükümdarlarıyla arasının iyi olmadığı bilinmektedir. Ehl-i sünnet ekolünün diğer kurucusu kabul edilen İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) çağdaşı olmasına rağmen hilafet merkezi Bağdat'a uzak bir yerde yaşamış olması, kendisinden sonra kurulan Nizâmiye medreselerinde Eş'ariliğin ve Eş'ari âlimlerin baskın olması, eserlerinde kullandığı dilin ağır ve girift olması gibi sebeplerden ötürü İmam Mâtürîdî'nin gerek mezhepler tarihi eserlerinde gerekse bibliyografik kaynaklarda ihmal edildiği kabul edilmektedir.[30] Mâtürîdî üzerine büyük emek vermiş merhum Bekir TOPALOĞLU'na göre Mâtürîdî'nin yeteri kadar değerlendirilmemesinin asıl nedeni, diğer

[26] İmam Mâtürîdî ile ilgili yapılan bazı akademik çalışmalar şunlardır: Musa Koşar, *İmam Mâtürîdî'de Esma-i Hüsna* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992).; Hacı İsmail Doğan, *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).;Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi* (Basılmamış Doktora Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).; Adem Görmüş, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân'da Fısk Kavramı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).; Mustafa Yumuk, *"Fitne" Geçtiği Âyetlerin İncelenmesi Te'vîlâtu'l-Kur'ân Bağlamında* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).; Melis Kutman Uulu, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).; Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Basılmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018). Aitmyrza Satybaldiyev, *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'nında Kıraat* (Basılmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).; Asiye Yolcu, *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'nında fıkhî Görüşleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).; Elif Erdoğan, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'da Gaybî Konulara Yaklaşımı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

[27] İmam Mâtürîdî ile ilgili yapılan bazı sempozyumlar şunlardır: Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Marmara Üniversitesi/İslami Araştırmalar Vakfı (İsam), (İstanbul, 22-24 Mayıs 2009); Uluslararası İmam Mâtürîdî Sempozyumu, Eskişehir Orhangazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, (Eskişehir, 28-30 Nisan 2014); Uluslararası Mâtürîdîlik Sempozyumu, Ahmet Yesevi Üniversitesi, (04-06 Mayıs 2015); Uluslararası İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Literatürü Sempozyumu, Selçuk Üniversitesi, (Konya- Beyşehir, 14-25 Eylül 2018); Uluslararası İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân Sempozyumu, İstanbul Ümraniye Belediyesi, (İstanbul, 02-03 Kasım 2018)

[28] Bekir Topaloğlu, "Te'vîlâtu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/32.

[29] Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/157.

[30] Özen, "Mâtürîdî", 28/157.

sebeplerle birlikte akla çok önem vermesinden ötürü Muhaddisler ve Fakihler tarafından görüşlerinin Mu'tezile mezhebine yakın bulunmuş olmasıdır.[31] Uzun zaman ihmal edilmiş olsa da Ebu'l-Muîn Nesefi (ö. 508/1115) başta olmak üzere bir kısım Maveraünnehir Hanefi âlimlerinin çabaları sayesinde İmam Mâtürîdî ve eserleri kaybolmaktan kurtulmuş, bir mezhep olarak *Maturidiyye* temellendirilmiştir.[32] İmam Mâtürîdî'nin ihmal edildiği önemli bir husus da Mâtürîdî'nin tefsirciliği ve *Te'vîlâtu'l-Ku'rân* adlı eseridir. Fahrettin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Heyyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) gibi bazı müfessirler tarafından kendisine atıfta bulunmuş olsa da çoğunluk tarafından görmezden gelinmiştir.[33] Bu ihmal, müfessirlere dair yazılan tabâkat eserlerinde de görülmektedir. Bu alanda önemli eserler yazan İmam Suyûtî (ö. 911/1505) ve Muhammed Hüseyin Zehebî (1915-1977) İmam Mâtürîdî ve tefsirinden hiç söz etmemişlerdir.[34] Bu durum yakın döneme kadar devam etmiştir. Ancak son dönemlerde ülkemizde ve bazı İslam ülkelerinde kendisi ve eserleri üzerine birçok ilmî ve akademik çalışma yapılmış ve yapılmaktadır.[35]

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtu'l-Ku'rân* adlı tefsiri, kendi kaleminden değil öğrencilerinin takrirlerinden meydana gelmiş bir eserdir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimlerin tefsiri üzerinde yaptığı çalışmalarından da görüleceği üzere eserin kendisine aidiyeti hususunda bir şüphe bulunmamaktadır. Kitabın adı yazma nüshalarında ve bazı kaynaklarda *Te'vilât Ehli's-Sünne* şeklinde yazılmış olsa da *Ehl-i Sünnet* kavramının Mâtürîdî'nin kitaplarında geçmemesi ve bu kavramın henüz o zaman kullanımda olmaması nedeniyle bu ismin sonradan verildiğini göstermektedir. Otuzun üzerinde yazma nüshası bulunan *Te'vîlâtu'l-Ku'rân* 1970'lerden sonra farklı ülkelerde kısmî ve tümü basılmıştır.[36] Ülkemizde merhum Bekir Topaloğlu hocanın başında olduğu bir ilmi heyet tarafından 2005-2011 yılları arasında 18 cilt olarak tahkik edilerek Arapça basılmıştır.[37] *Te'vîlâtu'l-Ku'rân* tefsirinin Türkçe tercümesi, bir kısmı Bekir Topaloğlu, kalanı Yusuf Şevki Yavuz editörlüğünde bir tercüme heyeti tarafından tamamlanarak 2020 yılında Ümraniye Belediyesince 16 cilt şeklinde basılmıştır.[38]

2. Tarih Boyunca Arş Kavramının Anlaşılması

Müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirilen kavramlardan bir tanesi arş kavramıdır. Kur'ân'da otuz iki yerde geçen bu kavram, Hz. Peygamber Efendimiz ve sahabe döneminde mahiyeti tartışılan bir kavram olmamasına karşın daha sonraki dönemlerde âlimler ve mezhepler tarafından tartışılan bir konu olmuştur. İslam âlimlerinin arş kavramı üzerine bu kadar durmalarının nedeni, arş kelimesinin Kur'an da Allah'a nispet edilmesi ve gaybî bir konu olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifade ile arşa dair âyetler, müteşâbihlerden kabul edilmesinden dolayı anlaşılması zor bir konu olmuştur. Nitekim Kur'anda yer alan âyetler, muhkem ve müteşâbih olarak iki kısma ayrılmaktadır. Muhkem

[31] Özen, "Mâtürîdî", 28/158.

[32] Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu'l-Muin en-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/570.

[33] Topaloğlu, "Te'vîlâtu'l-Kur'ân", 41/33.

[34] İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri," *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2/7 (Mayıs 2010), 69.

[35] Talip Özdeş, *İmam Mâtürîdî'nin (Te'vîlâtu ehli's-Sünne) Adlı Eserinin Tefsir ve Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı* (Basılmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri, 1997). İmam Mâtürîdî ile ilgili yapılan bazı akademik çalışmalar hakkında detaylı için bk. Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri," 82-83.; Ayrıca bu makalenin 6. ve 7. dipnotlarına bakılabilir.

[36] Topaloğlu, "Te'vîlâtu'l-Kur'ân", 41/32.

[37] İlyas Çelebi, "Bekir Topaloğlu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), Ek-2/605.

[38] Muḥammad ibn Muḥammad Māturīdī, *Te'vilatü'l-Kur'ân tercümesi* (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020).

âyetler ilk okunduğunda müfessirler tarafından kolay anlaşılırken, müteşâbih âyetler ise ilk okunduğunda müfessirler tarafından rahat anlaşılmamaktadır.[39] Selef âlimleri Âl-i İmran sûresinde geçen *"…Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler…"*[40] âyetini delil göstererek, Kur'an'da yer alan müteşâbih âyetlerin te'vil edilmemesi gerektiğini, Allah'ın eksiklerden tenzih edilerek müteşâbih âyetlerin yorumlanmaması gerektiğini savunmuşlardır.[41] Ancak farklı maslahatlara binaen halef âlimleri Arap dilindeki anlam zenginliğinden yola çıkarak müteşâbih âyetleri yorumlama cihetine gitmişlerdir.[42]

Selef âlimlerinin aksine Müşebbihe[43] ve Mücessime[44] Kur'an da yer alan müteşâbih âyetleri teşbih ve tecsim çağrıştıracak şekilde tevil etmişlerdir. Onların yaptıkları teviller sonucunda arş, Allah'ın mekânsal olarak tahtı ve oturağıdır. Böyle anlaşılmadığı takdirde meleklerce taşınması ve etrafında tavaf edilmesine bir anlam verilemeyeceğini söyleyerek Allah'ı insanlara benzeterek antropomorfist bir tanrı tasavvuru ortaya koymuşlardır. Bunlara karşın bir kısım Ehl-i sünnet âlimi Allah'a mekân ve cisim çağrıştıran nassları te'vil etmeye başlamışlardır.[45] Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlatılan[46] bu te'vil ameliyesi, Halef metodu olarak anılacak olup zamanında bazı istifhamları gidermeye yaramış olsa da kendi bünyesinde bazı mahzurları da barındırmıştır. Çünkü bu nasslar, Arap dili imkânlarından istifade edilerek mecâz üzere te'vil edildiğinde artık Allah'a ait fiziki bir arştan söz etmenin imkânı kalmamaktadır. Kaldı ki bazı âyetleri mülk ve saltanatla te'vil etme imkânı da bulunmamaktadır. Sonuçta mahiyeti, ne olursa olsun, arşın Allah'ın saltanatının tasvirinin sembolü mecâzî bir manası olsa da sadece bu mecazi manaya itibar ederek onun fiziki bir varlığı olan, melekler tarafından taşınıp çevresinde dönülen yüce bir makamın olmadığını söylemek izahı kolay bir şey değildir.

Müteşâbih ve gaybî konular arasında değerlendirilen arş kavramı uzun yıllar selef-halef metodu çerçevesinde anlaşılmıştır. Selefin tenzihçi akidesi gereği Allah'ın keyfiyeti bilinmeyen fiziki bir arşının varlığı yanında Halefin yorumcu akidesi gereği Allah'ın fiziki bir arşının olması şart olmayıp fiziksel bir arşın varlığı ihtimaline ek olarak naslarda geçen arşın hükümranlık anlamına geleceği kabul edilmiştir. İnsanlar, bu iki görüşe göre konuyu anlayıp değerlendirmiştir. Uzun yıllar tartışma konusu olmaktan çıkan bu konu, İslam âleminde 19.

[39] Muhkem ve Müteşâbih kavramları için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/204. Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/42;

[40] Al-i İmran, 3/7.

[41] Bununla birlikte selef âlimleri arş'ın mahiyeti ve Allah'ın arş'a kurulmasının keyfiyetini belirlemekten uzak durarak Allah'ı sınırlayacak mekân ve cisim gibi uygunsuz tasavvurlardan uzak durmuşlardır. Selefin bu duruşunu resmeden "*İstiva bilinmektedir. Keyfiyeti ise akıl ile kavranamamaktadır. İstivaya inanmak vaciptir. Hakkında soru sormak bid'attir*" sözü çoğunlukla İmam Mâlik'e nispet edilmiş olsa da başka selef âlimleri tarafından da bu minvalde sözler söylenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Abdulkerim Tetan - Muhammed Edib Keylanî, *Avnu'l-Murid li Şerhi Cevheretü't-Tevhid* (Dımeşk: Daru'l-Beşâir, 1994), 1/453-469.; Muhammed Sait Ramazan Botî, *es-Selefiyye* (Dımeşk: Daru'-Fikr, 2007), 132-144.

[42] Selef ve halef metotlarının detayı için bk. Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberi Sıfatlar (Arş-Kürsî ve İstivâ)*, 8-34.

[43] Müşebbihe'nin fikirleri için bk: Yusuf Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 156-158.

[44] Mücessime'nin fikirleri için bk: İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 448-449.

[45] İbn Abbâs ve Mucâhid gibi sahabe ve tabiîn başta olmak üzere bazı selef âlimleri de müteşâbih âyetleri te'vil ettikleri görülmüştür. Aynı şekilde bazı halef âlimleri de te'vil cihetine gitmemiştir. Böylece selef ve halef zamansal ayırımını Cüveynî veya ilk üç asır ile sınırlandırmak doğru değildir. Nitekim Cüveynî'den önce yaşayan İmam Mâtürîdî de nasları te'vil etmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hasan Ahmed el-Hattaf, "en-Nususü'l-Mûhime li Teşbîhillah bi Halkıhî ve Mevkıfu's-Selef ve'l-Halef minha", *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 130-134.

[46] İrfan Eyibil, "Ehl-iSünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Şubat 2018), 669-670.

yüzyılın ikinci yarısında çıkan ve günümüzde farklı adlar altında radikalize olan neo selefiler tarafından bazen tartışılmaktadır. Onlar, selefin yoluna davet adı altında dinin özü ve hedeflerinden çok lafzına vurgu yapan, ahlâki ve derûni tarafını göz önüne almayan, tarihî yaşanmışlığı ve kültürel zenginlikleri reddeden bir söylem geliştirmişlerdir. Dolayısıyla aklı ve yorumu öteleyen ve literal bir anlayış ile yoruma karşı bir bakış açısıyla hareket etmişlerdir.[47]

3. Te'vîlâtu'l-Kur'ân Tefsirinde Arş ve Mahiyeti

İmam Mâtürîdî'nin tefsirinde arş kelimesinin detayına geçmeden önce belirtilmesi gereken husus, Mâtürîdî'nin eserinin başında tefsir usulüne yaptığı katkı olarak tefsir ve te'vil kavramalarının anlam kapsamlarını belirlemesidir. Her ne kadar kendisinden önce Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Taberî (ö. 310/923) gibi bazı âlimler bu iki kavram arasında bazı farklara değinmiş olsalar da Mâtürîdî'ye kadar bu iki kavramın sınırları net bir şekilde birbirinden ayrılmamıştır.[48] Ona göre tefsir ve te'vil kavramları eş anlamlı kavramlar olmayıp tamamen birbirinden aslında farklı kavramlardır.[49] Mâtürîdî, iki kavramı kesin çizgilerle birbirinden ayırarak tefsirin Peygamber ve sahabeye, te'vilin ise sahabeden sonra gelen nesillere ait yorumlar olduğunu ifade etmektedir. Bu ayırımı tefsirinde uygulayan Mâtürîdî, âyetlerin te'vili sadedinde ihtimal dâhilinde birçok yorumu sıraladıktan sonra *En doğrusunu Allah bilir* veya *doğruya ileten Allah'tır* sözünü çokça zikretmektedir. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı çağda birbirini tekfire varan itikadî/kelâmî fırka ihtilaflarının varlığı ve bu ihtilaf sahiplerinin Kur'ân âyetlerinin yorumlarına dayanarak görüşlerini temellendirmelerine çözüm olarak böyle bir ayırıma gitmiş olması muhtemeldir. Çünkü İmam Mâtürîdî'nin bu metodundan, inkâra varmadıkça, helali haram, haramı helal saymadıkça te'vilinden dolayı hiçbir mezhebi tekfir etmenin doğru olmadığı sonucu çıkmaktadır. Zira te'vil yapanın söylediği şey netice itibari ile bir yorumdan ibaret olup zaman ve zemine cevap verme anlamında iyi veya kötü bir çabadır. Böylece müfessirlerin yapmış oldukları yorumlar, kutsallaştırılacak mutlak bir değerlendirmeler olmayıp sadece onu gerçekleştiren şahsı bağlayan bir te'vilden ibarettir.[50] Ancak Mâtürîdî'nin ifade ettiği şey, alabildiğince bir te'vil değil, sınırları belli olan bir te'vil ameliyesi olup Müslümanların Kur'ân'ı anlama yolunda sarf ettikleri çabanın kıymetini bilerek ve ilmî bir eleştiri süzgecinden geçirerek her zaman istifade edilmesidir. Mâtürîdî bu metod sayesinde arş dâhil birçok müteşâbih ve gaybî konuyu te'vil etmekten kaçınmamıştır.

---

[47] Yeni Selefî ekoller için bk. Botî, *es-Selefiyye*; Mehmet Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/402.

[48] Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri," 77-78.

[49] İmam Mâtürîdî'nin tefsirindeki ilgili bölüm şu şekildedir: "Te'vil ile tefsir arasındaki fark, "tefsir sahabe, te'vil diğer âlimlere aittir" şeklinde söylenmektedir. Bunun anlamı sahabe, vahiy döneminde birçok olaya şahit oluşundan ötürü Kur'ân'ın hangi hususta nazil olduğuna vakıftırlar. Dolayısıyla sahabe tefsiri çok önemli ve âyetten kastedilen anlamın kendisidir. Böylesi bir tefsir onlar dışında kimse için söz konusu değildir. Bu hususta ötürü "Kur'ân'ı şahsi görüşüyle tefsir etmeye kalkışan, cehennemde yerini hazırlasın" denilmiştir. Çünkü yaptığı açıklamaya Allah'ı şahit tutmaktadır. Te'vil ise, işin sonunu beyan etmektir. Te'vil kelimesi dönmek anlamındaki -âle-yeûlu- kökünden türetilmiştir. Anlamı ise, Ebu Zeydi'n dediği gibi şöyledir: Şayet bu söz Allah dışında bir kimseye ait olsaydı şu şu anlamlara gelirdi. Böylece te'vil, sözü, muhtemel anlamlarından birisine yöneltmektir. Tefsirdeki zorluk te'vilde mevcut değildir. Zira te'vilde Allah'ı şahit gösterme yoktur. Çünkü bir yorumcu, bu tür yorumlarıyla kastedilen şeyden haber vermekte ve Allah bu yorumla bu maksadı kastetmiş veya murad etmiş demektedir. Buna karşılık bu âyet şu anlamlara gelmekte ve bu anlamlardan biriyle yorumlanabilir demektedir." Bk. Ebu Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)* (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 1/349. Karşılaştırmalı tercüme için bkz: Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri," 78.

[50] Çalışkan, "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri," 79-80.

3.1. Allah'ın İstivâ Ettiği Arşın Mahiyeti

Kur'ân'ın yedi yerinde[51] Allah'ın arşa istivâ ettiği (استوى على العرش) bildirilmektedir. İmam Mâtürîdî, arşa istivânın ilk geçtiği yer olan A'râf sûresinin 54. âyetinde belirtilen; yer, gökler ve içindekilerin altı günde yaratılması, sonra Allah'ın arşa istivâ etmesini açıklamadan önce bu âyetin genel bağlamını açıklamıştır. Ona göre âyetin genel bağlamı; yaratılış hakkında bilgi sahibi olmayan Mekkelilere -haberdar olsunlar diye- verilen bir bilgiden ziyade, Allah'ı bırakarak kendi elleriyle yaptıkları ve her şeyiyle başkasına muhtaç ve aciz varlıklar olan putlara ibadet etmenin yanlış olduğunu, putlar yerine bütün mevcudatı yaratan ve hükümranlığı altına alan Allah'ın sadece ibadete layık olduğunu, yarattığı bütün bu mevcudatın O'nun varlığı, kudreti ve yüceliğinin bir nişanesi olduğunu açıklamaktır. Mâtürîdî'ye göre âyetin en başta ifade etmek istediği şey, ilk yaratılış kapsamında yer ile gökler ve içindekilerinin altı günde yaratılmış olması ve Allah'ın arşa istivâ ettiğine dair bilgi vermek değildir. Bilakis asıl açıklamak istediği şey, akıl nimeti ile şereflenen insanın söz konusu yaratılmış kâinattan yola çıkarak Allah'ın varlığına, yegâne ilah olduğuna, bu muazzam kâinatın amaçsız olarak yaratılmadığına, Allah ile birlikte peygamberini ve söylediği bütün bilgilerin doğruluğunu tasdik etmesinin gerekliliğidir.[52] Dolayısıyla Mâtürîdî arşın mahiyetine geçiş sadedinde arşı, fiziki olmaktan ziyade Allah'ın mükemmel yaratılış sisteminin nişanesi ve tamamlayıcısı olarak mecazi anladığını hissettirmektedir.

Mâtürîdî, Allah'ın arşa istivâ etmesi ile ilgili en geniş değerlendirmeye yukarıda belirtilen âyetin te'vilinde yer vermektedir.[53] Mâtürîdî bu âyet kapsamında üç meseleyi uzunca açıklamaktadır. Bunlar: yer, gökler ve ikisi arasında bulunanların yaratılması ve yaratılanın ne olduğu, altı günde yaratma, arş ve Allah'ın ona istivâ etmenin anlamı şeklindedir. Mâtürîdî'ye göre yer, gökler ve içindekilerin yaratılması iki şekilde anlaşılabilir. **Birincisi:** Doğum ve değişim kanunu ile sonrakilerin kendisinden sadır olduğu nesnelerin aslının yaratılmasıdır. Buna göre bunların altı günde yaratılmasından maksat, bütün zaman ve vakitlerin temeli olan yedinin (haftanın günleri) altısıdır. Çünkü Allah, bütün mahlûkatı zaman ve vakit altına alarak kendilerine bir başlangıç ve son oluşturmuştur. Burada altı günde yaratılanlar arasında imtihan edilecek olan insandan söz edilmemiştir. Bundan imtihana tabi olacaklar (insanlar) yedinci günde yaratıldıkları gibi bir anlam çıkmaktadır. Yani altı günde yaratılanların amacı, akıl sahibi insanın emrine verilerek imtihan edilmesi olup ancak imtihan olunacaklar yaratıldıktan sonra Allah'ın mülkü ve saltanatı tamamlanmış olup hedefine ulaşmış olacaktır. Böyle anladığımızda Allah'ın arşa istivâ etmesi Allah'ın işinin yüceliği, mükemmellikte zirveye ulaşması, mevki ve değerde son noktaya varması anlamına gelmektedir. Böylece *istivâ* fiilinin bir âyette[54] olgunluk anlamında kullanılmasından yola çıkarak Allah'ın arşa istivâ etmesi, Allah'ın mülkünün görünmesi ve ortaya çıkması anlamına gelmektedir.[55] Böylece Mâtürîdî'ye göre Allah bütün mevcudatı bir imtihan aracı olarak insanın emrine vermek için altı günde yaratmış ve yedinci günde de imtihanın ana unsuru olan insanı yaratarak projesini tamama erdirmiştir. Dolayısıyla arşın mahiyeti fiziki değil sembolik bir anlam ifade etmekte olup istivâ ise Allah'ın mülkünün mükemmelliği ifade edilmektedir.

[51] 25. Dipnota bk.
[52] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/440.
[53] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/439-457. İlgili bölümlerin tercümesi için bk. Māturīdī, *Te'vilatü'l-Kur'ân tercümesi*, 5/393-408.
[54] Kasas, 28/14.
[55] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 442-443.

İkincisi: Yer ve gökler ile arasındaki şeylerin yaratılmasının anlamı, yok olmayacak ebedi bir âleme dönüşene kadar her şeyin külli ilkelerinin (sünnetullah-varlık kanunları) yaratılmasıdır. Mâtürîdî'ye göre âyet bu şekilde yorumlandığı takdirde altı günden maksat, iki şekilde anlaşılabilir. *Birincisi:* bazı tefsircilerin dediği gibi; ahiretin bir günü dünya günlerinden bin (1000) güne denk ise, o zaman onun miktarı bize beyan edilmemiştir. Buna göre yaratma altı gün -yani altı bin yıl- kadar devam edecektir. Yedinci gün ise kıyamet günü olacaktır. Sonra kıyamette herkes mülkün gerçek sahibinin –ezelden beri olduğu gibi- Allah olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. *İkincisi:* Allah'ın bildirmesi hariç hiç kimsenin altı günün ne kadar olduğunu takdir etmesi mümkün değildir. Yedinci gün ise, sırların açığa çıkacağı, mükâfat ve cezanın vaki olacağı kıyamet günüdür.[56] Mâtürîdî başka bir yerde bu altı günde yaratmayı biraz açarak yerin yaratılması iki, göklerin yaratılması iki ve ikisi arasında bulunanların yaratılması da iki gün olacağını zikretmektedir. Ayrıca bu iki günden biri yaratmak, diğeri de yok etmek için olacağını belirtmektedir. Buna göre altı günden maksat kıyamete kadar sürecek bir zaman olup arşa istivâ edilen gün olan yedinci gün ise kıyamet ve sonrasını ifade etmektedir.[57] Mâtürîdî'nin yaptığı bu te'vile göre Allah'ın arşa istivâ etmesi, Allah'ın dünya hayatına son verip tekrar dirilmeyi gerçekleştirmek suretiyle imtihanın boşuna ve hikmetsiz olmadığını göstererek mülkünün mükemmelliğini ifade etmektedir.

Yukarıda özetleyerek verilen Mâtürîdî'nin yorumlarına göre, âyette geçen günler bizim bildiğimiz günler olmayıp mutlak vakit, arş da bilinen fiziki bir nesne değil, mülk ve saltanattır. Çünkü Mâtürîdî, arşı mecâzi anladığımızda meleklerin taşıdığı arş nedir? Sorusuna; Allah'ın istivâ ettiği arş ile meleklerin taşıdığı arşın farklı olduğunu, meleklerin taşıdığı arşın, Allah'ın veli kullarına ikram olsun diye nurdan veya başka bir maddeden yarattığı taht olduğu şeklinde cevap vermektedir.[58] Kaldı ki arşı Müşebbihe'nin anladığı şekliyle mekânsal ve fiziksel bir nesne olarak anlasak bile Allah'ın onun üzerine kurulması dünyada bilinen şekildeki kurulma anlamına gelmemektedir.[59] Çünkü insanlarda olduğu gibi sultanların bir saltanat tahtından aldıkları güç ve şeref, Allah hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Bir tahttan yücelik devşirmek başkasına muhtaç olmayı ifade eder ki Allah bundan münezzehtir. Bilakis *Allah'ın evi* terkibinde olduğu gibi nesneler, Allah'a izafetle şereflenmektedir. Diğer bazı âyetlerde görüldüğü gibi arş, Allah'a izafe olmakla ancak şeref kazanmıştır.[60] Ayrıca İmam Mâtürîdî, (استوى) fiilinin Arapçada birçok anlama gelmesine rağmen Müşebbihe'nin zaman, mekân ve cisimden münezzeh olan Allah hakkında en anlaşılmaması gerekene yorumlamasını kötü niyetten uzak olmadığını belirtmiştir. [61]

İmam Mâtürîdî, tefsirinde yukarıda özetle verilen değerlendirmelerinden sonra istivâ ile ilgili kendinden önce yapılmış bazı görüşlere[62] yer vererek Allah kelâmını yorumlarken, antropomorfist anlatımların doğru olmayacağını detaylı bir şekilde açıklamaktadır.[63] Ona göre kesin nass ile Allah'ın arşa istivâ ettiği sabittir. Ancak aynı zamanda kesin nass ile Allah'ın

[56] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/443-444.

[57] Mâtürîdî, Mü'minûn 116. âyetin tefsirinde Bâtınilerin arşın kıyamet anlamında olduğunu ve onların kıyametten kastının *Kaimu'z-Zaman* (Büyük İmam?) olduğunu söyleyerek böyle anlaşılmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Ancak arşın kıyamet anlamında olmasının uzak bir yorum olmadığını belirterek Allah'ın kıyamet gününün sahibi olduğunu zikretmektedir. Bk. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 6/501.

[58] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/444.

[59] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/444.

[60] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/450.

[61] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/451.

[62] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/451-452.

[63] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 5/303.

kimseye benzemediği de sabittir.[64] Böylece bize düşen Allah'ı teşbihten tenzih ederek rububiyetine yakışır bir şekilde tavsif etmektir.[65] Mâtürîdî bu genel çerçeveyi böyle çizdikten sonra istivâ'nın Allah'ın bir fiili olması hasebiyle (ابدع) (فطر) (جعل) (انزل) (اثبت) (انشأ) (كتب) gibi fiillerin kimi âyetlerde[66] yaratma (خلق) anlamında kullanıldığından burada da bu anlamda kullanılmış olabileceğini ifade etmektedir. Mâtürîdî, bütün bu izahlardan sonra Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu ve kâinatın yaratılışı ile ilgili uzunca bilgi vermektedir.[67] Dolayısıyla ona göre Allah'ın fiziki ve mekânsal anlamda bir arşı söz konusu değildir.

Mâtürîdî, Allah'ın arşa istivâ etmesi ve arş'ın mahiyeti ile ilgili diğer altı âyetin tefsirinde Yûnus ve Furkân sûrelerinde olduğu gibi bazen de okuru A'râf 54. âyette verdiği bilgilere yönlendirerek hiçbir bilgi vermezken[68] Tâhâ ve Hadîd sûrelerinde olduğu gibi bu bilgileri özetleyerek vermektedir.[69] Hûd ve Secde sûrelerinde ise bazı nüanslarla aynı bilgileri tekrarlamaktadır.[70] İmam Mâtürîdî'nin Allah'ın arşa istivâ ettiğini ifade eden yedi âyetin tefsiri kapsamında verdiği bilgilerden yola çıkarak özetle şu bilgileri vermek mümkündür:

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın arş'a istivâ etmesiyle ilgili "tefsir" kapsamında değerlendirilecek bir bilgi, bizlere ulaşmamıştır. Furkân 59. âyette açıkça Hz. Peygambere arşa istivânın anlamını bir bilene sorması ve bu sayede anlamını bilmenin mümkün olacağını söylemektedir. Ancak bu bilenin Allah'ın kendisi veya Cebrâil olabileceği düşünüldüğünde buna dair Efendimizden anlamını sorarak öğrenip bize ulaştırdığına dair bir rivâyet mevcut değildir. Dolayısıyla Allah'ın bu âyet ile ne kastettiğini kesin olarak bilmemiz mümkün değildir.[71] Ancak arşa istivâ etmeyi tefsir etmek mümkün olmasa da "te'vil" etmenin mümkün olduğunu değerlendirerek âyetlerin anlaşılmasına dair başkasına ait birçok yorumu nakletmekle kalmamış kendisi de yeni yorumlar eklemiştir.[72]

Mâtürîdî bu yedi âyette geçen arş kelimesini, mecâzi olarak anlamıştır. Genellikle yükseklik anlamından yola çıkarak arşı mülk ve saltanattan kinaye bir kelime olarak anlamıştır. Bu şekilde anlamanın doğal bir sonucu olarak istivâ fiilini de Allah'a mekân ve cisim çağrıştırmayacak bir şekilde yorumladığı görülmüştür. Bu yorumlardan ikisini öne çıkarmaktadır. Bunlar: Arş'a istivâ etmenin anlamı, Allah'ın mülkünün görünür olması ve mükemmelliği, diğeri ise insanların hesap için tekrar diriltilmesidir. Mâtürîdî, bu âyetlerde verdiği bilgilere göre haberi sıfatlar ve müteşâbihatı yorumlama noktasında sonradan oluşan selef ile halef metodunun ikisini bir arada kullanmıştır. Çünkü o'na göre arş ve istivânın künhüne vakıf olmak mümkün değildir. Ancak tefsir kabilinden olmasa da bu âyetlerin yorumlanmasının mümkün olduğunu bilfiil kendisi de te'vil yaparak göstermiştir.

3.2. Allah'ın Rab ve Sahibi Olduğu Arşın Mahiyeti

Kur'ân'da altı yerde Allah'ın arşın rabbi, dört yerde de arşın sahibi olduğu vurgulanmaktadır.[73] Aslında her iki kullanım da aynı anlama gelmektedir. Mâtürîdî, bu âyetlerin tefsirinde genellikle arşı mecâzi anlamda saltanattan kinaye olarak Allah'ın büyük

[64] Şûrâ, 42/11.
[65] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 6/269.
[66] Bu âyetlerin geçtiği yerler için bk. el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/453.
[67] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/454-460.
[68] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 5/17.
[69] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 6/267-269.
[70] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 5/100-101.
[71] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 8/328.
[72] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 4/451-452.
[73] Bu âyetlerin geçtiği yerler için 30., 31., 32., 33. ve 34. dipnotlara bakınız.

ve yüce mülkün rabbi ve sahibi olduğunu zikretmektedir. Böylece dünyada başkalarının mülkü ve saltanatının Allah'ın saltanatı karşısında hiçbir şey ifade etmediği vurgulanmaktadır. Bu anlamda Neml 26. âyetin te'vilinde arşın saltanat anlamında olup Sebe' melikesinin arşı ile karşılaştırma yapılarak Allah'ın mülkü karşısında Belkıs'ın saltanatı yok hükmünde olduğunu belirtmektedir.[74] Ancak bazı yerlerde insanların gözünde saltanatın sembolü olarak arşın fiziki anlamda taht ve koltuk anlamında olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda arş, ya Allah'ın yaratığı ve bütün varlığın üzerinde olan fiziki bir taht ya da kıyamet gününde veli kullarına ikram olsun diye kendilerini oturtacağı koltuklar şeklinde anlaşılabileceğini belirtmektedir. Sadece bir yerde âyetin bağlamı nedeniyle arşın taht anlamında kullanılmayacağını ifade etmektedir.[75] Son olarak Mâtürîdî, bu âyetlerde arş kelimesinden sonra gelen (العظيم, الكريم, المجيد) sıfatların hem arşa hem Allah'a sıfat olabileceğini belirterek iki şekilde yorumlamaktadır.[76]

3.3. Meleklerin Taşıdığı Arşın Mahiyeti

Kur'ân kıyamet gününde meleklerin Allah'ın arşını taşıyacağını ve etrafında dönerek Allah'ı hamd ile tesbih edeceklerini belirtmektedir. Mâtürîdî, konu ile ilgili üç âyetin ikisinde[77] hamd ile tesbih etmenin anlamını açıklama dışında bir detay vermezken üçüncü âyette[78] ise detaylı olmasa da bazı bilgilere yer vermektedir. Mâtürîdî bu âyette belirtilen sekiz meleğin sekiz sınıf melek de olabileceği ve bu meleklerin sûra birinci üfleyişte öleceklerden[79] istisna edilenler olduğunu veya ölseler bile insanlardan hemen önce diriltilip arşı omuzlarında taşıyacaklarını ifade etmektedir. Ayrıca taşınan arşın saltanat tahtı olup bir rivâyete göre[80] nurdan yaratıldığını belirtmektedir. Sultanlar, saltanatlarının büyüklük ve küçüklüğüne göre bir taht edinirler. Bunu kendileri için bir oturak edinmekten ziyade saltanatlarının ihtişamını göstermesi için yaparlar. Sultanlar bile taht edinirken kendilerine oturak olmasını düşünmezken veya haklarında böyle düşünülmezken nasıl olurda Allah hakkında bir oturak düşünülsün? Burada Allah, saltanatını sembolize etsin diye insanlar katında en değerli unsur olan nur ve ışıktan yaratılmış bir arşın melekler tarafından taşındığını belirtmektedir.[81] Mâtürîdî, bu üç âyetin dışında tefsirinin başka yerlerinde meleklerin taşıdığı arşın kıyamet gününde veli kullarını üzerinde oturtarak kendilerine ikramda bulunacağı taht ve koltuklar olduğunu belirtmektedir.[82]

3.4. Su Üzerinde Bulunan Arşın Mahiyeti

Kur'ân'da bir yerde Allah'ın arşının su üzerinde olduğu halde yer, gökler ve ikisi arasındakileri altı günde yarattığı geçmektedir.[83] İmam Mâtürîdî, âyette kastedilen arşın ne olduğu ve bu arşın su üzerinde olmasını iki şekilde yorumlamaktadır. Birincisi: Arş, mülk ve saltanat anlamındadır. Mâtürîdî burada arşının su üzerinde olmasının anlamını Allah'ın mülkünün ve saltanatının sudan zuhur ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Mâtürîdî delil olarak

[74] el-Mâturîdî, Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne, 8/112.
[75] el-Mâturîdî, Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne, 9/189-190.
[76] el-Mâturîdî, Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne, 4/518., 6/501., 10/488.
[77] Zümer, 39/75; Mü'min, 40/7.
[78] Hakka, 69/17.
[79] Zümer, 39/68.
[80] Mâtürîdî, kaynağını belirtmeden yer verdiği rivâyet şöyledir: Güneş doğmak istediğinde Cebrail arştan bir avuç ışık (nur) alarak sizden birisi elbise giyer gibi o nuru Güneş'e giydirir ve Güneş doğar. Aynı şekilde Ay doğmadan önce Cebrail tekrar arştan bir avuç ışık (nur) alarak sizden birisi elbise giyer gibi o nuru Ay'a giydirir ve Ay doğar. Bütün aramalarımıza rağmen bu rivâyetin kaynağına ulaşamadık. Bk. el-Mâturîdî, Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne, 10/177.
[81] el-Mâturîdî, Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne, 10/177.
[82] el-Mâturîdî, Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne, 5/101.
[83] Hûd, 11/7.

da her şeyin çıkış ve var oluş kaynağının su olduğunu ifade eden âyeti[84] delil olarak göstermektedir. Mâtürîdî'nin bu yorumuna göre على harfi ceri, عن yerine zuhur etme ve sadır olma anlamında kullanılmıştır. İkincisi: Arş, taht ve koltuk anlamındadır. Mâtürîdî'ye göre arş fiziki arş olup Allah'ın veli kullarının bu koltuklar üzerinde oturdukları halde onlara ikramda bulunulacağı anlamındadır. Mâtürîdî'ye göre nasıl ki dünyada sultanların misafirleri gelince koltuklar üzerine oturtaraks onlara hizmet eden hizmetçiler varsa, aynı şekilde kıyamet gününde de Allah'ın iyi kulları, koltuklar üzerinde oturacak ve onlara melekler tarafından hizmet edilecektir.[85]

Sonuç

Müteşâbih kapsamında değerlendirilen arş kavramı, türevleriyle birlikte Kur'ân'da otuz iki farklı yerde geçmektedir. Bu yerlerin bir kısmında Yusuf ve Belkıs kıssasında oluğu gibi saltanat tahtını ifade ederken, başka bir kısmında ise Allah'a izafe edilen büyük arştan söz edilmektedir. Sahabe ve tâbiîn nesli bu âyetlerden yola çıkarak mahiyeti ve niteliğini belirtmeden Allah'ın, yüce bir arşın sahibi olduğunu ve kâinatın yegâne maliki olarak bu arşa istivâ ettiğini kabul etmektedirler. Sonraları Selef görüşü olacak bu görüşün en bariz tarafı fiziki arşın varlığı kabul edilmekle beraber, mahiyeti ve keyfiyetinin belirtilmemiş olmasıdır. Selef âlimlerinin aksine Müşebbihe ve Mücessime Kur'an'da yer alan ve müteşâbih kapsamında değerlendirilen arşı teşbih ve tecsim çağrıştıracak şekilde tevil etmişlerdir. Eş'ari ve Maturidiler ise Müşebbihe ve Mücessime'nin teşbih çağrıştıran te'villerine karşın, müteşâbih âyetleri tevhit ve tenzih ilkesi çerçevesinde tevil etmişlerdir. Halef metodu olarak anılan bu yönteme göre te'vil yapıldıktan sonra fiziki bir arştan söz etme imkânı kalmamaktadır.

Ehl-i sünnetin önde gelen ve aklı ön plana çıkaran önemli âlimlerinden olan İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserinde arş ve mahiyeti ile ilgili Hz. Peygamber ve sahabeden bize ulaşan herhangi bir "Tefsirin" bulunmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla kesin bir şekilde arşın mahiyetini tespit etmenin mümkün olamayacağını belirtmiştir. Fakat İmam Mâtürîdî arş kavramına yaptığı te'villerden yola çıkarak arşın Arap dili imkânları çerçevesinde te'vil edilebileceğini göstermiştir. İmam Mâtürîdî, tefsir ve te'vil kavramlarını birbirinden kesin çizgilerle ayırarak bazı âyetleri anlamada var olan problemleri çözüme kavuşturma yolunda önemli bir adım atmıştır. Böylece âyetleri anlamada şayet bir tefsir var ise o Allah'ın muradı olacağını, eğer bir tefsir yoksa Arap dili ve akıl imkânıyla Allah kelâmını anlamak için birçok yorum yapılabileceğini belirtmiştir. Neticede yapılan te'viller, iyi bir niyetin ürünü olan bir te'vilden ibaret olup kimseyi kesin bir şekilde bağlamamaktadır.

Mâtürîdî'nin arş ve mahiyeti hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında öncelikle Mâtürîdî, hadislerde geçen ve selefin anladığı şekliyle fiziki bir arşın varlığına dair bir bilgi vermemektedir. Arşı çoğunlukla, Allah'ın hükümranlığının sembolik ve mecâzî bir anlatımı olarak saltanatından kinâye olduğunu belirtmektedir. Ona göre arş, yaratılış sisteminin zirve noktasını temsil etmektedir. Çünkü Allah, dünya sistemini kurarken bütün evrelerden sonra arş'ı zikrederek sünetullahın mükemmelliğine işaret etmektedir. Veya arş, dünya hayatından sonra kopacak kıyamet ve sonrasında oluşacak hayatın varlığı ile imtihanın boşuna ve hikmetsiz olmadığını göstermiştir. Mâtürîdî, Allah'ın benzerinin olmadığından hareketle Allah kelâmının benzeri beşer kelâmı gibi anlaşılmasının doğru olmadığını zikretmektedir. Dolayısıyla Allah kelâmını bir beşer sözü gibi anlayarak Allah'a cisim ve mekân izafe eden

[84] Enbiyâ, 21/30.
[85] el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne*, 5/100-101.

Müşebbihe ve Mücessime'nin kötü niyetli olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî, Tevilât'ının bazı yerlerinde meleklerin taşıdığı arş örneğinde olduğu gibi arşı somut olarak kabul etmek zorunda kaldığı yerlerde arşı fiziki olarak kabul etmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre somut olarak kabul edilen bu arş, var olan arşlara benzememektedir. Ona göre bu arş, Allah'ın kıyamet gününde veli kullarını üzerinde oturtacağı ve kendilerine ikramda bulunacağı taht ve koltuklardır.

Kaynakça

Adıgüzel, Hanifi. *Din Dili Bağlamında Haberi Sıfatlar (Arş-Kürsî ve İstivâ)*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Atiyye, Corci Şahin. *el-Mu'temed*. Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2. Basım., 2011.

Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Basılmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Başoğlu, Tuncay. "Muhkem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/42-44. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Botî, Muhammed Sait Ramazan. *es-Selefiyye*. Dımeşk: Daru'-Fikr, 9. Baskı., 2007.

Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Mâturîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri,". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 2/7 (Mayıs 2010), 67-93.

Çelebi, İlyas. "Bekir Topaloğlu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/603-606. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Doğan, Hacı İsmail. *Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *Kitâbu'l-Arş*. thk. Şâdî b. Muhammed Al-i Numân. Yemen: Merkezu'n-Nu'man li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, 2010.

el-Mâturîdî, Ebu Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. ed. Fethullah Halîf. İskenderiye- Mısır: Daru'l-Câmi'at el-Misriyye, Tarihsiz.

el-Mâturîdî, Ebu Mânsûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtu Ehlu's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1., 2005.

el-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Te'vilatü'l-Kur'an tercümesi*. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2020.

Erdoğan, Elif. *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'da Gaybî Konulara Yaklaşımı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Eyibil, İrfan. "Ehl-iSünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vili Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Şubat 2018), 667-692.

Görmüş, Adem. *Te'vîlâtu'l-Kur'ân'da Fısk Kavramı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Hattaf, Hasan Ahmed. "en-Nususü'l-Mûhime li Teşbîhillah bi Halkıhî ve Mevkıfu's-Selef ve'l-Halef minha". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 119-138.

İbn Ebî Şeybe, Muhammed b. Osman. *Muhammed b. Osman b. Ebi Şeybe ve Kitabuhu el-Arş,*. thk. Muhammed b Halîfe et-Temimî. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1998.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Arşu'r-Rahmân vemâ Verede fihi mine'l-âyât ve'l-Ehâdîs*. Riyad: Melik Fehd Devlet Yayınları, Rakam:12, 1999.

İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı.,2005.

İsfihânî, Râgıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1., 1986.

Kocabay, Harun. *Kur'ân'da Arş Kavramı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Koşar, Musa. *İmam Mâtürîdî'de Esma-i Hüsna*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Kutman Ulu, Melis. *İmam Mâtürîdî'ye Göre Haberî Sıfatlar*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l- Vasîd*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, Tarihsiz.

Özdeş, Talip. *İmam Mâtürîdî'nin (Te'vîlâtu ehli's-Sünne) Adlı Eserinin Tefsir ve Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı*. Basılmamış Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri, 1997.

Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/159-165. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Özervarlı, Mehmet Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Satybaldiyev, Aitmyrza. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'nında Kıraat*. Basılmamış Doktora Tezi: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*. Basılmamış Doktora Tezi: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Tetan, Abdulkerim - Keylanî, Muhammed Edib. *Avnu'l-Murid li Şerhi Cevheretü't-Tevhid*. 2 Cilt. Dımeşk: Daru'l-Beşâir, 1., 1994.

Topaloğlu, Bekir. "Te'vîlâtu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (1. Baskı). 31/448-449. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebu'l-Muin en-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1. Baskı. 32/156-158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Yolcu, Asiye. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtu'l-Kur'ân'nında fıkhî Görüşleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Yumuk, Mustafa. *"Fitne" Geçtiği Âyetlerin İncelenmesi Te'vîlâtu'l-Kur'ân Bağlamında*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Kitâbu'l-Arş*. thk. Muhammed b Halîfe et-Temimî. Riyâd: Edvâu's-Selef, 1. Baskı., 1999.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğe*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1., 2009.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

KURTUBÎ TEFSİRİ BAĞLAMINDA HZ. İSA'NIN (A.S) MUCİZELERİ

The Miracles Of Prophet (Pbuh) In Qurtubi's Tafsir

Esat TAŞ

Doktora Öğrencisi, (Diyanet İşleri Başkanlığı) (Tefsir)
esattas21@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0006-7115-2628

Mehmet Yusuf HAKLI

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Tefsir)
yusufhilvani@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3745-7085

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Taş, Esat, Haklı, Mehmet Yusuf. "Kurtubî Tefsiri Bağlamında Hz. İsa'nın (A.S) Mucizeleri". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 17-33
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1413120.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 01.01.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 05.02.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 17-33

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Esat TAŞ tarafından hazırlanmakta olan "Kurtubî Tefsiri Bağlamında Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Öz: Hz. İsa (a.s), Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde vahyin konusu olmuştur. "Ruhullah", "Allah'ın Kelimesi" olarak anılmasının yanında "kul" olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu önemli şahsiyetin kendisinden sonra gelecek olan peygamberi de müjdelemesi, ölüleri diriltmesi, yeryüzünden ayrılışı gibi konular, Kur'ân-ı Kerim'in birkaç yerinde ele alınmaktadır. Bu çalışmada tefsir alanında yazılmış en önemli eserlerden biri olan Kurtubî'nin el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân isimli eserinde Hz. İsa'nın (a.s) mucizeleri ile ilgili var olan âyetler ele alınmıştır. Mucize kavramı hakkında genel bilgilere yer verildikten sonra Kurtubî'nin konu ile ilgili âyetlere yapmış olduğu değerlendirmeler ele alınmıştır. Kurtubî'nin yapmış olduğu yorumların özgünlüğü tartışılmış; onun farklı olan yönü tespit edilmeye çalışılmıştır. Müellifin genel olarak Ehl-i Sünnet çizgisini takip ettiğini söylemek mümkündür. Kendisi Mâlikî mezhebine bağlı olmakla beraber diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine de son derece değer verdiği görülmektedir. Kurtubî, âyetleri tefsir ederken bazen konu hakkında var olan görüşleri belirtmekle yetinirken, kimi zaman da tercih ettiği görüşü sebebini de söyleyerek ifade etmiştir. Kurtubî Tefsiri ahkâm tefsiri olduğundan dolayı kelâm ile ilgili konularda fazla ayrıntıya girmediği görülmektedir. Bundan dolayı bu çalışmada âyetlerin değerlendirilmesi yapılırken diğer tefsirlere de müracaat edilmiş, Kurtubî'nin konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda Hıristiyanların kutsal kitapları ile Kur'ân-ı Kerim'deki âyetler karşılaştırılarak Hıristiyanlar ve Müslümanların Hz. İsa (a.s) hakkındaki düşünceleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hz. İsa, Kurtubî, Kelime, Ruhullah.

Abstract: Jesus (pbuh) has been the subject of revelation in many places in the Holy Quran. In addition to being referred to as "Ruhullah", "the Word of Allah", it is emphasized that he is a "servant". Subjects such as this important person giving the good news of the prophet who will come after him, resurrecting the dead, and leaving the earth are discussed in several places in the Holy Quran. In this study, the verses about the miracles of Prophet Jesus (pbuh) in Qurtubî's work named *al-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'an*, which is one of the most important works written in the field of exegesis, are discussed.. After giving general information about the concept of miracle, Kurtubi's evaluations of the verses on the subject are discussed. The originality of Kurtubi's comments has been discussed; An attempt was made to determine its different aspect. It is possible to say that the author generally follows the line of Ahl al-Sunnah. Although he is affiliated with the Maliki sect, it is seen that he also highly values the opinions of other sect scholars. While interpreting the verses, Qurtubi sometimes contented himself with stating the existing opinions on the subject, and sometimes expressed his preferred opinion by stating the reason. Since Qurtubi's Tafsir is a commentary on provisions, it is seen that it does not go into much detail on matters related to theology. Therefore, while evaluating the verses in this study, other commentaries were also consulted and Qurtubi's position was tried to be determined. At the same time, it was tried to determine the thoughts of Christians and Muslims about Prophet Jesus (pbuh) by comparing the holy books of Christians and the verses in the Holy Quran.

Keywords: Tafsir, Jesus, Qurtubi, Word, Ruhullah.

Giriş

Bu makalenin amacı Ülü'l-azm[1] peygamberlerden biri olan[2] Hz. İsa'ya (a.s) verilen mucizelerin Kurtubî Tefsirî'nde nasıl ele alındığını ortaya koymaktır. Hz. İsa (a.s) başta Âl-i İmrân, Mâide ve Meryem sûreleri olmak üzere on beş sûrede isim veya sıfatlarıyla geçmektedir. Bu sûrelerde, doğumunun müjdelenmesi, dünyaya gelişi, tebliği, mucizeleri, dünyevî hayatının sonu ve Allah katına yükselişi ile ilgili konular üzerinde durulmuştur. Kur'ân'da İsa, İbn Meryem ve Mesih olarak adlandırılmasının yanında kendisine birçok sıfat verilmektedir. Yirmi beş yerde İsa, on altısı İsa b. Meryem olmak üzere yirmi üç defa İbn Meryem olarak âyetlerde geçmektedir. Mesih kelimesi on bir yerde geçmekle birlikte bazen sadece Mesih[3] olarak, bazen Mesih İbn Meryem[4] şeklinde, bazen de Mesih İsa b. Meryem[5] biçiminde karşımıza çıkmaktadır.[6]

Hz. İsa'nın (a.s) mucizeleri ile ilgili çalışmamızın merkezinde batı ve doğu medreselerinde ilim tahsil etmiş Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli eseri bulunmaktadır. Tefsir geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan bu kitap üzerine hem Türkçe hem Arapça birçok akademik çalışma yapılmıştır.[7]

Birkaç sebepten dolayı Kurtubî Tefsiri'ni tercih ettik:

1. Kurtubî hem Hıristiyanların fazlaca bulunduğunu Endülüs'te[8] hem de Eyyûbiler[9] ve Memlükler[10] devrinde Mısır'da yaşamış olduğundan bu durumun tefsirine etkisini belirlemek.
2. Ahkâm tefsirinde mucizelerin nasıl ele alındığını görmek.
3. İslâmî ilimlerin zirve yaptığı bir dönemde yaşamış olan bir müellifin eserini incelemek.
4. Dünyada en fazla mensubu olan Hıristiyanlığı onlarla uzun süre yaşamış olan birinin kaleminden okumak.

---

[1] Sabırlı, gayretli ve kararlı anlamında kullanılan bu kavram, Ahkâf Sûresinin otuz beşinci ayetinde geçen فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ: Ülü-l azm peygamberlerin sabrettiği gibi sabret, kısmından alınmıştır.

[2] eş-Şûrâ, 42/13.

[3] en-Nisâ, 4/172; Mâide, 5/72; Tevbe, 9/30.

[4] el-Mâide, 5/17, 72, 75; Tevbe, 5/31.

[5] Âl-i 'İmrân, 3/45; Nisâ, 4/157, 171.

[6] Ömer Faruk Harman, "İsa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, c.22, s.469.

[7] Birkaç tanesini örnek verecek olursak: Kasabî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve Menhecuhu fi't-Tefsîr;* Bû Şuayb Mihmâdî, *et-Tefsîru'l-Fıkhî İnde'l-Kurtubî;* İhsan İlhan, *Kurtubi Tefsir'inde Kıraât Olgusu;* Mehmet Demir, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği);* Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri;* Mehmet Demirci, *Kurtubi'nin el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur' an adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*; Nefise Karaca Efe, *Kurtubi'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı;* Ekrem Gülşen, *Kurtubi Tefsiri'nde Esbab-ı Nüzul;* Arif Gezer, *Kurtubi'nin Hadis İlmindeki Yeri*; Ali b. Süleyman el-Abid, *el-Kurtubî Müfessir;* Abdullah İdân Ahmed ez-Zehrânî, *Tercihatü'l-Kurtubî fi't-Tefsîr;* Nahid b.Ahmed b. Abdulbasid Ba Cüneyd, *Tercîhatu'l-İmam el-Kurtubî fi't-Tefsîr*; Cemâl Abdullah Ebû Sehlûb, *Menhecü'l-Kurtubî fi'l-Kırâat ve Eseruha fi't-Tefsîr;* Hâcid b. Abdullah el-Usaymî, *Tercîhatu'l-Kurtubî fi Tefsîrihi.,*

[8] Ayşe Kılıç, *Endülüs Müslümanların Sürgünü*, (İstanbul: Doğu Kütüphanesi:97 Tarih Serisi:28, 2015), 21-23; Mehmet Özdemir, *Endülüs*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017) 133; Nureddin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, (İstanbul: Ensar Yayınları,2010), 17.

[9] Ramazan Şeşen, *Eyyûbîler*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 29.

[10] İsmail Yiğit, *Memlükler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 93.

Hayatı ile ilgili kaynakların fazla bilgi vermediği[11] müellifimizin Endülüs'teki hayatı Muvâhhidler dönemine denk gelmektedir.[12] Doğum tarihi ile ilgili ortaya atılan görüşleri bir araya topladığımızda Hicri VI. asrın sonları (595) ile 671 yılları arası dönem, müellifimizin yaşadığı yıllar olarak kabul edilebilir.[13] Ne zaman Mısır'a hicret ettiği tam olarak bilinmeyen Kurtubî, Bakara Sûresi'nin 245.âyetini yorumlarken devrin ileri gelen âlimlerinden olan Kadı Ebû Amir Yahya b. Amir'den 628 yılının Rabiu'l-Ahir ayında (Şubat 1231) kıraat dersi aldığını belirtmektedir. Bu tarih bize onun 628'e kadar da Endülüs'te olduğunu göstermektedir.[14] Kurtubî'nin şahsiyeti ve tefsirdeki metodu üzerine doktora tezi bulunan el-Kasabî, Kurtubî'nin 633 yılına kadar kesinlikle Kurtuba'da kaldığını söylemektedir.[15] Bu tarihi baz aldığımızda Kurtubî'nin hayatı 633 yılına kadar Endülüs'te, 633 yılından vefat ettiği 671[16] yılına kadar da Mısır'da geçmiştir.

Bu çalışmamızda Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerinden olan beşikteyken konuşması, çamurdan yaptığı kuşun canlanması, ölüleri diriltmesi, amaları ve hastaları Allah'ın izni ile iyileştirmesi, gökten sofranın indirilmesi konularını ele aldık. Kurtubî'nin bu konuları eserinde nasıl tefsir ettiğini ve diğer ünlü müfessirlerle ortak ve farklı olan yönlerini ortaya çıkarmaya çalıştık.

1. Hz. İsa'nın (a.s) Mucizeleri

Mucize kavramı sözlükte "bir şeye güç yetirememek" demektir. İnsanı aciz bırakan manasına gelen 'acz' kelimesinden türemiştir.[17] Terim olarak peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin peygamberliklerini ispatlamak amacıyla Allah'ın kendilerini desteklemesi anlamına gelmektedir.[18]

Ne Kur'ân'da ne de hadislerde mucize kavramı kullanılmıştır. Bunun yerine daha çok âyet[19], beyyine[20], burhân-sultân[21], hâk[22], furkân[23] kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Tam olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı belli olmayan mucize kavramının özellikleri

[11] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī (ö. 748/1348), *Târîẖu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳātü'l-)meşâhîr ve'l-aʿlâm*, nşr. Ömer Abdusselâm Tedmûrî v.dğr, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1987), 50/74-75; Selâhaddîn Halil b. Aybek es-Safedî (ö.764/1363), *el-Vafi bi'l-Vefeyât* thk. Ahmed Arnavud, Türkî Mustafa, (Beyrut:Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabî,2000),2,/87; Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (ö.799/1397), *ed-Dîbâcü'l-müẕheb fi maʿrifeti aʿyâni ʿulemâi'l-mezheb*., thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996),s. 406-7; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî (ö. 945/1539 [?], *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty), 2/69; Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, *el-İmâm el-Kurtubî Şeyhu Eimmeti't-Tefsîr*, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem,1993); Miftâh es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü'l-İlmiyye ve Menhecühü fi't-Tefsir*, (Bingazi:Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye,1998); Mahmut Zelat el-Kasabî, *el-Kurtubî ve Menhecühufi't-Tefsîr*, (Beyrût: el-Merkezü'l-Arabî li's-Sekâfetive'l-Ulûm, ty), Tayyar Altıkulaç, *Kurtubî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi,2002),455.

[12] Mehmet Özdemir, *Muvahhidler,* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 411.

[13] Mahmut Zelat el-Kasabî, *el-Kurtubî ve Menhecühufi't-Tefsîr*, (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li's-Sekâfetive'l-Ulûm, ty), 8;

[14] Şemsuddin Ebü 'Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferahi'l-Ensarî el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tadammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etfiş, (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 3/237.

[15] Kasabî, *el-Kurtubî ve Menhecühufi't-Tefsîr*, 25.

[16] Abdurrahman b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî (ö.911/1505), *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Alî Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1397/1976), 92.

[17] Halil İbrahim Bulut, *Mûcize*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020),348.

[18] Mehmet Yusuf Yagır, *Fahreddîan er-Râzî Tefsiri'nde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2013) 87.

[19] el-A'râf 7/73.

[20] el-A'râf 7/73.

[21] el-Kasas 28/32.

[22] Yûnus 10/76.

[23] el-Bakara 2/53.

arasında iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi, sadece peygamberlerin elinde zuhur eden ilahi bir fiil olmasıdır. İkincisi ise peygamberlik iddiasının arkasında ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla peygamberler dışında herhangi birisinin göstermiş olduğu olağan üstü bir eylem mucize olarak kabul edilmez.[24]

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'ya (a.s) verilen mucizeleri şu başlıklar altında ele alabiliriz:

1.1. Hz. İsa'nın (a.s) Beşikteyken Konuşması

Hz. İsa'nın (a.s) özelliklerinden birisi beşikteyken insanlarla konuşmasıdır. Bu durum, Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir*:*

وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗا وَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ

O hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşacak ve sâlih kişilerden olacak.[25]

Âyette geçen وَكَهۡلًا kelimesini "gençlik ve yaşlılık arasındaki zaman dilimi" olarak açıklayan Kurtubî, "kehl" ile ilgili şu görüşlere yer vermektedir:

1. Hz. İsa'nın (a.s) beşikteyken mucize olarak, "kehl" döneminde ise vahiy ve risâlet yoluyla konuşmuştur.[26]
2. İbn Abbâs'a (ö.68/687-88) göre, Hz. İsa'nın (a.s) beşikteyken konuşması, annesini temize çıkarmak maksadıyla olurken, "kehl" zamanındaki konuşması ise Allah onu 33 yaşında iken gökten indireceği zaman beşikteyken olduğu gibi insanlara "Ben Allah'ın kuluyum" demesidir.[27]
3. İbn Cureyc'in (ö.150/767) Mücahid'den (ö.103/721) aktardığı bir rivâyete göre, "el-Kehl", halim manasındadır. Nehhâs (ö.328/950) böyle bir anlamın sözlükte bulunmadığını, dilcilere göre "el-Kehl" kelimesinin kırk yaşına erişenlere dendiğini belirtir.[28] Otuz yaşına ulaşanlar için kullanıldığı da rivâyet edilmiştir.[29] Ayrıca kırktan elliye kadar olan yaşlar için "kehl" denildiği de olmuştur.[30]
4. el-Kehl, güç ve kuvvetin toplandığı ve iyice serpildiği dönem olarak belirtilmiştir.[31]

Hz. İsa'nın (a.s) annesinin kucağındayken konuşmasının mucize olması anlaşılan bir şeydir. Âyet-i kerimede "el-kehl" zamanında konuşmasının mucize olarak zikredilmesinin sebebi hakkında şunlara değinilmiştir:[32]

1. Bu âyet-i kerime, Hz. İsa'nın (a.s) gökten nazil olacağına işarettir.

[24] Bulut, *Mûcize*, 348.

[25] Âl-i 'İmrân, 3/46.

[26] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/90.

[27] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/90.

[28] Ebû Ca'fer, en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî (ö.338/950), *İrâbü'l-Kur'ân*, thk. Abdulmün'im Halîl İbrâhim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1421), 1/159; el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/90.

[29] Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö.597/1201), thk. Abdurrezak el-Mehdî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî ,1422), 1/283.

[30] en-Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'ân,* 1/288.

[31] Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî el-Mulekkab bi Fahreddîn Hatîbur-Rey (ö.606/1210), *Mefâtîhu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr,* (Beyrut: Daru İhyait-Türasi'l-Arabî, 1420), 8/224.

[32] Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142), *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, thk. Mahir Edîb Habûş, (İstanbul: Dâru'l-Lubabi'l li'dirasat ve tahkîkut-Turas, 2019), 4/51-52.

2. Hz. İsa'nın (a.s) büyüyeceğinin bir alameti olarak bu mucize ile Hz. Meryem'e müjde verilmiştir.[33] Zira bebek iken konuşan çocuklar fazla yaşamamaktaydı. Bu âyet-i kerime ile Hz. Meryem'in gönlü ferahlatılmıştır.

Bu âyetin açıklamasında müellif, Hz. İsa (a.s) dışında Yûsuf'un (a.s) şahidi, Hz. Yahya (a.s), Sahibu Cureyc, Sahibu'l-Cebar, Firavun'un kuaförü olan kadının bebeği ve Ashâbü'l-Uhdûd hadisesinde bir bebeğin beşikteyken konuştuğuna dair rivâyetlere yer vermektedir.[34]

Hz. İsa'nın (a.s) toplulukla konuşması Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

"Bunun üzerine Meryem çocuğu işaret etti. "Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz?" dediler. Cevabı çocuk verdi: "Ben Allah'ın kuluyum; O bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana namazı, zekâtı ve anneme saygılı olmayı emretti; beni zorba ve isyankâr yapmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır."[35]

Hz. Meryem'in konuşmamakla emredildiği[36] anlaşılan bu âyetlere göre Hz. Meryem, kucağındaki bebeğe işaret etmektedir. Onun bu hareketi, topluluğu daha da kızdırdı ve "Kundaktaki bir bebekle nasıl konuşuruz?" dediler. Hz. İsa (a.s) bunu duyduğunda başını kaldırdı ve إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا *(Ben Allah'ın kuluyum, bana kitabı verdi ve beni peygamber kıldı)* dedi. Bir görüşe göre[37], Hz. İsa (a.s) o zaman süt emiyordu. Başını kaldırıp sol tarafına eğildi, sağ parmağını kaldırdı ve إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا dedi. Bu sözün ilerde kendisinden sonra onun hakkında söylenenlere bir reddiye niteliğinde olabileceğini dile getiren müellif, bunun Hz. İsa'nın (a.s) Allah'ın kulu olduğu ve Allah'ın rububiyetini ilk defa itiraf ettiği notunu düşmektedir. Bu görüş, Vâhidî tarafından da zikredilmiştir.[38]

Âyette geçen "*Bana kitabı verdi ve beni peygamber kıldı*" kısmı ile ilgili olarak, bu konuşma esnasında Hz. İsa'ya (a.s.) İncil'in verildiği ve peygamber kılındığı görüşünü son derece zayıf bulduğunu dile getiren Kurtubî, "*O esnada kendisine İncil nazil olmasa da ezelde kendisine kitabın verildiği ve peygamber kılındığı*" şeklindeki görüşe katıldığını açık bir şekilde dile getirmektedir.[39]

Hz. İsa'nın (a.s) bebekliğindeki bu konuşmasından sonra yürüme yaşına gelene kadar bir daha konuşmadığı rivâyet edilmektedir. Zira Hz. İsa'nın (a.s) bu konuşması annesini temize çıkarmak için Allah'ın bir mucizesiydi. Beşikteki bu konuşmadan sonra konuşmaya devam ettiği ve bir buçuk aylıkken namaz kıldığına dair herhangi bir rivâyetin

---

[33] Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî eş-Şâfii (ö.370/980), *İrâbü'l-kırâ âti's-seb ve ilelühâ*, thk. Abdurrahmân Useymîn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992), 1/369.

[34] Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/91; Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî es-Sarsarî el-Hanbelî (ö.716/1316), *el-İşârâtu'l-İlâhiyye ilâ Mebâhisi'l-Ulûhiyye*,thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 134.

[35] Meryem, 19/29-33.

[36] el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/100.

[37] el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/101.

[38] Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Vâhidî en-Nîsâbûrî eş-Şâfii (ö.468/1076), *el-Vesît fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd.* thk. thk. eş-Şeyh 'Adil Ahmed 'Abdülmevcûd, eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz, ve diğerleri, (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/183.

[39] el-Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/103.

nakledilmediğini belirten müellif, bu durumun Yahudi ve Hıristiyanların sözlerine de muhalif olduğunu aktarmaktadır.[40]

Hz. İsa'nın (a.s) beşikteyken konuştuğuna dair Kur'ân'da geçen bir diğer âyet-i kerime şöyledir:

اِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلٰى وَالِدَتِكَ اِذْ اَيَّدْتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًاۚ وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلۚ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِي وَتُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ بِاِذْنِيۚ وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰى بِاِذْنِيۚ وَاِذْ كَفَفْتُ بَنِي اِسْرَاءِيلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

"İşte o zaman Allah şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene lütfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudüs'le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzamlıyı iyileştiriyordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara açık kanıtlar getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler 'Bu düpedüz bir büyü!' dediklerinde İsrâiloğulları'nın sana zarar vermelerini önlemiştim."[41]

Kurtubî, el-Mehdevî'den (ö.410/1048) nakille âyette geçen bu konuşmanın kıyamet günü gerçekleşeceğini belirtmektedir. Müellif, Yüce Allah'ın Hz. İsa'dan (a.s) ona ve annesine verilen nimetleri hatırlamak istemesini iki nedene bağlamıştır:

1. Hz. İsa'ya (a.s) ve annesine verilen nimetlerin ve ayrıcalıkların insanlara bildirilmesi.

2. Bununla delilini pekiştirmesi ve onun inkâr edenlerin düşüncelerini reddetmesi.[42]

Âyet-i kerimede geçen Rûhu'l-Kudüs terkibiyle ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Buna göre "rûh" şu anlamlara gelmektedir:

1. Yüce Allah'ın Hz. İsa'yı (a.s) kendisi ile özel kıldığı temiz ruh.
2. Cibril (a.s). Müellifimiz sahih olan görüşün bu olduğunu özellikle belirtmektedir.
3. Varlıkları kendisi ile dirilttiği Allah'ın kelâmı.
4. Kudüs'ün kelime anlamı da temiz demektir.[43]

Müellif, âyetin yorumunda şunlara da değinmiştir: "Hz. İsa'nın (a.s) beşikte insanlarla konuşması çocukken olmuş, yetişkinlik döneminde de peygamber olarak olmuştur." Âyetin son kısmında Hz. İsa'nın (a.s) İsrailoğulları tarafından gerek iftiralarla gerekse öldürme teşebbüsleriyle karşı karşıya kaldığı, Yüce Allah'ın hüccet/delillerle ve mucizelerle onu koruduğu vurgulanmaktadır.[44]

Hz. İsa'nın (a.s) beşikteyken konuşmasının hikmeti, müellifimizin de yorumlarından anlaşıldığı gibi annesini temize çıkarmaktır. Allah'ın her şeye gücü yettiğinin apaçık delillerinden biri olan bu mucize ile Hz. Meryem'in tertemiz olduğu, Yahudilerin onun hakkındaki söylediklerinin bir iftira olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. İsa'ya (a.s) verilen mucizelerin Kur'ân-ı Kerim âyetlerinde zikredilirken asıl failin Yüce Allah olduğunun vurgulanması da önemli bir husustur. Onun peygamberlerden bir peygamber olduğunun,

[40] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/103.

[41] el-Mâide, 5/110.

[42] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/362.

[43] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), Fethu'l-Kadîr, (Beyrut:Dâru İbn Kesîr,1414), 2/104.

[44] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/363.

Allah'ın koruması altında olduğunun ve düşmanlarından korunmak için diğer insanlar/kullar gibi Yüce Allah'ın yardımına muhtaç olduğunun altının çizilmesi İslam'daki tevhid ilkesinin sağlamlığını göstermektedir.

1.2. Çamurdan Yaptığı Kuşun Canlanması

Hz. İsa'ya (a.s) verilen mucizelerin toplu olarak verildiği şu âyet-i kerime konumuz için önemlidir:

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ وَرَسُولاً إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَما تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Rabbin ona yazmayı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek. Onu İsrâiloğulları'na elçi olarak gönderecek ve o şöyle diyecek: "Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mûcize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş oluverir; yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır." [45]

Kurtubî burayı tefsir ederken âyet-i kerimenin başında geçen el-Kitab kelimesi ile ilgili bazı görüşlere yer vermiştir. Buna göre; İbn Cureyc (ö.150/767), âyette geçen "el-Kitab" kelimesini yazı yazmak şeklinde değerlendirirken, bazıları Yüce Allah'ın Hz. İsa'ya (a.s) Tevrât ve İncîl dışında başka bir kitap indirdiğini söylemektedir. el-Kelbî, el-Kitab ile önceki peygamberlerin kitaplarının murat edildiğini belirtmektedir.[46] Müellif, وَرَسُولاً kelimesini "Onu peygamber kıldık ya da bir peygamber olarak onlarla konuşuyordu" şeklinde değerlendirmektedir. Kurtubî, ayrıca Ahfeş'in (ö.177/793) "Bir peygamber olarak ona kitabı öğretti" şeklindeki yorumuna yer verdikten sonra, Ebû Zer'den rivâyet edilen "İsrailoğullarının ilk nebisinin Hz. Musa (a.s), son nebisi Hz. İsa (a.s)'dır" şeklindeki uzun hadisi aktarır.[47] Fakat el-Elbânî bu hadisin çok zayıf olduğunu belirtmektedir.[48] Zira Hz. Musa'dan (a.s) önce Hz. Yûsuf (a.s) ve Hz. Yakûb (a.s) gibi peygamberler de İsrailoğullarına gelmişti.

Bunları belirttikten sonra âyet-i kerimede geçen mucizelere baktığımızda; أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ: *Sizin için… yaratacağım* kısmı ile âyet devam etmektedir. Bunun hakkında Vehb b. Münebbih (ö.114/732), mahlûk olanın fiilinin Allah'ın fiilinden farklı olması için Hz. İsa'nın (a.s) çamurdan yaptığı kuşların, insanlar ona baktığı müddetçe uçtuğunu, gözden kaybolunca düşüp öldüğünü rivâyet etmektedir. Kurtubî, meme, diş ve kulaklara sahip olmasının yanında aybaşı halini görmesi ve temizlenip doğum yapması hasebiyle yaratılış bakımından en mükemmel olan yarasa dışında Hz. İsa'nın (a.s) herhangi bir kuş yaratmadığını bildiren bir görüşe yer vermektedir.[49] Kurtubî, şu rivâyeti de aktarır: İsrailoğulları inat ettikleri için çamurdan kuş yaratmasını Hz. İsa'dan (a.s) talep ettiler. Hz. İsa'ya (a.s): "Eğer söylediklerinde doğru sözlüysen bir yarasa yarat ve uçması için ona üfle" dediler. Bunun üzerine Hz. İsa (a.s) bir parça çamur aldı ve şekil verdikten sonra ona üfledi. Kuş canlanıp yer ver gök arasında uçmaya başladı. Burada, Hz. İsa'nın (a.s) çamuru alıp şekillendirdikten sonra ona üflemesi,

[45] Âl-i 'İmrân, 3/48-49.

[46] en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-Tefsîr*, 4/53.

[47] Celâluddîn es-Süyûtî (h.911), *Cem'ul-Cevâmi'*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic- Abdulhamid Muhammed Nida-Hasan İsa Abduzzâhir, (Kahire: Ezher, 2005), 22/462; Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/93.

[48] Muhammed Nasuriddîn el-Elbânî, *Daifu'l-Câmius-Sağîr ve Ziyâdetuhu*, (el-Mektebu'l-İslâmî, trh.yok), 311.

[49] eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/390.

Yüce Allah'ın da ona can vermesi ve yaratması söz konusudur. Bu durum Cebrail'in üfleyip Yüce Allah'ın yaratması gibidir.[50]

Müellifin de dikkat çektiği gibi Hz. İsa'nın (a.s) Cebrail'in üflemesiyle anne rahmine düşmesi Cebrail'i ilahlaştırmamıştır. Dolayısıyla şekil verdiği kuşlara üflemek suretiyle canlandırması Hz. İsa'yı (a.s) tanrılaştırmaz. Bunlar diğer peygamberlere verilen mucizeler gibidir. Allah'ın mutlak yaratıcı olduğu gerçeğini değiştirmez.

1.3. Âmâları ve Alacalı Hastaları İyileştirmesi

Hz. İsa'nın (a.s) peygamber olarak gönderildiği toplum tıp alanında son derece gelişmiş bir toplumdu. Hz. İsa'ya (a.s) verilen mucizelerin tıpla ilgili olmasını da bu nedene bağlayan müellif, وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتى بِإِذْنِ اللهِ : *Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştiririm*[51] âyeti ile ilgili âlimlerden gelen rivâyetlere yer vermiştir.

الْأَكْمَهَ : Kör olarak doğanlara denir. İbn Abbâs (ö.68/687-88) ve Ebû Ubeyde'nin görüşü bu şekildedir. Mücahîd (ö.103/721) ise gündüzleri gördüğü halde gece göremeyen kişiler için bu kavramın kullanıldığını belirtmektedir. الْأَبْرَص : Bu kelime bir deri hastalığı olan alaca için kullanılmaktadır.[52]

Hz. İsa'nın (a.s) âmâları ve alacalı hastalarını iyileştirme mucizeleri hakkında detaya girmeyen müellifimiz sadece kelimelerin anlamları üzerinde durmuştur. Râzî, bu konuyu ele alırken "Bir gün Hz. İsa (a.s)'ın huzurunda elli bin hasta toplanmıştı. Bunlardan gücü yetenler Hz. İsa'nın (a.s) yanına gidiyor; gücü yetmeyenlerin yanına da kendisi bizzat gidiyordu. Onun tedavisi de sadece dua ile oluyordu" şeklindeki rivayete değinmiştir.[53]

Yüce Allah'ın izniyle Hz. İsa'nın (a.s) gösterdiği bu mucizeler, Yeni Ahid'in bazı yerlerinde de bulunmaktadır. Görme duyusunu kaybetmiş olanların yeniden görmelerini sağlama[54] ve cüzamlı olan hastaları iyileştirme[55] mucizelerinin yanında inme (felç) hastalığına tutulmuş kişileri iyileştirme mucizesine de Yeni Ahid'de yer verilmektedir.[56] Bunların dışında fırtınanın dindirilmesi[57], cinli olanların iyileştirilmesi[58] mucizeleri de Yeni Ahid'de bulunmaktadır.

Yeni Ahid mucizeleri zikrederken Hz. İsa'dan Rab[59] ve Tanrı'nın oğlu[60] olarak bahsederken Kur'ân'da bu mucizelerin Allah'ın izni ile gerçekleştiğinin vurgulanması İslam ile Hıristiyanlar arasındaki farkı göstermektedir. Peygamberler mucize gösterse de bu ancak Yüce Allah'ın yardımıyla olur. Dolayısıyla hastaların iyileştirilmesi ancak eş-Şâfii olan Allah'ın izni ile gerçekleşebilecek bir şeydir. Bunun Hz. İsa'nın (a.s) eliyle meydana gelen bir mucize olması bu hakikati değiştirmez.

---

[50] el-Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/ 94.

[51] Âl-i 'İmrân, 3/49.

[52] el-Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/ 94.

[53] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb,* 8/54.

[54] Matta, 9/27-41.

[55] Matta, 8/1-4; Luka, 5/12-16.

[56] Matta, 9/1-8; Markos, 2/1-12; Luka, 5/17-26.

[57] Matta, 8/23-27.

[58] Matta, 8/28-34.

[59] Matta, 8/28.

[60] Matta, 8/29.

1.4. Ölüleri Diriltmesi

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'nın (a.s) ölüleri diriltmesi ile ilgili önceki başlıkta da yer verdiğimiz şu ifadeler yer almaktadır:

"Yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim."[61]

"…Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun…"[62]

Rivâyetlere göre, Hz. İsa (a.s); Azir, İbnu'l-Acûz, İbnetu'l-Aşir ve Sam b. Nûh olmak üzere dört kişiyi Allah'ın izni ile diriltmiştir.[63] Onun Allah'ın izni ile dirilttiği ilk üç kişi yeni vefat etmişlerdi. Hz. İsa (a.s) bunları dirilttiğinde kavminden bazıları: "Sen yeni vefat edenleri diriltiyorsun. Gerçekten bir peygambersen uzun zaman önce vefat edenleri diriltmelisin. Sam b. Nûh'u dirilt!" dediler. Hz. İsa (a.s) da: Bana kabrini gösterin, dedi. Onu Sam b. Nûh'un kabrine götürdüler. Hz. İsa (a.s), Allah'a dua etti. Bunun üzerine kabir açıldı ve Sam b. Nûh kabirden saçları ağarmış bir şekilde çıktı. Hz. İsa (a.s) ona: "Saçların niye beyazlamış? Sizin zamanınızda yaşlılık yoktu" dedi. Sam da: "Ya Ruhullah! Sen bana seslendiğinde, Ruhullah'a cevap ver! diye bir ses işittim. Kıyametin koptuğunu zannettim. O korkudan dolayı saçlarım beyazladı" diye cevap verdi. Hz. İsa (a.s) ona can çekişmeyi sordu. O da: "Ya Ruhullah! Ölüm acısı boğazımdan çıkmadı" diye cevapladı. Bu hadise, ölümünden dört bin sene sonra gerçekleşmişti. Sam b. Nuh'un topluluğa: "Bu Ruhullah'tır. Ona iman edin onu yalanlamayın" dediğini aktaran müellif, oradaki topluluktan bazılarının Hz. İsa'ya (a.s) iman ettiğini bazılarının da sihir diyerek inkâr ettiğini belirtmektedir.[64] Hz. İsa'nın (a.s); Sam b. Nûh dışında iki adam, bir kadın ve bir cariyeyi Allah'ın izni ile dirilttiği görüşü de mevcuttur.[65]

Kurtubî konu ile ilgili şu rivâyete de yer vermektedir: Hz. İsa (a.s) ölüleri diriltmek istediğinde önce iki rekât namaz kılardı. İlk rekâtında Tebâreke sûresini ikinci rekâtında Secde sûresini okurdu. Namazı kıldıktan sonra Allah'a hamd û senâlarda bulunur ve Yüce Allah'ın Ya Kadîm, Ya Hâfî, Ya Dâim, Ya Ferd, Ya Vitr, Ya Ehad, Ya Samed isimleriyle dua ederdi. Bunun Beyhâkî tarafından rivâyet edildiğini belirten müellif bu hadisin zayıf olduğunu sözlerine eklemektedir.[66]

Âyet-i kerimede özellikle بِإِذْنِ اللَّهِ: *Allah'ın izniyle* denilmesi mucizelerin peygamberlerin bireysel kabiliyetiyle değil Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini göstermektedir.[67] Bu ibarenin tekrarlanmasını Hıristiyanların Hz. İsa (a.s) hakkındaki ilahlık iddiasına da bir reddiye şeklinde değerlendirmek mümkündür. Mucizelerin iman edenlerin imanlarını artırdığı müsellemdir. Fakat küfürlerinde ısrarcı olanlara da mucizelerin etki etmediği gibi inkârlarını daha da artırdığını Hz. İsa'nın (a.s) hayatında da görmekteyiz.[68]

---

[61] Âl-i İmrân, 3/48-49.

[62] el-Mâide, 5/110.

[63] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/94-95.

[64] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/95.

[65] Ebü't-Tayyîb Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Alî b. Lutfullah el-Hüseynî el-Buhârî el-Kınnevcî (ö.1307/1890), *Fethu'l-Beyân fi Mekâsidi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye li'Tabaa ve'n-Neşr-Sayda, 1992), 84.

[66] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/95.

[67] eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/390.

[68] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö.685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mura'şelî,(Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 2/18.

1.5. Gaybdan Haber Vermesi

Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerinden biri de gaybdan haber vermektir. İnsanlar Hz. İsa'nın (a.s) ölüleri dirilttiğine şahit olduktan sonra ondan başka mucizeler talep ettiler; evlerinde yedikleri yemekleri ve sakladıkları şeyleri söylemesini istediler. Hz. İsa (a.s) onların istediği mucizeleri gösterdi.[69] Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

وَأُنَبِّئُكُمْ بِما تَأْكُلُونَ وَما تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"Yediklerinizi ve evlerinizde sakladıklarınızı da size haber vereceğim. Eğer îman edenler iseniz elbette bunlarda sizin için bir delil vardır."[70]

Âyet-i kerime, ölülerin diriltilmesi gibi büyük bir mucizeye şâhit olmalarına rağmen mucize istemeye devam eden topluluğa Hz. İsa'nın (a.s) göstermiş olduğu gaybdan haber verme mucizesinden bahsetmektedir. Kurtubî, âyetin zahirinden de anlaşıldığı gibi topluluğun, Hz. İsa'dan (a.s) neleri yediklerini ve evlerinde neleri sakladıklarını haber vermesini istediklerini belirtmektedir. Bunun üzerine müellifimiz Katade'den (ö.117/735) naklettiği gibi Hz. İsa (a.s) "Kendilerine sofrada neler yediklerini ve başkalarından gizlice neler sakladıklarını haber verirdi" şeklindeki yoruma yer vermektedir. Bu âyetin yorumunda Kurtubî, Said b. Cübeyr (ö.94/713) ve başkalarının şöyle dediklerini aktarmaktadır: Hz. İsa (a.s), küçük çocuklara neler sakladıklarını haber verirdi. Bundan dolayı babaları çocuklarının Hz. İsa'yla (a.s) oturmalarını yasakladılar.[71]

Gaybdan haber verme ancak Allah'ın peygamberlerine bildirmesiyle gerçekleşebilecek bir mucizedir. Bunu peygamberler dışında hiçbir insan gerçekleştiremez. Kâhin ve müneccimler sonradan gerçekleşecek herhangi bir olay ile ilgili haber verirken o olayla ilgili alametlere ve bilgilere başvurmaktadır. Buna rağmen öngörülerinde yanılabilmektedirler. Peygamberlerin mucizelerinde ise yanılma payı yoktur. Zira peygamberlerin söylediği şey, her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilen Allah'ın bildirmesiyledir.[72]

1.6. Gökten Sofra İnmesi

Hz. İsa'nın mucizelerinden biri de gökten sofranın inmesidir. Kur'ân-ı Kerim'de konu ile ilgili şu âyet-i kerime bulunmaktadır:

إِذْ قالَ الْحَوارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ قالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Havâriler "Ey Meryem oğlu İsa! Rabbin bize gökten bir sofra indirebilir mi?" diye sormuşlardı. O şöyle cevap verdi: "Eğer iman etmiş kimseler iseniz Allah'a saygılı olun."[73]

Müellifimiz bu âyet-i kerimeyi tefsir ederken kıraatlere değinmektedir. Kisâî (ö. 189/805), Ali (ö. 40/661), İbn Abbâs (ö.68/687-88), Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) ve Mücahid'in (ö.103/721) هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ şeklinde okuduklarını, diğer âlimlerin ise هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ olarak okuduklarını belirtmektedir. Kurtubî ikinci kıraatin açıklamasının daha zor olduğunu ifade etmektedir. Kurtubî bunları beyan ettikten sonra bu kıraatlerin ortaya çıkardığı anlamlara değinmektedir. Şöyle ki; Suddî'ye göre "te"li okuyuş olan هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ kıraatine göre âyetin anlamı şudur: *Sen Rabbinden üzerimize bir sofra indirmesini istersen Rabbin sana itaat eder mi?* Burada يَسْتَطِيعُ: güç yetirmek kelimesi يُطِيعُ: itaat etmek manasındadır. Kurtubî, "Havârîlerin

[69] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/95.

[70] Âl-i İmran, 3/49.

[71] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/95.

[72] el-Kınnevcî, *Fethu'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'ân*, 2/241.

[73] el-Mâide, 5/112.

Yüce Allah'a dair bilgilerinin sağlamlaşmadan önce bu olayın gerçekleştiğini varsayarak âyeti Rabbinin sofrayı indirmeye gücü var mı" şeklindeki tefsiri zayıf görmektedir. Zira havarîlerin Hz. İsa'nın (a.s) özel arkadaşları olmaları hasebiyle Allah hakkındaki bilgileri elbette az olmayacaktır. Dolayısıyla böyle bir istekte bulunmaları düşünülemez. Dolayısıyla müellifimiz bu bilgiler ışığında bu talebin, Havarilerin yanında bulunan başka kişilerden gelebileceğini ifade etmiştir.[74]

Kurtubî, havârilerin bu talebini, Hz. İbrahim'in (a.s) رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى : *Rabbim,bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster*[75] âyetinde olduğu gibi bir istek şeklinde bir ifade biçimi olduğunu söyleyen bir görüşe de yer vermektedir. Zira havârîler Yüce Allah'ı bilen ve tanıyan kimselerdi. Onların bu isteği, Yüce Allah'ın bu taleplerini kabul edip etmeyeceğini merak etmeleriydi. Ayrıca onlar kendi gözleriyle Allah'ın mucizesine tanıklık etmek istemişlerdi. Müellifimiz bu yorumu güzel bulduğunu ifade etmekle beraber yukarıda da belirttiğimiz gibi âyette geçen sözlerin havârîlerle birlikte olanlara ait olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir.[76]

Müellifimiz, Hz. Aişe (r.anha) (ö.58/678) ve Mücahid'in (ö.103/721) هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ: Rabbinden isteyebilir misin? şekelindeki kıraati destekleyen görüşlerine de yer vermiştir. Hz. Aişe'nin, havârîlerin Yüce Allah'ı tanıdıklarını ve Rabbin güç yetirebilir mi şeklinde bir istekte bulunamayacaklarını, dolayısıyla kıraatin "te"li olması gerektiğini ifade etmektedir. Muaz b. Cebel'in de Hz. Peygamber'in (s.a.v) defalarca âyeti "te"li okuduğuna şahit olduğunu belirtmesi, bu kıraati destekler mahiyettedir.[77]

Kıraatin "te"li olması halinde bir anlam karmaşasının olmadığı ortadadır. Fakat "ye"li okunduğunda farklı manalara müsait olduğu görünen bu âyetin sonraki âyetle beraber değerlendirildiğinde Kurtubî'nin görüşünün daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bir sonraki âyette geçen وَنَعْلَمَ اَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا: *bize doğru söylediğini bilelim* kısmı havârîlerin söyleyebileceği bir söze benzememektedir. Bu, müellifimizin de belirttiği gibi onlarla olanlardan sadır olmuş bir sözdür. Bunun yanında iki kıraatin ortak noktası, havârîlerin Yüce Allah'ı tanımaları ve ondan hangi taleplerde bulunabilecekleri bilmeleridir. Bundan dolayı "ye"li okunduğunda bu isteğin havarilere ait olmadığını söylemek daha uygun görünmektedir.

Havariler, bu istekleri konusunda Hz. İsa (a.s) tarafından uyarıldıklarında, böyle bir istekte bulunma sebeplerini şöyle dile getirmeye başladılar:

قَالُوا نُرِيدُ اَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ اَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ

Onlar "İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım" dediler.[78]

نَأْكُلَ مِنْها: Ondan yiyelim, sözü ile ilgili olarak müellif iki görüş belirtmiştir:[79]

1. Kurtubî; kimisi hastalığından dolayı, kimisi alay etmek maksadıyla beş bin civarında insanın o gün geldiği ve Hz. İsa'dan (a.s) dua talebinde bulunduklarını belirtmektedir. Havârîlerin lideri olan Şem'ûn, durumu Hz. İsa'ya (a.s) bildirdi. Hz. İsa (a.s) Şem'ûn'a

[74] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân,* 6/364.

[75] el-Bakara, 2/260.

[76] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/365.

[77] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân,* 6/365.

[78] el-Mâide, 5/113.

[79] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/366.

"Onların gerçekten iman etmişlerse böyle bir talepten dolayı Allah'a karşı gelmekten korkmaları gerektiğini" söyledi. Şem'ûn, Hz. İsa'nın (a.s) bu sözünü insanlara söyleyince, onlar da âyette geçen "*İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım*" kısmı dile getirdiler.

2. İnsanlar ihtiyaçlarından dolayı değil, bereket maksadıyla böyle bir talepte bulundular. Bu görüşün sahibi olan Mâverdî (ö.450/1058), ihtiyaçları olmuş olsaydı, bu taleplerinden dolayı azarlanmayacaklarını belirtmektedir. Bundan dolayı ihtiyaçları olduğu için değil; bereket olması için bu istekte bulunduklarını söylemenin daha tutarlı olduğunu ifade etmektedir.[80] Müellifimiz âyetin devamında gelen وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنا: *Kalplerimiz tatmin olsun* kısmı ile ilgili olarak Mâverdî'ye (ö.450/1058) ait olan üç görüşe yer vermiştir:

1. Allah'ın seni bize peygamber olarak gönderdiği konusunda kalbimiz tatmin olsun.
2. Allah'ın duamızı kabul ettiği hususunda kalbimiz tatmin olsun.
3. Allah'ın talebimize cevap verdiği konusunda kalbimiz tatmin olsun.[81]

Mehdevî (ö.410/1048) de âyetin bu kısmını, "Allah'ın oruçlarımızı ve amellerimizi kabul ettiğine dair kalbimiz tatmin olsun" şeklinde anlamaktadır.[82] Buna karşın Sa'lebî (ö.427/1035), "Allah'ın kudretine yakînen iman etmek ve senin Allah'ın peygamberi olduğun konusunda kalbimiz sükûnet bulsun ve biz de bu duruma şahit olanlardan olalım" şeklinde yorumlamıştır.[83]

İnsanlar gökten bir sofranın inmesi ile ilgili taleplerini dile getirdikten sonra Hz. İsa'nın (a.s) Allah'tan bunu nasıl istediğini Kur'ân-ı Kerim şöyle aktarmaktadır:

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ

"Meryem oğlu İsa şöyle yalvardı: "Allahım! Ey rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofra indir ki, ilk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir şölen ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısısın".[84]

Müellif, âyette geçen kelimeler üzerinde tahlillerde bulunduktan sonra gökten sofra inme hadisesinin pazar günü gerçekleştiğini ve bundan dolayı Hıristiyanların pazar gününü bayram olarak kutladıklarını belirtmektedir. تَكُونُ لَنا عِيداً لِأَوَّلِنا وَآخِرِنا: *İlk gelenimizden son gelenimize kadar bizler için bir şölen(bayram) ve senden bir işaret olsun* kısmı ile ilgili olarak Kurtubî, ümmet için başı ve sonu bir bayram olsun şeklinde yorumlanmasının yanında İbn Abbâs'tan (ö.68/687-88) "sofraya en son gelen insan, ilk başta oturan gibi ondan yesin" şeklinde nakledilen rivâyete yer vermektedir.[85]

Hz. İsa'nın (a.s) bu duasına karşılık Yüce Allah şöyle buyurdu:

قالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُها عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذاباً لَا أُعَذِّبُهُ أَحَداً مِنَ الْعالَمِينَ

[80] Ebû Hasan Alî b. Muhammed. B. Muhammed el-Basrî el Bağdadî el-Mâverdî (ö.450/1058), *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud b. Abdurrahîm, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût trh.yk), 2/84.

[81] el-Mâverdî, 2/84.

[82] el-Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/366.

[83] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035), *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kurân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü's-Sa'lebî)*, thk. el-İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002), 4/125.

[84] el-Mâide, 5/114.

[85] el-Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/367.

"Allah da şöyle buyurdu: "Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, varlıklar âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim."[86]

Sofranın indirilip indirilmediği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafları Kurtubî şu şekilde sıralamaktadır:[87]

1. Cumhur âyette geçen إِنِّي مُنَزِّلُها عَلَيْكُمْ: onu size indireceğim kısmından yola çıkarak sofranın indirdiğini ve bu görüşün hak/doğru olduğunu söylemektedir.
2. Mücahid (ö.103/721), sofranın indirilmediğini, bunun bir darb-ı mesel olduğunu ve Yüce Allah'ın insanları peygamberlerden mucize istemelerinden nehyettiğini belirttir.
3. Hasan-ı Basrî'den (ö.110/728) nakledilen bir görüşe göre de Yüce Allah sofrayı indireceğini vadetmişti. Fakat Basrî, âyetin devamında gelen فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ: kim bundan sonra inkâr ederse bölümünden yola çıkarak insanların bu taleplerinden vazgeçtiklerini ve istiğfarda bulunup bunu istemediklerini belirmektedir.

Müellife göre bu âyet; Yüce Allah'ın, Hz. İsâ'ya (a.s) bir va'atte bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Allah'ın va'di de hak olunca sofranın indirilmesinin gerektiğine kanaat getirmiştir. Kurtubî, sofranın inmesinden sonra bazılarının bunu inkâr ettiğini, maymun ve domuzlara dönüştürüldüğünü belirtmektedir. İbn Ömer'den (ö.73/693) gelen şu rivâyete yer vermektedir: Kıyamet günü azabı en şiddetli olanlar münafıklar, sofra ashabı ve Firavun hanedanıdır.[88]

İbn Abbâs (ö.68/687-88), gökten sofra indirilmesi hadisesi ile ilgili olarak şu rivâyette bulunmaktadır: Hz. İsa (a.s), İsrailoğullarının otuz gün oruç tutmaları halinde Allah'tan ne dilerlerse kendilerine verileceğini söyledi. Onlar da otuz gün oruç tuttular. Otuz günün sonunda da: Ey İsa, şâyet birisi için çalışsaydık bunun karşılığını alırdık. Biz oruç tuttuk ve acıktık. Öyle ise sen de Allah'a dua et de bize gökten bir sofra indirsin, dediler. Bunun üzerine melekler, üzerinde yedi ekmek ve yedi balık olduğu halde taşıdıkları bir sofra getirdiler. Melekler sofrayı insanların önüne koydular. İnsanlardan en son sofraya oturan kişi sofraya ilk oturan kişi gibi yemeğini yedi ve doydu.[89]

Kurtubî, sofrada ne bulunduğu ile ilgili olarak Sa'lebî'den (ö.427/1035) rivâyet edilen şu bilgiyi de nakletmektedir: Ekmeklerin birincisinin üzerinde zeytin, ikincisinin üzerinde bal, üçüncüsünün üzerinde yumurta, dördüncüsünün üzerinde peynir, beşincisinin üzerinde ise kuru et bulunuyordu.[90] Sofranın indirilmesi mucizesini duyan Yahudilerin üzüntü ve keder ile geldiklerini aktaran müellif, insanlarla Hz. İsa (a.s) arasında geçen diyalogları uzun uzadıya aktaran rivâyetlere yer vermektedir.[91]

Sofranın, Semud kavmine mucize olarak gönderilen devenin bir gün otlayıp bir gün su içmesi gibi bir gün inip bir gün inmediğini aktaran müellif bu durumun kırk gün sürdüğünü belirtmektedir. Kırk günün sonunda Yüce Allah, Hz. İsa'ya (a.s) şöyle vahyetti: "Bu soframı zenginleri dışarıda tutup fakirlere ver." Fakat daha sonra zenginlerin bu konuda

[86] el-Mâide, 5/115.
[87] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/369.
[88] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/369; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 11/557.
[89] el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/369.
[90] es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 11/563; el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/370.
[91] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 11/553; el-Kurtubî, *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/370.

şüpheye düştüklerini ve fakirlere düşmanlık etmeye başladıklarını ve domuzlara dönüştürdüklerini aktaran müellif, bunların daha sonra Hz. İsa'nın (a.s) duasıyla bilinmeyen bir yere gittiklerini belirtmektedir.[92]

Hıristiyan kaynaklarında sofranın gökten indirilmesi ile ilgili olarak bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat beş bin kişilik bir topluluğu doyurduğuna dair bir mucizeden bahsetmektedirler.[93] Bunun yanında Hz. İsa'nın (a.s) su üzerinde yürüdüğü[94] ve çıkan bir fırtınayı durduğunu haber vermektedirler.[95]

Sonuç

Hz. İsa (a.s) da diğer peygamberler gibi bazı mucizeler göstermiştir. Onun döneminde tıp ilerlediği için ona verilen mucizeler genel olarak tıpla ilgili olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de bebekken konuşma, hastaları iyileştirme, ölüleri diriltme, çamurdan yaptığı kuşların canlanması, gaybdan haber verme ve gökten sofranın indirilmesi mucizelerine yer verilmiştir.

Kurtubî'nin kaleme aldığı *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* isimli kitabı adından da anlaşıldığı gibi bir ahkâm tefsiridir. Bu kitapta Kelâm konuları derin bir şekilde ele alınmamakla beraber müellifimiz, çalışmamızla ilgili âyetler hakkında var olan görüşlere geniş yer vermiştir. Hadislerden, sahabe sözlerinden ve âlimlerin konu hakkındaki görüşlerinden yararlanmıştır.

Hz. İsa'nın (a.s) beşikte iken konuşmasının sebebinin annesini temize çıkarmak olduğunu belirten müellifimiz, bu mucizenin Hz. İsa (a.s) dışında başka kimselere de verildiğini ifade etmiştir. Ruhu'l-Kudüs terkibi hakkında var olan görüşlere yer vermiş; doğru görüşün bununla kastedilenin Cebrail (a.s) olduğunu belirtmiştir. Âmâları ve alaca hastaları iyileştirme mucizeleri konusunda detaya girmeyen Kurtubî, çamurdan şekil verdiği kuşları canlandırma mucizesini ele alırken yaratma konusunda asıl failin Allah olduğu gerçeğine vurgu yapmıştır. Bunu Cebrail'in (a.s) üflemesiyle Hz. İsa'nın (a.s) Hz. Meryem'in rahmine düşmesine benzetmiştir. Müellifimiz, nasıl ki bu durum Hz. Cebrail'i (a.s) ilahlaştırmıyorsa; kuşları şekillendirip üflemek suretiyle canlandırması mucizesinin de Hz. İsa'yı (a.s) ilahlaştırmayacağına dikkat çekmiştir. Ölüleri diriltme mucizesinin de diğer mucizeler gibi Allah'ın izniyle gerçekleştiğinin altını çizen müellifimiz, bunun bireysel kabiliyetle mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Gökten sofranın indirilmesi mucizesine geniş yer veren Kurtubî, bu isteğin havârilerden gelmediğini; onlarla beraber olan insanlardan geldiğine dikkat çekmiştir. Allah'ın bir va'di olduğu için sofranın indirildiğini belirten müellifimiz konu ile ilgili diğer görüşlere de yer vermektedir.

Kitab-ı Mukaddes'te de Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerine yer verilmiştir. Fakat orada Hz. İsa (a.s) Tanrı, Tanrı'nın oğlu olarak ele alınmaktadır. Kur'ân-ı Kerim ise Hz. İsa'nın (a.s) olağanüstü durumunu ele alırken onun insanî yönüne özellikle dikkat çekmekte, gösterdiği mucizelerin Allah'ın izniyle gerçekleştiğinin altı çizmiştir. Kur'ân-ı Kerim ile Hıristiyanların kutsal kitapları arasındaki en bariz fark budur.

Sonuç olarak tefsir geleneğinin en değerli âlimlerinden biri olan Kurtubî, hayatı mucizeler ve tartışmalarla dolu olan ve tarihin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Hz. İsa

[92] el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/371-372.

[93] Matta, 14/13-21; Markos, 6/30-44; Yuhanna, 6/1-14.

[94] Matta, 14/22-33; Markos, 6/45-52; Yuhanna, 6/16-21.

[95] Matta, 8/23-27; Markos, 4/35-41; Luka, 8/22-25.

(a.s) ile ilgili olan âyetleri Ehl-i Sünnet çizgisi içerisinde hassasiyetle ele almıştır. Endülüs ve Mısır gibi farklı kültürlerde yaşamış olması, tefsirine fazla yansımamıştır.

Kaynakça

Bel'am, Miftâh es-Senûsî. *el-Kurtubî Hayâtuhu ve Asâruhü'l-İlmiyye ve Menhecühü fi't-Tefsir*. Bingazi: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1998.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl.* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mura'şelî. Beurt: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî (ö. 945/1539 [?]. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.

Harman, Ömer Faruk. *"İsa"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul 2000.

İbn Aşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir b. Aşûr et-Tûnisî (ö.1393/1973). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr (Tahrîru'l-Ma'na es-Sedîd ve Tenvîru'l-Akli'l-Cedid min Tefsîri'l-Kitabi'l-Mecîd).* Tûnus: Daru't-Tûnusîyye, 1984.

İbn el-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Cevzî (ö.597/1201). *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr.* thk. Abdurrezak el-Mehdî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî (ö.799/1397). *ed-Dîbâcü'l-müẕheb fî ma'rifeti a'yâni ulemâi'l-meẕheb.* thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî eş-Şâfii (ö.370/980). *İ'râbü'l-kırââti's-sebʿ ve ilelühâ*. thk. Abdurrahmân Useymîn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.

Kasabî, Mahmut Zelat. *el-Kurtubî ve Menhecühufi't-Tefsîr.* Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li's-Sekâfetive'l-Ulûm, ts.

Kılıç, Ayşe. *Endülüs Müslümanların Sürgünü* İstanbul, Doğu Kütüphanesi:97 Tarih Serisi:28, 2015.

Kurtubî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö.671/1273). *el-Câmiʿli-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tadammenehü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. thk. Ahmed el-Birdunî ve İbrahim Etfiş. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058). *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksud b. Abdurrahîm. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.

Nehhâs, Ebû Ca'fer, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî (ö.338/950). *İ'râbü'l-Ḳurân*. thk. Abdulmün'im Halîl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî (ö. 537/1142). *et-Teysîr fi't-Tefsîr.* thk. Mahir Edîb Habûş. İstanbul: Dâru'l-Lubabi'l li'dirasat ve tahkîkut-Turas, 2019.

Özdemir, Mehmet. *"Endülüs".* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Özdemir, Mehmet. *"Muvahhidler".* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020,

Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî el-Mulekkab bi Fahreddîn Hatîbur-Rey (ö.606/1210). *Mefâtîhu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Daru İhyait-Türasi'l-Arabî, 1420.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035). *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳurân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü's_-S_a'lebî)*. thk. el-İmam Ebî Muhammed b. Aşûr. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2002.

Safedî, Selâhaddîn Halil b. Aybek (ö.764/1363). *el-Vafî bi'l-Vefeyât* thk. Ahmed Arnavud, Türkî Mustafa. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 2000.

Selmân, Meşhûr Hasan Mahmûd. *el-İmâm el-Kurtubî Şeyhu Eimmeti't-Tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1993.

Sıddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyîb Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Alî b. Lutfullah el-Hüseynî el-Buhârî el-Kınnevcî (ö.1307/1890). *Fethu'l-Beyân fi Mekâsidi'l-Kur'ân.* Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye li'Tabaa ve'n-Neşr-Sayda, 1992.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *Cem'ul-Cevâmi'*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic- Abdulhamid Muhammed Nida-Hasan İsa Abduzzâhir. nşr. Ezher, Kahire: 2005.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505). *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1397/1976.

Şeşen, Ramazan. "*Eyyûbîler".* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834). *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî es-Sarsarî el-Hanbelî (ö.716/1316). *el-İşârâtu'l-İlâhiyye ilâ Mebâhisi'l-Ulûhiyye*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2005.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (ö. 468/1076). *el-Vesît fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd.* thk. eş-Şeyh 'Adil Ahmed 'Abdülmevcûd, eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avviz, v.d. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415/1994.

Yagır, Mehmet Yusuf. *Fahreddîn er-Râzî Tefsiri'nde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2013.

Yiğit, İsmail. "*Memlükler*". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikī ed-Dımaşkī (ö. 748/1348). *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳātü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdusselâm Tedmûrî v.d, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1987.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

KUR'ÂN'IN BÂTİNİ (İÇSEL) VE ZAHİRÎ (DIŞSAL) ŞİFASI

The Internal (Inner) and External (Outer) Healing of the Quran

Muhammed Sadık SUBAŞI

Arş. Gör, (Batman Üniversitesi) (Tefsir)
msadiksubasi@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2798-6012

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Subaşı, Muhammed Sadık. "Kur'ân'ın Bâtını (İçsel) ve Zahirî (Dışsal) Şifası". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 34-45
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1414970.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 04.01.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 09.01.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 34-45

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Muhammed Sadık Subaşı tarafından hazırlanmakta olan "Kur'ân'da Allah'a İtaatin Dünyadaki Karşılığı" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Öz: Müslüman toplumlarda Kur'ân aracılığıyla bedensel ve ruhsal hastalıklara şifa bulma anlayışı (özellikle halk arasında) her dönemde varlığını koruyan bir olgu olmuştur. Bu anlayış genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'in şifa kaynağı olduğunu bildiren âyetlere ve konuyla ilgili rivayetlere dayandırılmaktadır. Genel kanaat, âyetler aracılığıyla tedavi yöntemlerinin uygulanabileceği yönünde olsa da ilk dönemlerden itibaren konuyla ilgili farklı yaklaşımlar da söz konusu olmuştur. Müfessirler, Kur'ân'ın şifa olduğunu bildiren âyetleri yorumlarken bedensel hastalıklardan ziyade inanç, bilgi ve davranışlarla ilgili olan mânevî hastalıklar üzerinde durmaktadır. Bu mânevî hastalıklar, birey ve toplumun huzurunu bozan bütün problemleri kapsamaktadır. Bu çalışmada Kur'ân'ın şifa olduğunu bildiren âyetlerin müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı ve bu yorumların tasnifi üzerinde durulmaktadır. İlgili yorumlar, öncelikle içsel (bâtını) ve dışsal (zahirî) olarak ikiye ayrılmıştır. Daha sonra içsel şifa; inanç-bilgi (itikat-ilim) ve duygusal (kalbî) ahlâk şeklinde; dışsal şifa ise ibâdât-muamelât ve davranışsal (amelî) ahlâk şeklinde tekrar ikiye ayrılmıştır. Bedensel hastalıklarla ilgili olan rukye, muska, nüşre gibi uygulamalar ve ilgili tartışmalar çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Âyet, Şifa, İçsel Şifa, Dışsal Şifa.

Abstract: In Muslim societies, the concept of finding healing for physical and mental illnesses through the Quran has been a persistent phenomenon, particularly among the general public. This belief is primarily based on the verses of the Holy Quran that refer to it as a source of healing, along with related narratives. Although the general belief is that healing methods can be applied through the verses of the Quran, there have been different approaches to this subject since the early periods. Exegetes, when interpreting the verses that announce the Quran as a source of healing, focus more on spiritual illnesses related to faith, knowledge, and behavior rather than physical illnesses. These spiritual illnesses encompass all problems that disrupt the peace of individuals and society. This study focuses on how the verses declaring the Quran as a source of healing are interpreted by exegetes and on the classification of these interpretations. The interpretations are initially divided into two categories: internal (inner) and external (outer). Subsequently, internal healing is classified into faith-knowledge (doctrinal-scientific) and emotional (heart-based) morality, while external healing is classified into religious practices and behavioral (practical) morality. Practices and related discussions concerning physical illnesses, such as ruqyah, amulets, and nushra, have been excluded from the scope of this study.

Keywords: Tafsir, Quran, Verses, Healing, İnternal Healing, External Healing.

Giriş

İslâm'a göre Kur'ân-ı Kerîm, insanların dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmaları için gönderilmiştir. Bu misyonun dünya hayatındaki etkisi, Kur'ân'a inanıp onu rehber edinen birey ve toplumların hayatına yaptığı müdahalelerle açığa çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu müdahaleler; onun her şeyi açıklayan bir hidâyet ve rahmet kaynağı,[1] inananlar ve tüm insanlar için öğüt ve hatırlatma;[2] hakkı batıldan, doğruyu eğriden ayıran furkan[3] ve hep birlikte tutunulması gereken sağlam bir ip[4] gibi farklı kavram ve benzetmelerle dile getirilmektedir. Bu kavramlardan biri de Kur'ân'ın iman edenler için "şifa" olmasıdır.

İslami kaynaklar arasında Kur'ân-ı Kerîm'in şifa vasfı üzerinde duran oldukça geniş bir literatür bulunmaktadır. Türkiye'de konuyla ilgili akademik çalışmalar tarandığında tefsir dalında bir doktora[5] ve üç yüksek lisans[6] tez çalışması yapıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda şifa sözcüğü geçen âyetler birçok açıdan ele alınmıştır. Bu makalede diğer çalışmalardan farklı bir tasnif yapılmaya çalışılmıştır.

İslâmî literatürde zâhir ve bâtın kavramları çok farklı şekilde ele alınıp değerlendirilebilir. Burada daha çok Kur'ân'ın birey ve toplum üzerindeki soyut ve somut etkileri anlamında kullanılmıştır. Özellikle bâtın kavramı gizemli, mistik ve ezoterik bir yaklaşımdan ziyade insanın iç dünyasını yansıtmak üzere bilgi, inanç ve duygu olarak ele alınmıştır. Zâhir kavramı da mistisizm ya da ezoterizmin zıddı olarak ya da harfi (literal) yaklaşım vs. anlamında olmayıp Kur'ân'ın ibadetler, insani ilişkiler ve davranışsal ahlakla ilgili etkisini ifade etmektedir.

Şifa Kavramı

Arapça sözlüklerde *şifâ*, fiil olarak hastalıkların tedavi edilmesi; isim olarak da hastalıktan kurtulma, iyileşme, ilaç, deva gibi anlamlara gelmektedir. Kelime, maddî olan bedensel hastalıkların tedavisinden mânevî olan kalbin ve nefsin hastalıklarından kurtulmaya intikal etmiş; kin, haset, kıskanma gibi duygulardan arınmayı da kapsayacak şekilde genişlemiştir.[7] Ayrıca mecazen ekonomik darlıktan, düşmanın kötülüğünden kurtulmak gibi çeşitli kullanımları da bulunmaktadır. Türkçede ise şifa; "Bedensel veya ruhsal bir hastalığın son bulması, hastalıktan kurtulma; onma" şeklinde açıklanmıştır.[8] Türkçede "Gönlü/yüreği rahatlatmak, ferahlatmak, soğutmak" anlamında "sadra şifa vermek/olmak" deyimi kullanılmaktadır.[9] Bu anlam örgüsü içerisinde, Tevbe sûresinin 14. âyetinde geçen "… ve müminlerin kalplerine şifa versin. (وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ...)" ifadesi, "yüreklerini soğutsun, gönüllerini ferahlatsın" anlamına gelmektedir.

---

[1] el-Enʿâm 6/157; en-Nahl 16/89.

[2] Âl-i İmrân 3/138; Hûd 11/120; Yûnus 10/57; en-Nûr 24/38; Sâd 38/87.

[3] el-Bakara 2/185.

[4] Âl-i İmrân 3/103.

[5] Halil İbrahim Aydın, *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı* (İstanbul: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

[6] Selahattin Öz, *Kur'ân'da Şifa Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Bilal Umaç, *Kur'ân'da Şifa Sekîne ve Tuma'nîne Kavramları* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); M. Said Sarımurat, *Kur'ân-ı Kerim Açısından Şifa-Tedavi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

[7] Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2010), 6/290; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1994), 14/436-437.

[8] Türk Dil Kurumu, "Şifa", *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 12 Aralık 2023).

[9] Türk Dil Kurumu, "Sadra Şifa Vermek", *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 14 Kasım 2023).

Kur'ân-ı Kerîm'de "Şifâ" Kelimesinin Geçtiği Âyetler

Şifa kelimesi, tüm formlarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de altı yerde geçmektedir.[10] Bunların üçünde Kur'ân'ın şifa olduğu bildirilmektedir. Yunus sûresinin 57. âyetinde (Peygamber aracılığıyla) insanlara indirilen vahyin "mevʿize (öğüt), göğüslerde olana şifa, hidâyet ve rahmet" olduğu, İsrâ sûresinin 82. âyetinde "Kur'ân'dan müminlere rahmet ve şifa olan şeyler" indirildiği, Fussilet sûresinin 44. âyetinde ise "Kur'ân'ın iman edenler için hidâyet ve şifa" olduğu geçmektedir. Birbirine anlam olarak yakın olan bu üç âyetin dışında, Tevbe sûresinin 14. âyetinde müşriklerle müminler arasında Hudeybiye Barış Antlaşması (6/628) yapılmış olmasına rağmen antlaşmayı bozan müşriklerle savaşılması sonucunda "müminlerin kalplerinin *şifa* bulması"ndan söz edilmektedir. Nahl sûresinin 69. âyetinde balın insanlar için şifa kaynağı olduğu,[11] eş-Şuarâ 26/80'de ise Hz. İbrahim'in "Hastalandığım zaman bana şifa veren Allah'tır."[12] dediği bildirilmektedir. Bu çalışmada Kur'ân'ın şifa olduğunu açıkça ifade eden ilk üç âyetin (Yûnus 10/57, el-İsrâ 17/82 ve Fussilet 41/44) yorumları üzerinde durulacaktır.

İlgili âyetlerde geçen şifa sözcüğü, âyetlerin bağlamından anlaşıldığı üzere Kur'ân'ın vasıflarından biridir. Bu âyetlerde asıl itibarıyla Kur'ân'ın -içerik olarak- insanoğlunun dünya ve âhiret saadetini sağlamasına vurgu yapan mecazi bir anlatım söz konusudur. Bu sebeple özellikle erken dönem tefsir eserlerinde bu âyetler açıklanırken bedeni hastalıklara şifa olduğuna neredeyse hiç değinilmemiştir.[13] Ancak konuyla ilgili geniş rivayet verilerinin de etkisiyle Kur'ân âyetlerinin bedensel ya da psikolojik hastalıkların tedavisinde kullanılıp kullanılmayacağı da bu âyetler çerçevesinde tartışılmıştır.

Müfessirlerin büyük çoğunluğuna göre Kur'ân âyetleriyle yapılan ve sünnette yeri olan uygulamalar, dua mahiyetinde sayılmalıdır. Bu sebeple söz konusu uygulamaların caiz görülebileceğini, Kur'ân âyetlerinde bereket olduğunu ve bazı hastalıklara şifa olabileceğini söylemişlerdir. Bazı tefsirciler ise bu durumu kabul etmelerine rağmen ilgili uygulamaların, Kur'ân'ın şifa olduğunu ifade eden bu âyetlerle temellendirilmesini doğru bulmamışlardır.[14] İbn Kesîr (öl. 774/1373), Fatiha[15] ve Felak[16] sûreleri ile Kalem sûresinin -nazarla ilişkilendirilen- 48. âyetini tefsir ederken[17] rukye konusuna değindiği halde bu üç âyette hiç değinmemiştir. Tefsir eserinde rivayetlere oldukça önem veren ve hadis ilmine hâkimiyetiyle bilinen İbn Kesîr gibi bir müfessirin bu âyetlerin tefsirinde konuyla ilgili rivayetlere hiç değinmemiş olması dikkat çekicidir. Bu durum, İbn Kesîr'in bu âyetlerle söz konusu uygulamalar arasında bir ilişki kurmadığını veya bu konuya mesafeli yaklaştığını göstermektedir. Tâbiînden Hasan-ı

[10] Abdülbâkî Muhammed Fuâd, *el-Muʿcemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kurʾâni'l-kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945), 385.

[11] en-Nahl 16/69.

[12] eş-Şuarâ 26/80.

[13] Örneğin Mukâtil, Taberî ve Mâtürîdî bu üç âyetin tefsirinde bedensel şifadan bahsetmedikleri gibi ilgili rivayetlere de değinmemektedir. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâs, 1423), 2/242, 2/547, 3/746; Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mekke: Dâru't-Terbiyeh ve't-Türâs, 2000), 17/538-539, 15/105, 21/483; Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Teʾvîlâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdî Bâselûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2005), 6/55, 9/90.

[14] Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Tefsîru'l-Âlûsî - Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Alî Abdülbâri ʿAtıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1415), 6/132; Muhammed Reşîd Rızâ - Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menâr* (Mısır: el-Heyʾetü'l-Mısriyyeti'l-ʿÂmmetü li'l-Kitâb, 1990), 11/330.

[15] Ebü'l-Fidâʾ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurʾâni'l-ʿazîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/101, 106.

[16] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/536.

[17] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/201-202.

Basrî'nin (ö. 110/728) "Allah Teâlâ, Kur'ân'ı göğüslerde olana şifa olarak indirdi, sizin (bedenî) hastalıklarınıza şifa kılmadı."[18] sözü de bu konuda önemli bir uyarıdır.

Müfessirlerin önemli bir kısmı da bu âyetlerde geçen şifayı, Kur'ân'ın yol gösteren ilâhî bir hitap olarak yani içeriği itibarıyla şifa oluşu üzerinde durmuşlardır. Bedensel olarak şifa olmasına ya hiç değinmemişler ya da sadece zayıf bir şekilde dile getirmekle ve bazı rivayetleri aktarmakla yetinmişlerdir. Müfessirlerin iki eğilim arasında temkinli bir duruş sergiledikleri söylenebilir. Ancak genel hatlarıyla tevhit inancına zarar verecek şekilde şifayı -Kur'ân âyetleri de olsa- yazılan nesneye, okuyan kişiye, içilen suya yükleyecek her türlü düşünce ve davranışın problemli olduğu söylenebilir.[19] Bunun yanında ilgili âyetlerin verdiği mesaj, bu tartışmaların oldukça uzağında ve üzerindedir.

Kur'ân-ı Kerîm mânevî hata ve kusurları, -Arapça genel kullanıma uygun olarak-[20] maddî hastalıklara benzetmektedir. İslâm'ın öngördüğü tevhit sistemiyle uyuşmayan inanç ve düşünceleri mecazen hastalık olarak nitelendirmektedir. Mesela, inanmadıkları halde "Allah'ı ve inananları aldatmak için" inandıklarını söyleyen ama gerçekte -farkında olmadan- kendilerini aldatan münafıkların kalplerinde hastalık olduğunu ve bu tercihlerinden dolayı Allah'ın, onların kalplerindeki hastalığı artırdığını ifade etmektedir.[21] Başka bir âyette ise inkârcıların gözlerinin değil göğüslerinde olan kalplerinin kör olduğunu bildirmektedir.[22] Kur'ân-ı Kerîm'in şifa olarak nitelendirilmesi ise bu hastalıkları tedavi etmesiyle ilgilidir.

Konuyla ilgili üç âyetin tam metni şu şekildedir:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾

"Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi." [23]

﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾

"Biz Kur'an'dan, mü'minler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zalimlerin ise Kur'an, ancak zararını artırır." [24]

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾

"Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka, 'Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?' derlerdi. De ki: 'O, inananlar için bir hidâyet ve şifâdır.' İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalı ve anlaşılmaz gelir. (Sanki) onlara uzak bir yerden sesleniliyor (da anlamıyorlar)." [25]

Âyetlerin öncesinden ve sonrasından anlaşıldığı üzere temel konu, Kur'ân'ın insanlara hidâyet rehberi, dünya ve âhirette kurtuluş reçetesi olarak nazil olmasıdır. Âyetlerin içeriği ve bulundukları sûrelerin nüzûl zamanının birbirine yakın olması şunu göstermektedir: Bu âyetler, Hz. Muhammed (s.a.s) ve müşrikler arasında Kur'ân'ın mahiyetiyle ilgili tartışmaların

---

[18] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/366; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/132.

[19] İlyas Çelebi, "Rukye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Haziran 2020).

[20] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/231-232.

[21] el-Bakara 2/9-10. Kalplerin hastalığından bahseden diğer âyetler için bk. el-Mâide 5/52; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/125; el-Hac 22/53; en-Nûr 24/50; el-Ahzâb 33/12, 32, 60; Muhammed 47/20, 29; el-Müddessir 74/30.

[22] el-Hac 22/46. Taberî'nin bu konudaki atfı için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/105.

[23] *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010). Yûnus 10/57.

[24] el-İsrâ 17/82.

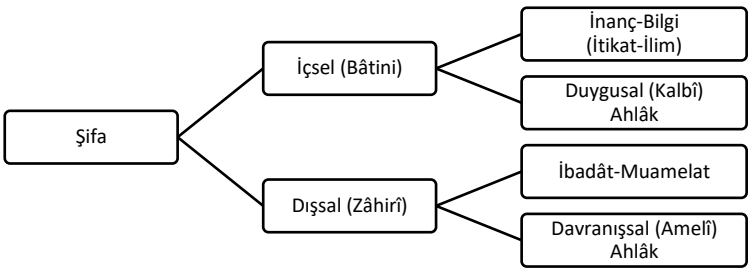
[25] Fussilet 41/44.

yoğun olduğu bir süreçte nazil olmuştur. Üçü de Mekkî olan bu surelerden İsrâ sûresinin nüzûl sıralamasındaki yeri 50, Yûnus sûresi 51 ve Fussilet sûresi 61'dir.[26]

Kur'ân'ın şifa olması hem âyetlerin siyâk ve sibâkından hem de yapılan yorumlardan[27] anlaşılacağı üzere, Kur'ân'a iman etme ön şartına bağlıdır. Kur'ân'a iman etmeyenlerin bu şifadan istifade etmeleri mümkün değildir. Aksine Kur'ân, ona inanmayanlar için bir hüsran sebebidir. Bu hüsranın sebebi de Kur'ân değil inkârcıların kendisidir.[28] Kulaklarında, Kur'ân'a karşı önyargıları sebebiyle anlamalarını engelleyen bir ağırlık vardır.[29] Tâbiîn âlimlerinden Katâde (öl. 117/735), Kur'ân'ın müminlere şifa oluşunu "Kur'ân'ı duydukları zaman, ondan faydalanırlar (uygularlar), hıfzederler (korumak, ezberlemek, sahip çıkmak) ve anlarlar (bilinçli okurlar)." şeklinde açıklamaktadır.[30]

Bâtını (İçsel) ve Zahirî (Dışsal) Şifa

Kur'ân'ın şifa oluşuyla ilgili yorumları bâtını (içsel) ve zâhirî (dışsal) olarak ikiye ayırmak mümkündür. Kur'ân'ın içsel şifası, itikat-ilim (inanç-bilgi) ve kalbî (duygusal) ahlâk konuları olarak; dışsal şifası da ibâdât-muâmelât ve amelî/davranışsal ahlâk olarak iki kısımda incelenebilir. Kur'ân'ın içsel (bâtını) şifası, insanın duygu ve düşüncelerle ilgili problemlerini, dışsal (zâhirî) şifası ise uygulama ve davranışlarla ilgili problemlerini çözmesi ve fıtrata uygun hale getirerek düzeltmesidir. Tabii ki bu durum, Kur'ân'ın insan hayatına kattığı tüm değerleri ifade etmektedir. Bu gruplandırmayı şema halinde göstermek konuyu daha anlaşılır kılacaktır.



[26] Sûrelerin nüzûl sıralamalarıyla ilgili bilgiler Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan Kur'ân Yolu tefsirinden alınmıştır. bk. Heyet, *Kur'an Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 3/79, 456; 4/683. Sûrelerin sıralamalarıyla ilgili bazı tartışmalar bulunmakla birlikte söz konusu âyetlerin Mekkî olduğu hususunda bir ihtilaf gözükmemektedir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre el-İsrâ 17/82'nin başında "… indirdik… (وَنُنَزِّلُ)" yerine "… indiriyoruz… (وَنُنَزِّلُ)" denilmesinin muhtemel sebeplerinden biri, âyetin risaletin başında nazil olmasıdır. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/101.

[27] Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Kurʾân ve tefsîrihi*, thk. Komisyon (Şârıka: Câmiʿatü'ş-Şârıkah, 2008), 10/6538; Ebü'l-Kasım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâʾıkı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1407), 2/353.

[28] İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/112.

[29] Krş. el-Enʿâm 6/24; el-İsrâ 17/46.

[30] Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nîsâbûrî Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. Heyet (Riyad: Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1430), 13/453.

Tefsirlerde yer alan açıklama ve yorumlara göre Kur'ân'ın inanç ve bilgi/düşünce açısından şifa olması; cahillik,[31] küfür, şirk,[32] nifak,[33] şüphe,[34] şeytanın vesveseleri[35] gibi tevhit düşüncesinin önündeki tüm engelleri kaldırması, deliller sunması ve insanın bu hastalıklardan kurtulmasını sağlamasıdır.[36] Cahillikten kasıt, yüce Allah'ı hakkıyla tanımamak; onun âyetlerini, farzlarını, emir ve yasaklarını, helal ve haram kıldıklarını, ona nasıl ibadet edileceğini bilmemektir. Kur'ân ise bütün bunları insanlara öğretmektedir.[37] Kur'ân'da kalpten kastedilenin bilgi ve anlayış ya da akıl olduğu da söylenmiştir.[38] Buna göre Kur'ân'ın insan aklına şifa olması bir metot olarak da ele alınabilir. Kur'ân-ı Kerîm, olaylara eleştirel yaklaşmayı ve kör bir taklit içerisine girmemeyi öğretmektedir. Yoğun bir şekilde farklı kavramlar ve ifade kalıplarıyla aklı kullanmayı; kâinattaki düzen ve intizam, sünnetullah, zaman, yer ve gökteki varlıklar üzerinde düşünmeyi başka bir ifadeyle, kâinat üzerinde ilmi anlamda çalışmayı emretmektedir. Tüm bunlar Kur'ân'ın akla yol göstermesi, karanlıklarından kurtarması, ona şifa olması anlamına gelmektedir. Tefsirlerde cehalet hastalığıyla ilgili güzel anekdotlar ve özlü sözler de aktarılmıştır. Örneğin, ilim ehlinin şöyle dediği aktarılır: "Cehaletten daha büyük hastalık, cehaletin ilacından daha önemli ilaç, cehaletin doktorundan daha az doktor, cehaletin tedavisinden daha uzak (zor) tedavi yoktur."[39] Kur'ân'ın küfür ve şirk açısından şifası, bâtıl itikat ve düşüncelerin yanlışlığına vurgu yapması, âfâkî ve enfüsî delillerle küfür ve şirk karanlığını yok etmesidir. İnsanın Kur'ân vesilesiyle hayatı ve ölümü doğru bir şekilde anlamlandırması sonucu ulaşacağı psikolojik rahatlık da içsel şifa kapsamında değerlendirilebilir. Benzer şekilde rızık, tevekkül, sabır ve sebat, kader gibi konularda sağladığı bakış açısı da bireysel huzur açısından önemlidir. Kur'ân'ın emrettiği şekilde aile ve akrabalık bağlarının gözetilmesi, maddî açıdan muhtaç olanlara yardım edilmesi gibi toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesini takip eden içsel huzur, vicdani rahatlık da aynı şekilde içsel şifanın çerçevesine dahil edilebilir.

Kur'ân'ın kalbî ahlâkla ilgili şifası, duygusal hastalıklara yöneliktir. Kur'ân'ın insan vicdanına ağır gelen ve göğsünü daraltan kin, nefret, öfke, haset, kibir, düşmanlık, kıskançlık gibi duyguları eğitmesi; sevgi, merhamet, yardımseverlik, fedakârlık gibi davranışları teşvik etmesidir. Aşırılığı, zorbalığı, zulmü, bâtılı, şerri sevmek; haktan, adaletten, iyilikten ve hayırlı şeylerden nefret etmek gibi fıtrata uygun olmayan duyguları yasaklamasıdır.[40] Nefsin dünyevî iştah ve ihtirasını kısıtlayarak cimriliği, bencilliği, başkasının malına göz dikmeyi vs. emir ve yasaklarıyla azaltması ve yavaş yavaş yok etmesidir.

---

[31] Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 15/105, 17/538, 21/483; Muhyi's-sünneh Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesʿûd Begavî, *Meʿâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kurʾân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420), 2/423, 3/158.

[32] Mukâtil, *Tefsîr*, 2/242; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî* (b.y.: y.y., ts.), 2/121.

[33] Reşîd Rızâ - Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/329.

[34] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420), 2/261-262; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1933), 8/353; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/274.

[35] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/67.

[36] Krş. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû İshâk es-Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân*, thk. İmâm Ebî Muhammed b. ʿÂşûr (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2002), 6/128; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.), 4/155; Reşîd Rızâ - Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/329; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 13/453.

[37] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 5/3284; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî - en-Nüket ve'l-ʿuyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 3/268; Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 10/321.

[38] Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân* (Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiyye, 2002), 682; Reşîd Rızâ - Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/329.

[39] Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Semʿânî, *Tefsîru'l-Kurʾân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/389.

[40] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/353; Reşîd Rızâ - Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/329; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetü ve Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî, 1946), 11/123.

Kur'ân'ın dışsal şifası; içsel şifasıyla duygu ve düşünceleri onarılan insanların, dış davranışlarının da kendiliğinden değişmesi ve içsel tedaviyi destekleyecek şekilde yönlendirilmesidir. Kur'ân, doğrudan insanın davranışlarına müdahale eden emir ve yasaklarıyla aile, komşu, arkadaş çevresi ve toplumdaki diğer insanlarla ilişkilerini olumlu yönde değiştirmektedir. Koyduğu ilke ve kurallarla bireysel ve toplumsal hayatı; sosyal, siyasal, ekonomik açıdan düzene koymayı hedeflemektedir. Toplumsal birlik ve beraberliği sağlaması, kardeşlik duygularını pekiştirmesi, ayrılıkları ve ihtilafları önlemesi bu açıdan örnek gösterilebilir.[41] Diğer taraftan -yukarıda değinildiği üzere- insanın dünya hayatını doğru bir şekilde anlamlandıramaması, çeşitli endişe ve tatminsizliklere sebep olmaktadır. Bu sıkıntıların, kendisi ve çevresi üzerinde "görünür" birçok olumsuz etkisi bulunmaktadır. Kur'ân'ın inananları iç huzuruna ulaştırması,[42] söz konusu olumsuz etkileri de kırmaktadır. Çünkü iç huzurunun olmayışı; ölüm korkusu, rızık endişesi, gelecek kaygısı gibi sıkıntılar, insanın psikolojik sağlığı kadar fiziksel sağlığı üzerinde de etkilidir. Bu etkilerin haricinde Kur'ân'ın iʿcâzı da dışsal şifa arasında sayılmıştır. Bu yaklaşıma göre Kur'ân, edebî ve dilbilimsel açıdan son derece mükemmeldir ve Hz. Muhammed'in (s.a.s) peygamberliğini ispatlayan bir mucizedir. Kur'ân'ın mucizeliği, onun zahirî açıdan şifa oluşunu ifade etmektedir.[43]

İnsan hayatı üzerindeki etkisi ve misyonu açısından insan-Kur'ân ilişkisi hasta-ilaç ilişkisine benzetilince müfessirler de bu ilişki üzerinde detaylı bir şekilde durmuş ve benzetmeyi geniş bir şekilde açıklamışlardır. Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre tıpkı bedeni saran, ona zarar veren, helâk eden afet ve hastalıklar olduğu gibi dine zarar veren, dini yok eden afet ve hastalıklar da bulunmaktadır. Bedenin hastalıklarından kurtulması ve sağlığına kavuşması için ilaçlar olduğu gibi Kur'ân da dinî açıdan insanın hastalıklarını iyileştiren bir şifa kaynağı ve tedavi olunan bir ilaç kılınmıştır.[44] Râzî, Yûnus sûresi 57. âyette geçen Kur'ân'ın Allah'tan öğüt, göğüslerde olana (kalplere) şifa, müminler için hidâyet ve rahmet oluşu şeklindeki dört vasfı doktor-hasta ilişkisindeki dört aşama ile somutlaştırmaya çalışmaktadır. Buna göre tertemiz olan ruh, bedenle birleştikten ve bu dünyanın çeşitli lezzetlerini tattıktan sonra bu lezzetlere alışmakta ve daha çok meyletmektedir. Bu alışkanlıklar, ruh cevherini şiddetli şekilde hasta eden çeşitli itikadî sapmalara ve ahlâkî bozulmalara sebep olmaktadır.[45] Râzî'nin somut anlatımlar üzerinden tarif etmeye çalıştığı şey insan fıtratıdır. İslâm'a göre insan, asıl itibarıyla temiz bir yaratılışa sahiptir. Ancak dünya nimetlerini tattıkça bunlar karşısında zaafa düşmekte, dinî ve ahlâkî açıdan çeşitli hastalıklara yakalanmaktadır. Hastalanmış bir beden; işinde ehil, elinde tedavi için gerekli ilaçları olan bir doktorla karşılaşmaz ve tedavi edilmezse ölecektir. Söz konusu hasta, doktor ve ilaçlara ulaştığı halde doktoru dinlemez, ilaçları kullanmaz ve tedaviyi kabul etmezse yine ölmekten kurtulamayacaktır. Bâtıl itikat/yanlış inançlar ve kötü ahlâkla hastalanan ruh da ehil bir doktorla karşılaşmaz ve tedavi edilmezse ölmekten kurtulamaz. Hz. Muhammed (s.a.s) ehil bir doktor; Kur'ân-ı Kerîm ise kalplerdeki hastalıkları tedavi edecek olan ilaç ve uygulamaları içinde barındıran bir reçetedir.[46]

Doktorun hastasıyla ilişkisi dört aşamalıdır. Birinci aşama öğüttür. Doktor, hastasına çeşitli öğütler verir. Hastalanmasına sebep olan yiyecek ve içecekleri yasaklar, bunlardan uzak

[41] Kurtubî, *el-Câmiʿ*, 8/353; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/158.

[42] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâʾi'l-Kütübi'l-ʿArabîyyeh, 1383), 3/480.

[43] Semʿânî, *Tefsîr*, 3/272.

[44] Mâtürîdî, *Tevîlât*, 6/55.

[45] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/268.

[46] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/268-269.

durmasını ister. Kur'ân-ı Kerîm de benzer şekilde insanı Allah'ın rızasından uzaklaştıran, kalbinin Allah'tan başkasıyla meşgul olmasına ve hastalanmasına sebep olan, huzurunu kaçıran inanç ve davranışlardan uzak durması gerektiğini öğütler. İkinci aşama şifadır. Doktor, hastalığın sebebi olan kötü ve bozuk şeyleri yok edecek ilaçları içirir, gerekli tedavileri uygular. Peygamberler de insanların yanlış davranışlarını engelleyince dış görünüşleri itibarıyla (zahiren) düzelmiş olurlar. Daha sonra da içlerini temizlemelerini emrederler. Bu da kişinin kötü ahlâkı ve huyları bırakıp övülen ahlâka sahip olmak için çabalaması, mücahede etmesiyle olur. Şu âyet, bu hususlara işaret etmektedir: "Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve yakınlara yardım etmeyi emreder. Çirkin işleri, kötülüğü ve azgınlığı da yasaklar…"[47] Böylece hastalanmasına sebep olan yanlış inançlar ve yerilen ahlâk ortadan kalkınca insanın kalbi de şifa bulmakta; ruh cevheri, melekut alemine muttali olmasını engelleyen tüm eksiklerden temizlenmiş olmaktadır. Râzî, aynı âyette Kur'ân'ın inananlar için hidâyet ve rahmet olduğunu bildiren ikinci kısmını da hasta-doktor ilişkisinin son iki aşaması olarak -âyetin ilk kısmına benzer şekilde- işârî bir yaklaşımla ele almaktadır. Netice itibarıyla ilk aşamanın şeriat, ikinci aşamanın tarikat, üçüncü aşamanın hakikat ve dördüncü aşamanın da nübüvvet olduğunu, bu aşamaların yer değiştirmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.[48] Râzî'nin tasavvufi öğelerle destekleyerek yaptığı bu açıklamalar sonraki dönemlerde bazı müfessirler tarafından benimsenerek tekrarlanmıştır.[49]

Kur'ân'ın inkârcılara şifa vermemesi ya da onlar için hüsran sebebi olması, Kur'ân'ın şifa olmadığı anlamına gelmemekte; inkarcıların, Kur'ân'a inanmamaları ve istifade etmemelerinden kaynaklanmaktadır.[50] Bu durum iyileştirecek ilacı kullanmayan, tedaviyi kabul etmeyen hastanın durumuna benzemektedir. Problem ilaçtan değil hastadan kaynaklanmaktadır. Şifa talebinde bulunan kişinin, verilen ilaçtan istifade edebilmesi için önerilen tedaviyi uygulaması gerekmektedir. Kur'ân'a inanmakla ilk adımı atan müminler de onu daha fazla uygulayarak tedavinin etkisini artırmalıdır. Böylece insan, Kur'ân rehberliğinde yanlış inanç ve kötü davranışlardan uzaklaştıkça aslî kimliğine (fıtratına) yaklaşır, şifa ve huzur bulur.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm, birçok özelliğinin yanında inananlar için şifa kaynağı olduğunu bildirmektedir. Onun bu özelliğini açıkça ifade eden üç âyet bulunmaktadır. Bu âyetler, birbirine yakın bir şekilde Mekke döneminde nazil olmuştur. Söz konusu âyetler, şifa sözcüğünün genel kullanımının etkisi ve yalın anlamının çağrışımıyla bedensel hastalıklarla da ilişkilendirilmektedir. Oysa ilgili ayetlerin iç ve dış bağlamları, nüzûl dönemi ve müfessirlerin yaklaşımı dikkate alındığında Kur'ân'ın şifasının bedensel hastalıklardan ziyade bireysel ve toplumsal sorunlara yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Elbette konuyla ilgili rivayetlerin çokluğu ve ayetlerde açık bir sınırlandırma olmadığı için müfessirler, genel olarak temkinli bir yaklaşım sergilemiştir.

Kur'ân'ın şifa olduğunu ifade eden ayetlerin yorumları, içsel ve dışsal olarak ikiye ayrılabilir. İçsel şifa, inanç-bilgi ve duygusal ahlâkı ifade etmektedir. Dışsal şifa ise ibadetler-davranışlar ve pratik ahlâkı ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in inançla ilgili şifası Allah'ın

[47] en-Nahl 16/90.

[48] Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/268-269.

[49] Muhammed b. Yusuf Esîruddîn el-Endülûsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 6/74; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6/132.

[50] Krş. el-İsrâ 17/41; Fussilet 41/44. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 17/539; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ʿilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1422), 3/49.

varlığı ve tekliğine yönlendirmesi, inkâr ve şirki kesin bir şekilde reddetmesidir. Bilgiyle ilgili şifası helal ve haramı bildirmesi, ibadetleri öğretmesi, donuk taklitten uzaklaştırıp araştırmaya ve soruşturmaya; aklı kullanarak düşünmeye yönlendirmesidir. Duygusal ahlâkla ilgili şifası, kendisine ve başkalarına zarar veren duygulara karşı uyarması ve eğitmesi; fayda veren duygulara yönlendirmesi ve bunlara teşvik etmesidir. Kur'ân'ın dışsal şifası, doğrudan birey ve toplumun hayatına yönelik müdahalelerini ifade etmektedir ve aynı zamanda içsel şifayı da desteklemektedir. İbadet ve dualarda tevhit vurgusu yapılmakta; duygular ve davranışlar eğitilmektedir. İlke ve normlarla sosyal ilişkiler şekillendirilmekte ve duygusal ahlâka benzer şekilde davranışsal ahlâk da övülmekte ve teşvik edilmektedir.

Kur'ân'ın birey ve toplumun ruh sağlığı üzerindeki etkisi geniş kapsamlı çalışmalarla incelenmelidir. Müslüman toplumlardaki sosyal adalet, etik davranışlar ve insanlar arası ilişkilerle ilgili problemlere yönelik çözüm arayışlarında, inandıkları ve güvendikleri kitap olan Kur'ân, ihmal edilmemelidir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2010.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. ʿAbdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-. *Tefsîrü'l-Âlûsî - Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kurâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. thk. ʿAlî Abdülbâri ʿAtıyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1415.

Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'ın Vasıfları Bağlamında Şifa Kavramı*. İstanbul: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Begavî, Muhyi's-sünneh Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420.

Çelebi, İlyas. "Rukye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Haziran 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/rukye

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-ʿArabîyyeh, 1383.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf Esîruddîn el-Endülûsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî. *İrşâdü'l-ʿakli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʾArabî, ts.

Halîl b. Ahmed, Ebû ʿAbdirrahmân. *Kitâbü'l-ʿAyn*. thk. Dr. Mehdî el-Mahzûmî, Dr. İbrâhîm es-Semerrâî. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2010.

Heyet. *Kur'an Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir-*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. 8 Cilt. Riyad: Daru Taybe, 1999.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 3. Basım, 1994.

İbnü'l-Cevzî, Camâluddin Ebü'l-Ferac ʿAbdurrahmân b. ʿAlî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. ʿAbdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1422.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Dımaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/Dâru'ş-Şâmiyye, 1. Basım, 2002.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1933.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünneh)*. thk. Dr. Mecdî Bâselûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen ʿAlî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Mâverdî - en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. es-Seyyid ibn ʿAbdil-Maksûd b. ʿAbdi'r-Rahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed b. Muhtar el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye fî ilmi Meʿâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi*. thk. Komisyon. 13 Cilt. Şârıka: Câmiʿatü'ş-Şârıkah, 1. Basım, 2008.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa el-. *Tefsîrü'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaʾatü Mustafa el-Bâbî, 1946.

Muhammed Fuâd, Abdilbâkî. *el-Muʿcemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.

Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.

Öz, Selahattin. *Kur'ân'da Şifa Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Râzî, Ebû ʿAbdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb (et-tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-ʾÂmmetü li'l-Kitâb, 1990.

Sarımurat, M. Said. *Kur'ân-ı Kerim Açısından Şifa-Tedavi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Saʿlebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Ebû İshâk es-. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İmâm Ebî Muhammed b. ʿÂşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2002.

Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-. *Bahru'l-ʿulûm*. b.y.: y.y., ts.

Semʿânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. ʿAbbâs b. Ganîm. Riyaḍ: Dâru'l-Vatan, 1997.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Emelî Ebû Cʿafer. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli'l-Kurʾân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru't-Terbiyeh ve't-Türâs, 2000.

Türk Dil Kurumu. "Sadra Şifa Vermek". *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 14 Kasım 2023. https://sozluk.gov.tr/

Türk Dil Kurumu. "Şifa". *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 12 Aralık 2023. https://sozluk.gov.tr/

Umaç, Bilal. *Kur'ân'da Şifa Sekîne ve Tuma'nîne Kavramları*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Heyet. 25 Cilt. Riyad: Câmiʿatü'l-İmâm Muhammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1430.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ʿan hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 3. Basım, 1407.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

KUDDÛSÎ DİVANINDA MEHDÎLİK

Mahdism In The Kuddûsî Divan

Şuheda Habibe ÖNAL

Y. Lisans Öğr. (KSÜ) İlahiyat Fakültesi
(Türk İslam Edebiyatı)
suheda.habibe@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8677-4685

Ayşe FARSAKOĞLU EROĞLU

Doç. Dr. (KSÜ) İlahiyat Fakültesi
(Türk İslam Edebiyatı)
afarsakoglu1@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3039-6299

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Önal, Şuheda Habibe - Farsakoğlu Eroğlu, Ayşe. "Kuddûsî Divanında Mehdîlik". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 46-59
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1459056.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 15.04.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 16.06.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 46-59

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Kuddûsî Ahmed Efendi 1769-1849 yılları arasında yaşamıştır. Niğde'nin Bor ilçesinde dünyaya gelen Kuddûsî, Maraşlı Seyyid İbrahim Efendi'nin oğludur. Küçük yaşta babasından eğitim almaya başlayan Kuddûsî, önce babası gibi Nakşibendiyye tarikatına mensup olmuş ancak daha sonra manevi bir işaretle Kadiriyye tarikatına geçmiştir. Kuddûsî, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında yaşamış olması hasebiyle, Osmanlı Devleti'nin gerileme ve dağılma dönemine şahit olmuştur. Batılılaşmanın yoğun olarak görüldüğü bu dönemlerde, hem siyasal hem de toplumsal bozulmalar meydana gelmiştir. Kuddûsî, en hacimli eseri olan divanında bu bozulmanın toplumsal yönüne dikkat çekmiş ve bunu Mehdî'nin geleceğinin bir işareti olarak görmüştür. O, şiirlerinde bu durumu sade ve samimi bir şekilde dile getirmiş, insanları açıkça uyarmıştır. Bu çalışmada ilk olarak kendisinden önce kötülükle dolu olan dünyaya gelecek ve kötülüğü ortadan kaldıracak kimse olarak bilinip inanılan Mehdî ve Mehdîlik inancının nereden geldiğine değinilmiş, daha sonra Türk İslam Edebiyatı'nda Mehdîlik ile ilgili şiirler incelenmiştir. Ardından Kuddûsî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgiler verilmiş, son olarak da Kuddûsî divanında geçen Mehdîlik ile ilgili beyitler ele alınıp incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Kuddûsî, Divan, Mehdî.

Abstract: Kuddûsî Ahmed Efendi lived between 1769-1849. Kuddûsî, who was born in Bor district of Niğde, is the son of Maraşlı Seyyid İbrahim Efendi. Kuddûsî, who started receiving education from his father at a young age, first belonged to the Naqshbandiyya sect like his father, but then, with a spiritual sign, he transferred to the Qadiriyye sect. Since Kuddûsî lived at the end of the 18th century and the beginning of the 19th century, he witnessed the period of decline and dispersion of the Ottoman Empire. During these periods when Westernization was intense, both political and social disruptions occurred. In his most voluminous work, his divan, Kuddûsî drew attention to the social aspect of this corruption and saw it as a sign of the future of the Mahdî. He expressed this situation simply and sincerely in his poems and clearly warned people. In this study, first of all, the origin of the Mahdî and the belief in Mahdî, who is known and believed to be the one who will come to the world full of evil before him and eliminate evil, is mentioned, and then the poems about Mahdî in Turkish-Islamic Literature are examined. Then, information about Kuddûsî's life and works was given, and finally, the couplets about Mahdism in Kuddûsî's divan were discussed and examined.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Kuddûsî, Divan, Mahdî.

Giriş

Ahmed Kuddûsî, 1769-1849 yılları arasında yaşamıştır. 19. yüzyılın önde gelen mutasavvıf şairlerinden biri olan Kuddûsî, döneminin birçok sıkıntılarına şahit olmuştur. 17. yüzyılın sonlarından itibaren olumsuz bir sürece giren Osmanlı devleti için 19. yüzyıl, yeniliklerin arttığı dönemdir. Bu dönemde Batı kültürü hayatın her safhasında yerini almıştır. Değişimler Tanzimat ve Islahat Fermanı ile başlamış, Kanuni Esasi'nin ve Meşrutiyet'in ilanı ile devam etmiştir. Bu değişimlerle birlikte devlet otoritesinde zayıflıklar, ordu yapısında bozulmalar, vergilerde aksaklıklar ve ayaklanmalar meydana gelmiştir.[1]

Dünya'da düşünce, teknik ve coğrafi yönde ilerleme olurken Osmanlı toplumu gerileme ve dağılmaya başlamıştır. Bu durum halkın sosyal ve psikolojik yapısını bozmuş, bu nedenle tekke ve zaviyeler insanlar için bir çıkış kapısı olmuştur. Tekkeler milyonlarca insanın dertlerine çare olmuş, ümitsizliklerini ortadan kaldırmış ve dağınıklıklarını yok etmiştir. Bu dönemdeki mutasavvıflar Na't, Kaside, Gazel ve Mersiyeyi bir arada toplayan divanlar yazmışlardır.[2] Çalışmamıza konu olan divanda, şair bu yolu tercih etmeyen insanlardaki ahlaki bozulma ve dünyevileşmeden bahsederek bu durumun sadece imanına sahip çıkmak ve Allah yolunda bir ömür yaşamakla son bulacağını söylemektedir. Ayrıca ona göre insanların bu durumu, âhir zamanda olunduğunun ve "beklenen kurtarıcı"nın yakın zamanda geleceğinin bir işaretidir. Bu çalışmada Mehdîlik bir inanç konusu olarak tartışılmamış, yalnızca bu kavramın şiirlerde nasıl konu edildiği gösterilmiştir.

Kuddûsî, divanında o zamanki toplumun hâlinden şu şekilde bahsetmektedir: "*1244 yılında, ben altmış iki yaşında idim. Dünya keder ile dolmuş, vak'alar artmıştı."* Hicri takvime göre 1244 tarihi miladi 1828-1829 tarihlerine denk gelmektedir. Bu tarihler ise Osmanlı-Rus savaşının tüm şiddetiyle kendini gösterdiği yıllardır. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı kaldırılmış yerine Asâkir-i Mansure getirilmiştir. 1827 yılında ise Navarin'de Osmanlı donanması yakılmıştır. Hem yeni getirilen askerlerin eğitimlerinin tamamlanmaması hem de Fransa ve İngiltere gibi devletlerle ilişkilerin kesilmiş olması bu savaşın şiddetli geçmesinin sebeplerindendir.[3] Bilindiği gibi bir toplumda savaş demek toplumun her kesiminde farklı yansıması olan büyük bir sıkıntı demektir. Kuddûsî Ahmed Efendi de mısralarında söz konusu tarih geldiğinde insanların ve memleketin zor günler geçirmeye başladığını ifade etmektedir:

"*Bin iki yüz kırka irdi dahi dörde sâlimiz*

Dinle sana söyleyeyim n'oldu bizim hâlimiz" (219-K42/1)[4]

[1] Mustafa Karabulut, "Osmanlı İmparatorluğunda 19.Yüzyılda Değişim süreci, Sosyal ve Kültürel Durum", *Mecmua 1 /2 (Aralık 2016), 50.*

[2] Ali Tenik, "Maraşizâde Ahmed Kuddûsî'nin 19. Yüzyıl Osmanlı Bilim Ve Kültür Hayatına Etkisi" *Uluslararası Osmanlı Döneminde Maraş Sempozyumu*, ed.Cevdet Kabakcı, ed.Serdar Yakar (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi 2013) 2/157

[3] Adem Kara, "1828-29 Osmanlı-Rus Savaşı ve Anadolu'da Alınan Tedbirler", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/14 (Aralık 2005), 121.

[4] Ahmet Doğan, Kuddûsî Divanı(Ankara: Akçağ Yayınları, 2013). Bu çalışma için, Prof. Dr. Ahmet DOĞAN'ın Akçağ Yayınlarından çıkan "Kuddûsî Divanı" adlı eserinin 2.baskısı kullanılmıştır. Beyitlerin sonundaki sayılar sayfa numarası, şiir numarası ve beyit numarası şeklinde sıralanmıştır. Kaside "K", Gazel "G" harfiyle, Murabba ise "Mrb" harfleriyle gösterilmiştir.

"*Yaşım altmış ikiye olmış-ıdı bâliğ henüz*

Toldı ekdâr ile dünyâ artdı pek ahvâlimiz" (219-K42/2)

"Her tarafta fitne çoğaldı, mal ve mülkümüz gözümüze görünmez oldu. Çünkü din düşmanları bu tarihte açıklık buldu, bu yüzden fitneden sabahımız akşamımız belirsiz oldu." Kuddûsî'nin verdiği tarihlerde aynı zamanda Osmanlı-Rus savaşını takiben Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunan bazı yerlerde kışkırtmalar sonucu isyanlar baş göstermiş ve bu durum toplumda huzursuzluklara sebep olmuştur:

"Her tarafta fitne uyandı katı çoğaldı herc

Gözimize hiç görünmez oldu mülk ü malımız" (219-K42/3)

"*Fürce buldı çün bu târîhde katî' a'dâ-yı din*

Fitneden oldı belürsiz gadvimiz âsâlimiz" (219-K4274)

"İnsanlar birbirine merhamet etmez oldu, âlim ve fâzıllarla cahillerimiz ayırt edilmez oldu. Akdeniz ve Karadeniz'de selâmet kalmadı, bu sebeple perişan hâldeyiz. Tavırlarımız ve fiillerimiz bozulduğu için Allah bize verdiği nimetleri aldı." Kuddûsî, bu başlık altında aldığımız beyitlerinde tarihe tanıklık ederek net tarihlerle ülkenin içerisinde olduğu sıkıntılı durumdan ve bazı bölgelerde meydana gelen hareketlilikten bahsetmektedir. Bu hâdiselerin yaşanmasını ise insanların dinî ve ahlakî zafiyetlerine bağlamaktadır:

"*İtmez oldu nâs biribirine ref'et merhamet*

Fark olunmaz ehl-i ilm ü fazl-ıla cühhâlimiz" (219-K42/5)

"*Bahr-i ebyaz bahr-i esvedde selâmet kalmadı*

Bu sebep ile perîşân oldı pes ahvâlimiz" (219-K42/6)

"*Hak Te'âlâ bozdu bize verdiği nimetleri*

Çünki bozuldı bizim etvârımız ef'âlimiz" (219-K42/7)

"Birçok insan dünyaya arzu duyarak, dünya konusunda çok hırslı davranarak dinini yıkmakta ve âhiret konusunda hiç endişe taşımamaktadır. Çünkü 1262 yılındayız ve âhir zamanda olduğumuza hiçbir şekilde şüphemiz kalmamıştır. " Söz konusu tarihe bakıldığında miladi 1846 yılına tekabül ettiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'ın ilanının üzerinden yaklaşık yedi yıl gibi bir süre geçmiş ve alınan kararların etkisi görülmeye başlanmıştır. Bu dönemde devletin gücünün azaldığı, toplumda Batı hayranlığının arttığı görülmektedir. Kuddûsî ise bu değişimleri kıyâmetin yaklaşmasına, dünyanın ömrünü tamamlamasına yormakta ve bu düşüncesini şiirlerinde dile getirmektedir:

"*Dünyâya meyl itmek ile yıkar çok insan dinini*

Hîç âhiret kaydın yimez dünyaya hırs rağbet kılan"(536-G528/5)

"*Bin iki yüz altmış ikidir çünki şimdi bu sene*

Kalmadı hergiz şübhemiz oldığına âhir zemân" (536-G528/6)

Kıyâmetin kopmasından önceki dönem olan âhir zaman, içerisinde birçok alâmet taşımaktadır. Cahilliğin artması, içkinin yaygınlaşması, zinanın alenî hâle gelmesi, adam öldürme ve fitnenin fazlalaşması, Allah ve Lâilaheillallah diyen kimsenin kalmaması...[5] Gibi alâmetlerin karşısında çaresiz durumdayız ve Mehdî'ye muhtacız:

"*Uyandı fitne-i âhir zemân Mehdîye muhtâcız*

Musîbetler belâlar artdı olduk cümlemiz nâçâr" (633-G697/2)

Kuddûsî, kıyâmet alâmeti olarak sayılan pek çok belirtinin kendi döneminde zuhur ettiğini dolayısıyla dünyanın ömrünün tamamlamak üzere olduğunu belirtmektedir. Zamanın âhir zaman olduğunu, âhir zamanda söz konusu yozlaşmaları düzeltme görevinin ise Mehdîye verildiğini söyleyerek bu hususstaki beklentisini dile getirmektedir ki; bu beklenti ve ifadeler sadece Kuddûsî'ye has değildir. Mehdî konusuna Kuddûsî dışında birçok şair de değinmektedir. Bu konu şiirlerde üç şekilde ele alınmıştır; bazı beyitlerde Mehdî'nin kimliği ile ilgili bilgiler verilip ismi zikredilirken bazılarında ise çeşitli kaynaklarda zikredilen âhir zaman alâmetlerinin çoğunun görüldüğü ve artık Mehdî'nin geleceği ifade edilmektedir. Bazı şiirlerde ise şairler zamâneden çok bunalıp uğradıkları zulme dayanamaz olduklarında Mehdî'yi kendileri için de bir kurtuluş vesilesi olarak zikretmektedirler. Fakat biz çalışma konumuz olması hasebiyle burada Kuddûsî'nin divanında Mehdîlik konusunu nasıl ele aldığını özetleyeceğiz.

1. TÜRK İSLAM EDEBİYATINDA MEHDİ

Bu başlık altında ilk olarak Mehdî ve Mehdî inancı hakkında bilgi verilecek olup daha sonra bu inancın edebî eserlere yansıması gösterilecektir.

Mehdî; cahiliye devrinde doğru yolu göstermek, hayra delâlet etmek şeklinde kullanılmıştır. İslam'dan sonra ise imana delâlet etmek ve iman ettirmek gibi manalarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu manada ilk defa Hassan b. Sâbit, mersiyesinde Mehdî sözünü Rasûlullah (s.a.v) hakkında kullanmaktadır. Mehdî sözcüğünün ıstılah manası ise; "*kendisinden önce zulüm ve haksızlıkların alıp yürüdüğü yeryüzünü, adaletle dolduracak kimsedir*."[6]

Mehdî kelimesinin bir inanç konusuna dönmesi oldukça erken dönemde başlamıştır. İlk defa Abdullah b. Sebe, Hz. Ali b. Ebû Talib'in ölmediğini ve kıyâmet kopmadan önce dünyada adâlet sağlayacağını ileri sürmüştür. Mehdîlik inancı, daha çok Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra hilafetin Hz. Ali'nin soyundan devam etmesi gerektiğini savunan gruplar arasında yayılmıştır. Keysaniyye'ye bağlı bir grup Hz. Hüseyin'in şehadetinin ardından gerçek halifenin kardeşi Muhammed b. Hanefiyye olduğunu, gerçekte onun ölmediğini kıyâmetten önce dünyaya dönerek adaleti sağlayacağını ileri sürmüşlerdir. Böylece "kurtarıcı inancı" ilk defa Keysaniyye tarafından hicri I. yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmış ve diğer Şiilere intikal ederek Müslümanlar arasında yayılmıştır. Bu kurtarıcı Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelecek, adı Resûl-i Ekrem'in adına, babasının adı da onun babasının adına uygun (Muhammed b. Abdullah) olacaktır. Mehdî zulmün had safha 'da olduğu dünyaya gelerek beş, yedi veya dokuz yıl hüküm sürüp bütün Müslümanları hâkimiyeti altına alacaktır. Daha

[5] Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyâmet Alâmetleri", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/522-524.

[6] Avni İlhan, Mehdilik (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 14-15.

sonra iktidarı sona erince de kıyâmet kopacaktır. Şii fırkalarından biri olan İsnâaşeriyye'ye göre ise Mehdî on ikinci imam Muhammed b. Hasan'dır.[7]

Dinlerin çoğunda insanlığın maddi ve manevi sıkıntılarını sona erdirecek, toplumsal ve dinî hayatı ideal hâle getirecek bir otoritenin geleceği inancı vardır. Her dinde o ideal zamanın vakti ve süresi merak konusu olmuştur. Genelde bu vakit, dünya hayatının son zamanları olarak düşünülmüştür.[8] Beklenen kurtarıcı her din ve kültürde farklı isimlendirilir. Budizm'de "Maitreya", Hinduizm'de "Kalki", Mecusilik'te "Saoşyant", Yahudilik ve Hristiyanlık'ta "Mesih", İslam dininde ise "Mehdî" kavramı kullanılır.[9]

Dinî ve Mezhebî eserlerde yerini alan Mehdî (kurtarıcı) inancı, tüm insanlığın ortak konusudur. Konunun doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılan bu eserlerin dışında, insanların sosyolojik ve psikolojik durumunu yansıtan edebî eserlerde de bu konu işlenir. Dünyadaki zulüm, insanların merhametsizliği ve fitnenin artması şiirlerle anlatılırken bir kurtarıcının düzeni sağlayacağı belirtilir. Bu eserlerin bazılarında gelecek olan Mehdî'nin ismine bazılarında ise Dünya'nın geldiği durumun âhir zamanın bir göstergesi olduğuna ve "beklenen kurtarıcı"nın geleceğine değinilmiştir Aşağıda bu konu ile ilgili farklı eserlerden örnekler verilecektir.

Hâce Muhammed Lutfî, Allaha teslim olup yolunu gözetmenin, Kur'ân-ı Kerîm ile dini süslemenin ve gök kubbenin çemberini çevirmenin Mehdî'ye mahsus olduğunu söylemektedir:

"Hakkâ İslâm olup râhı gözetmek

Kitabullah ile dini bezetmek

Lutfiyâ çenber-i çarhı düzeltmek

Mehdî âl-i Resûl sultâne mahsûs"[10]

Aynî'ye göre Mehdî, Ebu'l-Kâsım Muhammed'dir. O bir mağarada sırdır ve kendisini gerekli kılacak şartlar oluşunca mağaradan çıkacak ve Hz. İsa da gökten inecektir. Kur'an'ın sırları bu hadisin gerçek olduğunu bildirmektedir:[11]

"*Ebu'l-Kâsım Muhammeddür ana Mehdî lakab dirler*

Berât-ı Hak imâmetdür budur tuğrâ vü 'ünvânı"

"*İner gökden yine îsâ çıkar Mehdî de gârından*

[7] Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/371-374.

[8] Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mehdî", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/371-374.

[9] Muhammet Cihat Oruç, Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9/2 (Aralık 2022), 130.

[10] Hâce Muhammed Lutfî, *Hulâsâtül- Hakâyık ve Mektûbat-ı Hâce Muhammed Lutfî* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2006), 307.

[11] İncinur Atik Gürbüz, Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Araştırma Dergisi*/ 89 (Mart 2019), 15-16.

Hadîsi bildirür girçek dahı esrâr-ı Kur'ân'ı"

İmamları benimsemeyi inanç hâline getiren İsnâaşeriyye'de on birinci imam Hasan el- Askerî, on ikinci imam gizlenmiş ve bir gün ortaya çıkacak olan Muhammed Mehdî'dir:[12]

"*Hasan'dur 'askeri on bire nisbet*

On ikinci Muhammed Mehdî şöhret"[13]

Karamanlı Aynî, mü'minlerin imanına sahip çıkmasını vurgulayarak insanlarca bilinen ve beklenen Mehdî'nin geleceğini söylemektedir:

"*İy mü'mîn îmânun sakın olma îmânundan ırak*

Bu 'âleme ma'hûd olan ol Mehdî-i îmân gelür"[14]

Bâkî, dünyada Mehdî'nin ortaya çıkması için bütün alâmetlerin tamam olduğunu belirterek neredesin artık ortaya çık, demektedir:

"*Gel zuhur it kandasın ey Mehdî-i sahib-kıran*

Kim cihanda zahir olmaduk alâmet kalmadı"[15]

Âşık Ömer "*dünyanın düzeninin bozulduğunu, fitnenin ve fesadın taştığını, dünyada sefâ'nın kalmadığını, her yere nefsin isteklerinin karıştığını söyleyerek Mehdî'nin gelmesinin yaklaştığını belirtir. Kendisi de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in takipçisi olarak Mehdî ile birlikte kötülükle savaşacaktır."*[16] Mehdî'nin geçtiği şiirlerde en dikkat çeken özellik, toplumdaki her türlü yozlaşmanın son haddine vardığına vurgu yapılmasıdır. Zira çeşitli kaynaklarda yer alan Mehdî'nin gelmesi için gerekli olan şartlar incelendiğinde bu durumun bir sebep-sonuç ilişkisi olduğu görülmektedir:

"*Ömer çarhın sütûnu oynadı ya çenberi şaştı*

Ya bârân-ı fesâd ü fitne yağdı suları taştı"

"*Safâ kalmadı bir yerde hevâ ye'cûcu karcaştı*

İmâm Mehdî-i devr-i zamânın vakti yaklaştı"

"*Ana bin cân ile biz ser fedâyîlerdenüz âşık*

Hasen Hakkı Hüseyn-i Kerbelâyîlerdenüz âşık"

2. AHMED KUDDÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

2.1. Hayatı

Kuddûsî Ahmed Efendi, 11 Rebiyülevvel 1183'te (15 Temmuz 1769) Niğde'nin Bor ilçesinde dünyaya gelmiştir. Babası Maraş ulemasından Seyyid İbrahim Efendi'dir. Zâhirî ve Bâtınî ilimlere sahip olan İbrahim Efendi, Maraş'ta uğramış olduğu olumsuz durumlar neticesinde Bor'a göç etmiştir. Bu göçün en önemli nedeni ise soydan gelen ilim geleneğini kesintiye uğratmamaktır. Bor'da ilmi ve ameli ile öne çıkmış, kendisinin "Maraşizâde"

[12] Ethem Rûhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 20019, 23/142-147.

[13] Ali Şeylan, Hikmet-Nâme-II (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 318.

[14] Ahmet Mermer, Karamanlı Aynî Divanı, (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları,2020), 388.

[15] Sabahattin, Küçük. Baki Divanı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 436.

[16] Atik, "*Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları"*, 21.

Kuddûsî'nin de "İbnu'l-Meraşî" mahlasıyla tanınmasına neden olmuştur.[17] Eğitim hayatına küçük yaşta babasının yanında başlayan Kuddûsî, babası gibi Nakşibendiyye tarikatına mensup olmuştur. Ancak ilerleyen yıllarda Abdulkadir Geylani'nin manevi işareti ile Kadiriyye tarikatına yönelmiştir.[18] 1201/1786 yılında babası Seyyid İbrahim Efendi vefat etmiştir. Babasının vefatından sonra büyük bir üzüntü yaşayan Kuddûsî, önce Kayseri'deki Hocası Hüseyin Efendi'ye uğramış, daha sonra "Turhal Şeyhi" Mustafa Efendi'nin huzuruna gitmiştir. I. Abdülhamid'in Şeyh Mustafa Efendi'yi İstanbul'a çağırması ile Kuddûsî, yürüyerek Erzincan'a geçmiştir.[19] Erzincan'dan yürüyerek Şam'a, oradan Akke'ye, Akke'den Mısır'a, Mısır'dan Hicaz'a geçmiştir. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra Medine'de mücavir olarak 1 yıl kalmıştır. Daha sonra tekrar Mekke'ye giderek Hac etmiş ve oradan Bor'a dönmüştür.[20] İkinci kez Hicaz'a giden Kuddûsî, bu defa 17 yıl Medine'de mücavir olarak kalmıştır. Bu kalışında halvet ve erbainler çıkarmış, üstün mertebelere yükselmiştir. Rum'a dönme fikri olmadığı halde Hz. Peygamber tarafından çokça evlenmesi gerektiği bildirilmiş, zaten annesinin de dönmesini istemesi üzerine bir daha hac etmiş ve oradan Bor'a geçmiştir.[21]

Kuddûsî, 1222 ve 1225 yılları arasında Osmanlı-Rus savaşında, Bulgaristan'ın Şumnu kentinde askerliğini yapmış ve ilk evliliğini burada gerçekleştirmiştir. Askerlikten sonra İstanbul'a gitmiş ve burada da ikinci evliliğini gerçekleştirmiştir. O, I. Abdülhamid, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmut ve I. Abdülmecid'in yönetimde olduğu yıllara şahitlik etmiştir. Şiirlerinde bu padişahlardan sadece Abdülmecid'i anar ve onun yönetimini metheder. Manevi işaret ile mürşidi olduğu Abdülmecid'e Mescid-i Nebevî'yi yaptırır ve hâlen ziyaret edilen Osmanlı bölümü bu zamandan kalmadır. Kuddûsî, Kayseri/Talas'a yerleşir ve burada üçüncü evliliğini yapar. Oğlu Abdurrahman burada doğar. Bir süre sonra Talas'taki insanların tepkileri, annesinin yanına çağırması ve rüyasında Hz. Peygamber'in o şehirde hizmet et demesi üzerine Bor'a yerleşir ve burada dördüncü evliliğini yapar. Birçok farklı şehirde, toplam on altı evlilik yapmış ve yirmi altı çocuğu dünyaya gelmiştir. Bor'a yerleştiği zaman birçok insanın iftiralarına maruz kalır ve on üç yıl evinde inziva hayatı yaşar. Kuddûsî, Hicri 1265 Cemaziyülahır (1848 Mayıs) tarihinde Bor'da vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Sarı Saltuk hazretlerinin türbesinin karşısına defnedilmiştir. [22]

Kuddûsî, şiirlerinde otobiyografisini detaylı denebilecek şekilde veren şairlerden biridir. O, aşağıdaki beyitlerinde babasının doğum tarihini 1183 (1769) olarak kaydettiğini söylemiş, Allah'ın babasına ve cümle mümine merhamet etmesini istemiştir. Şair, beytin devamında ise babasının Allah'a şükür! Oğlum Rebiyülevvel ayının on biri Pazartesi gecesi dünyaya geldi, dediğini ve adını Hz. Peygamber'e adaş olsun diye Ahmed koyduğunu anlatmaktadır:

"*Peder târîhimi yazmış bin yüz seksen üç deyü*

Ana Hak eylesün rahmet ve cümle ehl-i îmâna" (151-K4/13)

[17] Tenik, "Maraşizâde Ahmed Kuddûsî'nin 19. Yüzyıl Osmanlı Bilim Ve Kültür Hayatına Etkisi", 2/157.

[18] Nuran Çetin, "Müştak Baba ve Kuddûsî Baba Divanlarında İlahi Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18/35 (Haziran 2019), 246.

[19] Kuddusioğlu Ali Eren, İlahi Aşkla Yoğrulmuş Bir Ömür,(İstanbul: Bor'lu Ahmed Kuddusi Vakfı, 2017), 46.

[20] Mustafa Asım Köksal, Hak Âşık'ı, Büyük Mürşid Ahmed Kuddusi, 18

[21] Mehmet Ünver, "Borlu Kadiri Şeyhi Ahmed Kuddusi ve Şiirlerinde Kur'an Kerim'e Yaptığı Atıflar", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16/16 (Ağustos 2004), 136.

[22] Ali Eren, İlahi Aşkla Yoğrulmuş Bir Ömür, 55-66

"*Rebî'ül-evvelin pes on biri isneyn gicesinde*

Dimiş kim toğdı oğlum çok şükür Vehhâb u Rahmâna" (151-K4/14)

"*Komuş hem ismimi Ahmed teyemmün idüben dimiş*

Adaş olsun bu oğlan fahr-ı âlem kân-ı irfâna" (151-K4/15)

Annemin karnındayken "Kuddûs" ismiyle Allah'ı zikretmişim. Bunu annem de işitmiştir. Bu mısralar aynı zamanda divanında otobiyografisini ne kadar detaylı verdiğine örnektir. Hatta metnin devamına bakıldığında annesinin bu durumu babasına anlattığı onun da bu çocukta özel bir durum var, dikkat et bu çok kıymetli bir insan olacak nev'inden sözler söylediği yer almaktadır:

"*Bil ana rahminde beni*

Ki itmişem takdîs anı

Anam işitmişdir bunı

Kuddûsîyem Kuddûsîyem" (787-Mrb10/3)

Biz Kadiriyiz, Abdülkadir'in abdalıyız. Onun yolu Allah'ın aslanı Hz. Ali'ye gider:

"*Kâdirîyüz biz ki Abdülkâdirin ebdâlıyuz*

Yolı anın Şîr-i Yezdân Şâh-ı Merdâna gider"(634-G698/7)

Babam ben on sekiz yaşında iken vefat etti ve sonra feryat etmeye başladım. Gönlüme Hz. Peygamber'in aşkı düştü ve bana oraya varmayı nasip et diye Allah'a yalvardım. Allah duamı kabul etti ve bir yıl hicazda mücâvir olarak kaldım. Rum'a gelip, sonra yine Hicaz'a gittim:

"*Vefât itdi peder ben on sekiz yaşında iken bil*

Karârım kalmadı hîç başladım pes âh u efgâne" (150-K4/5)

"*Resûlin ışkı düşüb gönlüme Hakka niyâz itdim*

Didim aç yâ İlâhi yol varam ol fahr-ı ekvâne" (150-K4/6)

"*Kabûl etdi du'âmı bir sene oldum mücâvir hem*

Gelüb Rûma yine gitdim o şâhlar şâhı sultâna" (150-K4/7)

Kuddûsî, aşağıdaki beyitlerde birçok kadınla evlendiğini ve onlardan çocukları olduğunu dile getirmektedir. Bu çocuklardan bazıları ona dost, bazıları ise yabancı olmuşlardır. Şair, bu çocukların arasında vefat edenlerin de olduğunu ve bu durumun onu çok üzdüğünü söylemiştir. Hayatta kalan çocuklar ise insanlar için bir fitne kaynağı olmuştur:

"*Tezevvüc eyledim çok zen toğırdılar nice evlâd*

Kimisi oldı yâr bana kimisi oldı bigâne" (151-K4/10)

"*Kimisi gitdi ukbâya kimisi kaldı anların*

Kalanlar oldılar fitne giden düşürdi ahzâna" (151-K4/11)

O, şiirinde Halife Abdülmecid'e ise "Hak âşığı olan Halife Abdülmecid, elhamdülillah Hak âşıklarına önem verir." diyerek yer vermektedir:

"*Halîfe Hazret-i Hak âşıkı Abdülmecîddür*

İder uşşâk-ı Hakka i'tibâr elhamdülillah" (346-G211/9)

Pek çok zaman insan içine girdiğini söyleyen şair; onlardan çok sıkıntı gördüğünü, ihtiyarlığında dahi şöhret yükü içerisinde olduğunu söylemektedir. Bu yük karşısında güçsüz kalarak insanların arasından ayrılmış, bu onun için büyük bir nimet olmuştur:

"*Karışdım nice dem nâsa cefâlar itdiler çok*

Dahi başıma geldi pirliğimde bâr-ı şöhret" (735-G863/7)

"*Za'îf olub firâr itdim kamu halk-ı cihândan*

Bu vaktimde bana oldı ulu ni'met bu uzlet" (735-G863/8)

Kuddûsî, yetmiş sekiz yaşında zayıf bir bedene ve kırık bir kalbe sahip olduğunu dile getirmiş ve bu zayıf beden ile aşk denizine dalgıç gibi dalmıştır:

"*Yaşım yitmiş sekiz cismim nahîf gönlüm sınıkdır hem*

Bu za'îf acz ile ışk bahrine gavvâs gibi taldım" (508-G480/2)

Hayatının son zamanlarında iftiralara maruz kalarak toplumdan uzak yaşamaya başlayan şair beyitte; eş, çocuk ve dostların onun kötü ahlakı karşısında bir şey yapamadığını ve yalnız başına bir hücrede kaldığını söylemektedir:

"*Iyâl evlâd ehibbâ sû-yi hulkımdan kamu âciz*

Bana avn idemezler yalınız bir hücrede kaldım" (508-G480/4)

2.2. Eserleri

1. Dîvân: Kuddûsî'nin en hacimli eseridir. Şiirlerinde kendi hayatını ve ilahi aşk yolculuğunu anlatmıştır. Tasavvufî öğelerin hâkim olduğu bu eser için İskilipli Ethem Hazretleri; çokça okunması gereken iki kitaptan biridir, demiştir. Ona göre Mızraklı İlmihal şeriatı, Kuddûsî Divanı ise tarikatı öğretir.[23]

2. Hazînetü'l-Esrâr ve Ganîmetü'l-Ebrâr: Divandan sonraki ikinci büyük eseridir. Dili Arapça olan bu eserde; ilim, zikir ve namaz konuları ağırlıklı olmak üzere diğer tasavvufi konuları da anlaşılır bir dille kaleme almıştır. Konuları önce ayet ve hadislerle delillendirmiş, sonra önemli mutasavvıfların düşüncelerine yer vermiştir. En sonda kendi yorumunu vermektedir.[24]

3. Pendnâme-i Kuddûsî: Hayatının son senelerinde yazmış olduğu bu eser özlü nasihatler içerir. Bu risâlede âhir zamandan bahsedilerek kıyametin yaklaştığını ve bolca zikir çekilmesi gerektiğini dile getirir.[25]

4. Nesâih-i Kuddûsî: Ailesinin ve akrabalarının yaşamış olduğu maddi zorlukları bu risâlesinde anlatan Kuddûsî; aynı zamanda dönemindeki toplumsal hayata da değinmiş, insanlara bazı tasavvufi konularda nasihatlerde bulunmuştur.[26]

[23] Köksal, *Hak Âşık'ı, Büyük Mürşid Ahmed Kuddusi*, 21.

[24] Ali Tenik, *Ahmed Kuddusi ve Tasavvuf Düşüncesi* (Niğde: Borlu Ahmed Kuddusi Vakfı,2012), 58-59.

[25] Ali Eren, İlahi Aşkla Yoğrulmuş Bir Ömür Ahmed Kuddusi Hz, 78.

[26] Tenik, *Ahmed Kuddusi ve Tasavvuf Düşüncesi*, 60.

5. Mektupları: Kuddûsî'nin el yazması beş adet mektubu vardır. Bunlardan üçünü kardeşlerine, diğer iki mektubu ise Ali Efendi ve Yusuf Efendi isimli şahıslara yazmıştır.[27]

6. İcâzetnâme-i Kuddûsî: Manzum ve mensur iki bölümden oluşan bu risâlenin en önemli özelliği, Kuddûsî'nin manevi yolla bütün mü'minlere verdiği zikir icâzetnâmesinin yazılı olmasıdır. Eserin mensur bölümünde kulun Allah'ı sürekli zikretmesi, manzum bölümünde ise hakkı bilmenin bilgisi olan ma'rifet üzerinde durmaktadır.[28]

7. Vasiyetnâme-i Kuddûsî: Kuddûsî bu eserinde; evlatlarına, ailesine, akrabalarına, dostlarına ve ihvanına nasihat ve vasiyetlerde bulunmuştur. Vefatının ardından yapılmasını istediklerini sıralamış, nasihatlerini ayet ve hadislerle desteklemiştir.[29]

3. KUDDÛSÎ DİVANINDA MEHDÎ

Kuddûsî Ahmed Efendi'nin divanında onun Mehdîlik konusundaki fikrini ve Mehdî inancını yansıtan 13 şiir bulunmaktadır. Ayrıca divandaki bazı şiirlerin içerisinde bu inanca işaret eden beyitler bulunmaktadır. Kuddûsî'nin Mehdîlik inancının oluşmasında yaşamış olduğu dönemin zorluklarının yanı sıra özel hayatı da etkili olmuştur. Evlilik hayatı dolayısıyla birçok iftiralara maruz kalan Kuddûsî, hayatının son dönemini toplumun fitnesinden uzak olarak evinde geçirmiştir. Bu sebepten Kuddûsî, hem kendisi için hem de toplum için bir kurtarıcı inancı ve hasreti içerisindedir. Divanına yansıtmış olduğu bu inancın örnekleri aşağıda verilmektedir.

Kuddûsî; Mehdî'nin gelerek insanların dinî ve ahlakî yozlaşmasına son vereceğini, adaleti sağlayacağını ve dinin sanki baharda kâinatın yeniden canlanması gibi taze bir can bulacağını dile getirmektedir:

"*Gelür Mehdî ider tathîr cihânı*

Bulur ol günde bu dîn cân-tâze" (292-G120/2)

Bu beyit Nisa suresindeki "*Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.*"[30] âyetlere binâen Kuddûsî, İsa peygamberin gökyüzünden Allah'ın takdir ettiği bir zamanda inerek mü'minler ile namaza duracağını şu şekilde ifade etmektedir:

"*Nüzûl ider Nebi 'Îsâ semâdan*

Turur mü'minler ile ol nemâza" (292-G120/3)

Devamındaki beyitte Mehdî, Hz İsa'ya imam olmasını söyler ama Hz İsa, Mehdî'nin kendisinden önce yeryüzüne geldiğini ve onun imam olması gerektiğini söylemektedir:

---

[27] Tenik, *Ahmed Kuddusi ve Tasavvuf Düşüncesi*, 60-61.

[28] Tenik, *Ahmed Kuddusi ve Tasavvuf Düşüncesi*, 61.

[29] Lütfi Alıcı - Gülcan Alıcı, Mar'aşîzâde Ahmed Kuddusi'nin Vasiyetnâme Adlı Eseri, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 16/1 (Nisan 2019), 157-162.

[30] Kur'ân-ı Kerîm Meali, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Nisâ 4/156-158.

"*İmâm ol dir aña Mehdî o demde*

Sen ol dir hem uyar ol pîş-bâza" (292-G120/4)

Kuddûsî, insanlara Mehdî'nin yakın zamanda geleceğini ve ona şüphesiz inanmaları gerektiğini dile getirmektedir:

"*Yakîndur ey ahî Mehdî zamânı*

İnan gerçek bu söz itme gümâni" (374-G259/1)

Kıyâmet alâmetlerinden biri de Deccal'in zuhur edişidir. Farklı rivayetler olmakla birlikte Deccal, Şam'da ortaya çıkacak ve insanları doğru yoldan saptırmaya çalışacaktır. Hz. İsa da gökyüzünden nüzul edecek ve Deccal'i Şam'da öldürecektir:[31]

"*Nebî Îsâ nüzûl eyler semâdan*

İner Şama bıragur âsümânı" (374-G259/2)

Mehdî'nin kıyâmete çok yakın bir zamanda geleceği rivayetinden hareket eden Kuddûsî, Mehdî'nin ortaya çıkmasının kesin bir bilgi olduğunu ve dünya işleriyle çok meşgul olmamak gerektiğini vurgulayarak Resûlullah'ın açtığı Allah yolundan sapmamak gerektiğini şu beyit ile dile getirmektedir:

"*Mehdî zuhûrı bil yakîn dünyâ evin çok yapmagıl*

Açmış Resûl Mevlâ yolın sen toğrı yoldan sapmagıl" (463-G402/1)

Mehdî'nin geliş amacı dünya üzerinden kötülüğü kaldırmak, iyi insanların dünyada huzur içerisinde yaşamalarını sağlamaktır. Dolayısıyla geleceği zaman da kötülüğün her türlüsünün aleni olarak işlendiği, kötülerin el üstünde tutulduğu ve kıyâmetin hemen öncesi olarak tanımlanan âhir zamandır. Kuddûsî, kötülüğün yayıldığını ve insanların çoğunun bu kötülükten mutluluk duyduğunu söylemektedir. Bu durum âhir zaman işareti olduğu için şüphesiz Mehdî gelecektir:

"*Ekser-i halk-ı cihân şerde olur şâdmân*

Oldı çün âhir zemân Mehdî gelür bî-gümân" (545-G544/1)

Kuddûsî, bundan önceki beyitlerde bir dönem yasaklanmış olan tütün, kahve ve şarap vb. şeyleri ne kadar çok tükettiklerinden söz etmektedir. Bunların yasaklanması hiçbir işe yaramayacak, ancak Allah'ın yardımı ile Mehdî dünyayı temizleyecektir:

"*Pâdişâh men' idemez anları bil Kuddûsîyâ*

Pâk ider dünyâyı Mehdî hoş bi-'avn-i Kird-gâr" (611-G659/11)

Kuddûsî'ye göre Hazret-i Mehdî'nin ortaya çıkma zamanı yakındır. Nebî İsa'nın inme vakti de o vakte yakındır:

"*Zuhûr-ı Hazret-i Mehdî zemânı bil yakındır*

Nebî Îsâ nüzûl vakti hem ol vakte karindir" (670-G759/1)

Bugün hicri Tarih'e göre 1259'dur. Muhakkak bil arkadaş kıyâmet günü yakındır.

[31]İlyas Çelebi, "Deccal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (TDV: Ankara, 2019), 9/69-72.

Çünkü Mehdî yüzyıl başında ortaya çıkacakmış, eğer üç yüzde ortaya çıkacaksa zaman yaklaştı demektir:

"*Bugün bin iki yüz elli tokuz târîh-i hicret*

Muhakkak bil birâder kim karîb rûz-ı kıyâmet" (730-G857/1)

"*Zuhûr ider imiş yüzyıl başında çünki Mehdi*

Eğer üç yüzde iderse zuhûr yaklaşdı müddet" (730-G857/2)

Kuddûsî'ye göre Hazret-i İsa yakında nüzul edecektir. O, inince kıyâmet kopacak ve bu dünya kimseye kalmayacaktır:

"*Nüzûl itmez yakında Hazret-i Îsâ sanur mısız*

Kıyâmet kâ'ime olmaz kalur dünyâ sanur mısız" (771-G929/1)

Sonuç

İnsanoğlu sıkıntıya düştüğü zaman kendisi dışında; cesur, güçlü bir kurtarıcı arama eğilimindedir. Özellikle de toplum dinî ve ahlakî açılardan yozlaşmış ve içerisinde yaşanmaz hâle gelmişse bu arayış daha da artmaktadır. Tarih boyunca bu tür zamanlar hep olagelmiştir. Farklı asırlarda yaşamış şairlerin şiirleri incelendiğinde bunların bir kısmında dönemlerindeki yozlaşmanın katlanılamaz boyutlara ulaştığı, bu durumu düzeltmek için bir kurtarıcıya ihtiyaç olduğu, söz konusu kurtarıcının ise çeşitli kaynaklarda geleceği rivayet edilen Mehdî olduğu ifade edilmektedir. Kuddûsî Ahmed Efendi de şiirlerinde Mehdî beklentisine yer veren şairlerden biridir.

Kuddûsî Ahmed Efendi, 1769-1849 yılları arasında yaşamış, Türk Tasavvuf edebiyatının en önemli şairlerinden biridir. Kuddûsî; tasavvufi öğelerin ağır bastığı divanında, yaşadığı dönemin toplumsal sıkıntılarına da yer vermiştir. Kuddûsî'ye göre, yaşadığı zamanda toplumda fitne çoğalmış, adaletsizlik ve merhametsizlik artmış ve ahlakî bozulmalar meydana gelmiştir. Ona göre bu bozulma, dünyanın âhir zamanda olduğunun ve kıyâmet alâmetlerinden biri olan Mehdî'nin geleceğinin bir işaretidir. Mehdî(kurtarıcı), dünyaya gelecek ve bu kötülükleri ortadan kaldıracaktır. Kuddûsî, divanında insanların dünya işleriyle çok meşgul olmayıp Allah yolunda olmaları gerektiğini ve Mehdî'nin şüphesiz geleceğini söylemektedir. Bu çalışmada özelde Kuddûsî'nin divanı incelenmiş, genelde ise çeşitli şairlerin eserlerindeki Mehdîlik ile ilgili bazı şiirler ele alınmıştır. Çalışma alanımız dolayısıyla bu inceleme inancın doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili değil sadece eserlere nasıl yansıdığı ile ilgilidir.

Kaynakça

Alıcı, Lütfi – Alıcı, Gülcan. "Mar'aşîzâde Ahmed Kuddusi'nin Vasiyetnâme Adlı Eseri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (Nisan 2019), 151-166.

Altun, Mustafa. *Sî-Nâme-i Hümâmî*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55732,si-name-i-humamipdf.pdf?0

Atik Gürbüz, İncinur. "Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Araştırma Dergisi*/ 89 (Mart 2019), 11-41.

Çelebi, İlyas. "Deccal". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 9/69-72. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Çetin, Nuran. "Müştak Baba ve Kuddûsî Baba Divanlarında İlahi Aşk Anlayışı Üzerine Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (Haziran 2019), 234-258.

Doğan, Ahmet. *Kuddûsî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2.Basım, 2013.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.

İlhan, Avni. *Mehdilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

Kara, Adem. "1828-29 Osmanlı-Rus Savaşı ve Anadolu'da Alınan Tedbirler". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/14 (Aralık 2005), 121.

Karabulut, Mustafa. "Osmanlı İmparatorluğunda 19.Yüzyılda Değişim süreci, Sosyal ve Kültürel Durum". *Mecmua* 1/2 (Aralık 2016), 49-65.

Kuddusioğlu Ali Eren. *İlahi Aşkla Yoğrulmuş Bir Ömür*. İstanbul: Bor'lu Ahmed Kuddusi Vakfı, 2017.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Ş̣ahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.

Küçük, Sabahattin. *Baki Divanı* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Köksal, Mustafa Âsım. *Hak Âşık'ı, Büyük Mürşid Ahmed Kuddusi*. Ankara: Fon Matbaası, 1983.

Lutfî, Hâce Muhammed. Hulâsâtül- Hakâyık ve Mektûbat-ı Hâce Muhammed Lutfî. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Basım, 2006

Mermer, Ahmet. *Karamanlı Aynî Divanı*. PDF: Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları, 2020. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/78478,karamanli-ayni-divanipdf.pdf?0

Oruç, Muhammet Cihat. " Dinlerde Kurtarıcı Düşüncesini İfade Eden Kavramlar Üzerine Bir İnceleme". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 Aralık (2022), 127-155.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Mehdî". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Şeylan, Ali. *Hikmet-Nâme-II*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56529,ibrahim-ibn-i-bali-hikmet-name-iipdf.pdf?0

Tenik, Ali. "Maraşizâde Ahmed Kuddûsî'nin 19. Yüzyıl Osmanlı Bilim ve Kültür Hayatına Etkisi" *Uluslararası Osmanlı Döneminde Maraş Sempozyumu*, ed.Cevdet Kabakcı, ed.Serdar Yakar. 2/ 158-159. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi, 2013.

Tenik, Ali. "*Ahmed Kuddusi ve Tasavvuf Düşüncesi*". Niğde: Borlu Ahmed Kuddusi Vakfı Yayınları, 2012, 58-59.

Ünver, Mustafa. "Borlu Kadiri Şeyhi Ahmed Kuddusi ve Şiirlerinde Kur'an Kerim'e Yaptığı Atıflar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (Ağustos 2004),129-184.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıyamet Alâmetleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/ 522-524. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

KÖSTENDİLLİ SÜLEYMAN ŞEYHÎ'NİN MEDÂR-I SÂLİKÂN ADLI ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Some Sufi Views of Süleyman Shaykhî of Köstendilli in his work Medâr-ı Sâlikân

Mehmet TURAN

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Hadis)
mehmetturan2534@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7465-7625

Veysel AKKAYA

Doç. Dr., İstanbul S. Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (Tasavvuf)
veysel.akkaya@izu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-4760-9951

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Turan, Mehmet - Akkaya, Veysel. "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Medâr-ı Sâlikân Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 60-80
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1476309.

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 30.04.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 60-80

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Bu makale, Mehmet Turan'nın İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2019 yılında tamamladığı "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Öz: Sûfîler, ilk dönemlerden başlamak üzere tecrübe ettikleri durumları, kaleme aldıkları eser veya risaleler vasıtasıyla aktarmaya çalıştıklarından tasavvufun Kur'ân ve sünnet çerçevesindeki ahlâkî prensiplerini, sonraki nesillere miras bırakmışlardır. Buna matuf olarak geniş bir coğrafyaya sahip olan Osmanlı devletinde pek çok âlim, ârif, şâir, edip, mütefekkir ve münevverler yetişmiştir. Bu coğrafyada millî ve mânevî kültür mirâsını aktaran önemli âlim, ârif, mürşit ve şahsiyetlerden biri de Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'dir. Nakşibendî tarikatı ile Ekberî geleneğini şahsında mezceden Süleyman Şeyhî Efendi, 18 ilâ 19. asırlarda Osmanlı'nın bir bölgesi olan Bulgaristan'da yaşayıp ilim ve irfan irşadında bulunmuş ve otuzdan fazla eser kaleme alarak özgün çalışmalar ortaya koymuştur. Bu çalışmalardan biri de Medâr-ı Sâlikân adlı eseridir. Bu eserde, genel olarak Nakşî tarikatının benimsediği ve Süleyman Şeyhî Efendi'nin bazı noktalarda kendine has açıklamalarda bulunduğu tasavvufî görüşler yer almaktadır. Makalede, görüşlerinin tümünü değil de bazılarını seçerek tasavvufî anlayışı ortaya konulacaktır. Bu bağlamda öncelikle Süleyman Şeyhî'nin hayatı ve eserlerine yer verilmiş, akabinde Şeyhî'nin ele aldığı şu görüşleri seçilerek incelemeye tabi tutulmuştur: Kelimât-ı Kudsiyye, râbıta, murâkabe, teveccüh, letâif ve cezbe.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nakşibendilik, Hâcegân, Süleyman Şeyhî, Medâr-ı Sâlikan.

Abstract: Since the sufis tried to convey the situations they experienced, starting from the early periods, through the works or treatises they wrote, they inherited the moral principles of sufism within the framework of the Quran and the Sunnah to the next generations. For this reason, many scholars, wise men, poets, writers, thinkers and intellectuals were educated in the Ottoman Empire, which had a wide geography. One of the important scholars, sages, mentors and personalities who convey the national and spiritual cultural heritage in this geography is Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi. Süleyman Şeyhî Efendi, who combined the Naqshbandi sect and the Akbari tradition, lived in Bulgaria, a region of the Ottoman Empire, in the 18th and 19th centuries, guided science and wisdom, and produced original works by writing more than thirty works. One of these works is his work called Medâr-ı Sâlikân. This work includes Sufi views generally adopted by the Naqshbandi sect and in which Süleyman Şeyhî Efendi made his own explanations on some points. In this context, the article firstly included the life and works of Süleyman Şeyhî, and then the following views of Şeyhî were selected and examined: Kelimât-ı Kudsiyye, râbıta, murâkabe, tawaccüh, letâif and cezbe.

Keywords: Sufism, Naqshbandi, Hâcegân, Süleyman Şeyhî, Medâr-ı Sâlikan.

Giriş

Yüce dinimizde iman, İslâm ve ihsan boyutu, bir mü'minin hayatının anlamlı olabilmesi için önemli sayılmıştır. Bunun temini için İslâm ilimleri içerisinde akaid, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi ilmî disiplinleri temsil eden âlimler çaba sarfetmişlerdir. Bu çabalar, Hz. Peygamber'in vefatından yaşadığımız asra kadar devam etmiştir. Tarihî sürece bağlı olarak Osmanlı döneminde de bazı isimler ön plana çıkarak şöhret kazanmıştır. Bunun örneklerinden biri de Bulgaristan'ın Köstendil şehrinde ve İstanbul'da muhtelif vazifelerde bulunup buralarda yaşamını idame ettirmiş olan Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'dir. O, bir mü'minin, İslam'ı ihsan kıvamında yaşaması amacıyla irşat faaliyetinde bulunmuş ve eserler te'lif etmiştir. Dolayısıyla makalenin esas konusu "Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Medâr-ı Sâlikân Adlı Eserindeki Bazı Tasavvufî Görüşleri" olsa da konuya girmeden önce müellifin hayatı ve eserlerinin tanıtımı ve Nakşibendî yolunun adap ve esaslarını ele alan, Medâr-ı Sâlikân isimli eseri hakkında bilgi verilmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz.

Süleyman Şeyhî'nin, Nakşibendî yolunun edepleri, dünya sevgisiyle ilgili mücahede, mücadele, manevi yokluk anlamında fakr vb. tasavvufî konuları içeren tasavvufun temel meseleleri hakkında pek çok eseri vardır. Bunlar gibi Etvâr-ı Hâcegân eseri de tasavvufî konuları ve Nakşibendiyye tarikatının usul ve esaslarını ele alan eserlerindendir. Süleyman Şeyhî, ilim ve irfan sahasında şöhret bulmuş ve aynı yörenin âlimi olan Sofyalı Bâlî Efendi'den (öl. 960/1553) sonra Bulgaristan'da yetişmiş velut bir müellif olması açısından ilim ve irfân sahasına yönelik kaleme aldığı eserleriyle insanlara önemli mesajlar vermiştir. Bunlardan biri de *Medâr-ı Sâlikân* eseri olup burada Nakşibendîlik ve adabı, kelimât-ı kudsiyye, râbıta, murâkabe, letâif, havâtır ve cezbe gibi muhtelif tasavvufî konular işlenmiştir.

Süleyman Şeyhî'nin özgün kalemiyle ele aldığı mezkûr konular, genelde tasavvuf özelde ise Nakşibendîlik literatürüne katkı sağlaması bakımından makale konusu olarak düşünülmüş ve bu konuda yeni araştırmalara kapı aralaması amaçlanmıştır. Bu makalede müellifin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra *Medâr-ı Sâlikân*'daki kelimât-ı kudsiyye, râbıta, murâkabe, letâif, havâtır ve cezbe konularına dair Süleyman Şeyhî'nin tasavvufî anlayışı incelenmiştir.

KÖSTENDİLLİ SÜLEYMAN ŞEYHÎ EFENDİ

1.1. Hayatı

On sekizinci asrın ikinci yarısı ile on dokuzuncu yüzlın başlarında hayat sürmüş olan âlim, ârif, sûfî, şair vb. vasıfları haiz Süleyman Şeyhî Efendi, Osmanlı'nın Rumeli'deki bir bölgesi olan ve Bulgaristan'ın başkenti Sofya'ya 70 km. uzaklıkta bulunan *Köstendil*'de dünyaya gelmiştir. Tam ismi, Süleyman b. Hasan el-Köstendilî'dir. Bir tarikat şeyhi olması ve müridânının bulunması hasebiyle "Şeyh" unvanıyla anılmıştır. Rumeli'de yetiştiği için kendisine "er-Rûmî"denilmiştir. Süleyman Şeyhî, "Mollazâde" lakabıyla ve "Köstendil" ünvanıyla da bilinmektedir. Özellikle *Dîvân* adlı eserinde ve diğer eserlerinin farklı yerlerindeki şiirlerinde "Şeyhî" mahlasını kullanmıştır.[1]

Süleyman Şeyhî Efendi'nin babası, Hasan Efendi'dir. Osmanlı döneminde cizye kâtipliğiyle iştigal etmiş, devlet sarayında malî işlerde muvazzaf gibi çeşitli görevlerde

[1] Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahrü'l-velâye*, vr. 202a; Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 76; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/407.

bulunmuştur.[2] Annesi hakkında ise herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Süleyman Şeyhî, birkaç eserinde üç kardeşinin isimlerini Çelebi İbrahim Efendi, Emin Ağa ve Abdullah Ağa şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca Şeyhî, zengin bir aileye mensuptur.[3]

Şeyhî, henüz çocukken babası vefat ettiği için abisinin yanında büyümüştür.[4] İlmî tahsîlini Köstendil ve İstanbul'da tamamlamıştır. Ancak nerede ve kimlerden ders aldığı hakkında pek malumat yoktur. Fakat *Terkîbât-ı Erbaîn* adlı eserinde, Hakkı İsmail Efendi'nin (öl. 1261/1845)[5] bazı eserlerinden faydalandığını, Köstendil ulemâsından Şeyh Mustafa Efendi'den kavâid ve *Fütûhât-ı Mekkîyye*'yi okuduğunu belirtmiştir.[6]

Süleyman Şeyhî'nin kiminle ve hangi tarihte evlendiği ile ilgili herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Bununla birlikte otuz yaşındayken evlendiği; Mustafa Ali adında bir oğluyla, Sofya Müftüsü Mevlânâ Abdurrahman ile evli[7] olan Fatıma Rasime adında bir kızının olduğu kaynaklarda yer bulmaktadır. [8]

Süleyman Şeyhî'nin ölüm tarihi hakkında farklı görüşler serdedilmekle beraber kuvvetli ihtimalle 1820 yılında vefat etmiştir. Kabrinin Köstendil'de kendi yaptırmış olduğu dergâhta olduğu fakat Bulgaristan'ın devlet olmasından sonra başka bir yere nakledildiği ve günümüzde kabrinin nerede olduğu bilinmediği kaynaklarda[9] belirtilmiştir.

1.2. Tasavvufî Kişiliği

Süleyman Şeyhî Efendi'nin te'lif ettiği eserlere göz atıldığında öne çıkan en önemli özelliği, sûfî şahsiyetidir. İlmî ve edebî sahada[10] etkin olmasında ve eserler te'lif etmesindeki en büyük etken, kuşkusuz tasavvufî düşüncesi ve yaşantısı olmuştur. Tasavvufa olan ilgisi, ağabeyi Çelebi İbrahim ile başlamıştır. *Medâr-ı Sâlikân*'da belirttiği üzere yaklaşık 1178 (1764-65) yıllarında on altı yaşında Şâmîzâde Mustafa Efendi'ye intisâb etmiştir.[11] Abisiyle birlikte tasavvufla tanışmasından sonra tamamen bu alana yönelerek neredeyse tüm vaktini şeyhiyle geçirdiğini belirtmiştir. Binaenaleyh Nakşibendî tarikatına intisap ederek tasavvufa adım atmış ve kısa bir süre içerisinde gittikçe bu alana olan meyli ve ünsiyeti artmıştır.[12]

---

[2] Mehmet Turan, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân Eserleri (İnceleme ve Metin)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5.

[3] Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Terkîbât-ı erbâin*, Süleymâniye Ktp., M.Ârif-M.Murad, No: 213.3, vr. 35a-35b; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 41-42-44-45,61; Semih Ceyhan, "Süleyman Şeyhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/108-109.

[4] Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 5.

[5] Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 6. Hakkı İsmail Efendi, İstanbul'un Silivri ilçesinde 1235/1819 senesinde doğmuştur. Asıl adı İsmâil Hakkı Efendi'dir. Şiirlerinde Hakkı mahlasını kullanmıştır. Nevvâbdan Ahıskalı Kadı Osman Efendi'nin oğludur. İlk tahsilini babasından almıştır. Sonra Arapça okuyup medrese öğrenimi görmüştür. Kadılık mesleğine girmiştir. Naip olarak bulunduğu Karadeniz Ereğlisi'nde 1845/1261 senesinin ortalarında vefat etmiş ve orada defnedilmiştir. Bkz. *Türk Edebiyat İsimler Sözlüğü*, İsmâil Hakkı Efendi maddesi.

[6] Süleyman Şeyhî, *Terkîbât*, vr. 35b; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 61.

[7] Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 6.

[8] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 64.

[9] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 76; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, 1975), 1/43; Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 6.

[10] Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 7.

[11] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 43a.

[12] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 82.

Süleyman Şeyhî, otuz yaşındayken Şeyh Şâmîzâde Mustafa Efendi'den hilâfet görevini aldığında, hayatında yeni bir safha açılmıştır. Bunun etkisiyle rüyalarında manevi şeyler görmeye başlamış ve bazı rüyalarında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) makamına yükseltildiği kendisine bildirilmiştir.[13]

Eserleri ve hakkında yazılan kaynaklardan anlaşıldığına göre Süleyman Şeyhî Efendi, bir Nakşî şeyhi olarak etkisini artırmış ve memleketi Rumeli'nin genelinde söz sahibi hâline gelmiştir.[14]

Süleyman Şeyhî Efendi, Nakşibendî yolunun Bekrî ve Müceddidiyye koluna mensup olduğu gibi aynı zamanda Ekberî geleneği de benimsemiştir. Şeyhî'nin tarikat silsilesi şöyledir:

1. Hazret-i Muhammed Mustafâ. 2. Ebû Bekr es-Sıddîk. 3. Selmân el-Fârisî. 4. Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk. 5. Câfer-i Sâdık. 6. Bâyezid-i Bistâmî. 7. Ebü'l-Hasan Harakânî. 8. Ebû Ali Farmedî. 9. Yusuf Hemedânî. 10. Abdulhâlık Gucdüvânî. 11. Ârif Rîvgerî. 12. Muhammed Encîrfağnevî. 13. Ali Râmîtenî. 14. Muhammed Baba Semasî. 15. Seyyid EmîrKülâl. 16. Bahâüddin Şah-ı Nakşibend. 17. Mevlânâ YakûbÇerhî. 18. Ubeydullah Ahrâr Taşkendî. 19. Muhammed Zâhid. 20. Dervîş Muhammed İmkenegî. 21. Muhammed A'zâm. 22. Muhammed Bâkî Billâh. 23. Ahmed FârûkîSerhindî. 24. Fırâkî Muhammed Bedreddîn. 25. Şeyh SeyyâhûnEvliyâ Muhammed. 26. Şeyhu'ş-Şuyûh Mustafâ Şâmî Hâce Mustafa el-Köstendilî. 27. Çelebî İbrâhîm Köstendilî. 28. Süleyman Şeyhî Efendi.[15]

Süleyman Şeyhî Efendi'nin on altı kadar halifesi, onun ardından irşad görevini sürdürmüştür. Halifeleri şunlardır.

1. Köstendilli Hâce Musatafa. 2. Mağripli Hâce Muhammed 3. Hâce Osman Norokobî 4. Hâce Bekir Efendi 5. Hâce Muhammed Efendi Semûhevî 6. Şeyh Muhammed Bekçevî 7. el-Hâc İbrahim Norokobî 8. Üskiplü Hâce Mustafâ 9. Hâce Muhammed Mağzî 10. Hâce Osmân Nur Velî 11. Şeyh Ali Norokobî 12. Şeyh Kemter 13. Şeyh Sihrî 14. Şeyh Osman Bazar İsmail Efendi 15. Şeyh Durmuş Efendi.[16] 16. Üsküplü Mevlâna el-Hâc Mustafa.[17]

Süleyman Şeyhî, tasavvufî meselelere olan vukûfiyeti, ilmî, ahlâkî şahsiyeti ve örnek yaşantısıyla insanların takdirini kazanmıştır. O, Ehl-i sünnet esaslarına bağlı olan bir sûfîdir. Özellikle tasavvufun amelî ve fikrî yönünü temsil etmiştir. Dolayısıyla çevresinde geniş bir mürid kitlesi oluşmuş; tasavvufî adap, tefekkür, hadis ilmi, biyografi, tabakât, edebiyat ve şiir gibi alanlarda pek çok eser vermiştir. [18]

Süleyman Şeyhî'nin Bulgaristan'da ilmî bakımdan neşvünema bulan sûfî müellifler arasında en velut olanlarından ikincisi olduğu bilinmektedir. Fakat on dokuzuncu yüzyıl gibi buhranlı bir dönemde yaşamış olması ve Köstendil'in İstanbul'a uzaklığı sebebiyle yeteri

[13]Engin Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhi'nin "Lemeat-ı Nakşbend" Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)* (Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 33.

[14]Hasan Kâmil Yılmaz, "Bulgaristan'dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu*, (2002), 331-332.

[15] Süleyman Şeyhî, *Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 82b-83a; *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 56a- 56b.

[16] Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 10.

[17] Bedir, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin "Lemeât-ı Nakşibend" Adlı Eseri*, 24-26.

[18] Bkz. Yılmaz, "Bulgaristan'dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar", 332.

kadar tanınmamıştır. Fakat son dönemlerde yapılan akademik çalışmaların, bu eksikliği gidereceği umulmaktadır.[19]

1.3. Eserleri

Süleyman Şeyhî Efendi, şeyh olmasının yanısıra şair ve yazar özelliğiyle de ön plana çıkmıştır. Kaleme aldığı bu eserlerin kısm-ı azamı, Osmanlı Türkçesi olarak nesir ve manzûm halinde olup tasavvufî mahiyettedir. Dolayısıyla tasavvufun muhtelif yönlerini, adap ve erkânını anlatan ve çevresindeki insanların tasavvufu anlamalarını kolaylaştırmak için kaleme aldığı eserlerdir.[20] Yazmış olduğu on dokuz kadar eserini *Bahru'l-velâye* adlı eserinde zikretmiş, başka kaynaklarda otuzdan fazla eserinin olduğu kaydedilmiştir.[21]

1.3.1. *Bahru'l-velâye*'de ve diğer kaynaklarda Süleyman Şeyhî'ye âit bazı önemli eserleri:[22]

Bahrü'l-velâye[23], *Lemeât-ı Nakşibendiyye*[24], *Divan*[25], *Zübdetü Nefehâti'l-üns*[26], *Mir'âtü'l-muvahhidîn*[27], *Mektûbât-ı Erbaîn*[28], *Terkîbât-ı Erbaîn*[29], *Te'vîlât-ı Erbaîn*[30], *Kûtü'l-uşşâk*[31], *Usûlü'l-vusûl*,[32] *Medâr-ı Sâlikân*[33], *Etvâr-ı Hâcegân*, *Nikâtü'l-hikem*[34], *Kitâb-ı Tâlia fi esrâri'l-İlâhiyyeti's-Sermediyye*[35], *Sübhatü'l-levâyih*[36], *Şerh-i Kelâm-ı Kibâr*[37], *Şerh-i Kelâmi'l-Vâsıtî*[38], *Şerh-i Kelimât-ı*

[19]Yılmaz, "Bulgaristan'dan Yetişen Müellif Mutasavvıflar", 332.

[20] Turan, *Medâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân*, 11.

[21] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 186; Heyet, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, çev. Yahya Atak vd. (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 9/22; Köstendilli Süleymân Şeyhî, *Bahrü'l-velâye*, vr. 202.

[22] Bütün eserleri için bkz. Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 80.

[23] *Bahrü'l-velâye*: 1001 Sûfî Bahrü'l-velâye ismiyle günümüz Türkçesiyle yayınlanmıştır. Şeyhî, *Bahru'l-velâye: 1001 Sûfî*, çev. Sezai Küçük-Semih Ceyhan (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007), 42.

[24] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 186-187.

[25] Mustafa Kundakçı, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divânı'nın Tenkitli Metni* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 56.

[26] Süleyman Şeyhî, *Zübdetü Nefehâti'l-Üns*, 201b-202a; Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 199.

[27] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 199.

[28] Bkz. İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, No: 283/01, vr.1-45; İstanbul Süleymaniye Ktp. Bl. No: 3460/7, vr.134b-185a; İstanbul Süleymaniye Ktp. M. Murad-M. Ârif Bl. No: 213/1, vr.1b-27a; Haticetül Kübra Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhinin Mektubât-ı Erbâin, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vilât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İncelem-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 25.

[29] Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 26.

[30] Öksüz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 25.

[31] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 240-243.

[32] Süleyman Şeyhî, *Usûlü'l-vusûl*, vr.1a-2a.

[33] Bkz. Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-velâye*, vr. 202a; Şeyhî, Medâr-ı Sâlikân, vr. 38a.

[34] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 260.

[35] Bkz. İstanbul Süleymaniye Ktp. Serez Bl. No: 1504, vr.40; Risâle-i Tâlia: İstanbul Süleymaniye Ktp. H.M. Efendi Bl., No: 297/7, vr.80; Kevser Öztürk, *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kitâb-ı Tâlia fi Esrâri'l-İlâhiyyeti's-Sermediyye İsimli Eseri (Metin-inceleme)* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 99-100.

[36] Yıldırım, *Süleyman Şeyhî Efendi*, 99-100.

[37] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 205-206.

[38]Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 270.

Bedri'd-dîn[39], *Sakk-ı Şeyhî*[40], *Şerh-i Kelâm-ı Ca'feri's-Sâdık*[41], *Mecmau'l-maârif*[42], *Hikâye-i Hoca Saîd*[43], *Min Hikâyet-i İbn-i Büreyk Cild-i Sânî*[44], *Risâle-i Tasavvuf*[45], *Şerh-i Nûnân*[46], *Şerh-i Ba'z-ı Gazaliyyât*[47], *Risâle-i Hakâyık-ı Aşk.*[48]

1.3.3. Süleyman Şeyhî'ye Nisbet Edilip Tespit Edilemeyen Eserleri:

Risâle-i Şerîf-i Celâliye, Es'iletü'l-Esrâr, Işknâme, Nebzetü'l-İrfân, Târih-i Köstendil, Risâle-i Vesâyâ, Mecmâu'l-Esrâr, Usûlü'd-Dîn, Kasr-ı Şirâz, Kitâbü Mecmûatü's-Sanâyi.

TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Bu başlık altında Süleyman Şeyhî'nin tasavvufî görüşleri, *Medâr-ı Sâlikân* adlı eserinde ele aldığı şu kavramlar çerçevesinde incelenecektir: Kelimât-ı Kudsiyye, râbıta, murâkabe, teveccüh, letâif ve cezbe.

2.1. Kelimât-ı Kudsiyye

Bütün tasavvufî tarikatlar, kendilerine has düşünce ve nizamı, Kur'an ve sünnet çerçevesinde belirlenen belli başlı kural ve esaslar üzerine inşa etmişlerdir. Bunlar, tarikat eğitiminde Cenab-ı Hakk'ın rızasına vasıl olma bakımından sâlikin yolunu aydınlatan manevi kandiller olarak kabul edilmiştir. Diğer yandan mürşid-i kamiller, bu kandilleri, sâlikin tasavvufî hayatının manevi açıdan zinde kalabilmesi için bu usulleri geliştirmişlerdir. Dolayısıyla bu esasların bir yansıması olarak Kadirî, Halvetî, Şâzelî vb. tarikatlar ortaya çıkmıştır. Referans ve kaynakları aynı olmasının yanı sıra kendilerine has uygulama ve yöntemleri olmuştur. Nakşibendî tarikatı da bu yollardan biri olup İslam'ı zâhir ve bâtın bütünlüğü içerisinde derûnî bir boyut ve kıvamda yaşamayı amaçlayarak kendine özgü esas ve kaideler ortaya koymuştur.

Nakşî tarikatında, tasavvufî eğitimin istenilen seviyede yaşanması için "Kelimât-ı Kudsiyye" adıyla on bir esas telakkisi yer almaktadır. Bunlar, tarikattaki müridin günlük hayatında seyrüsülûka dair uyması gerektiği birtakım kurallardır. Ancak ilk dönemin Nakşî eserlerinde, bu on bir esastan ilk sekizi, Abdülhalik Gucdüvânî (öl. 575/1179) tarafından Hâcegân yoluna uygulama olarak tayin edilmiş; sonraki dönemlerde Nakşî meşâyıh tarafından bu sekiz esasa vukuf-i zamanî, adedî ve kalbî şeklinde üç esas daha eklenmiştir.[49]

Şeyhî Efendi ise, bu kudsî kelimler için "on bir kelime" anlamında Arapça kullanımıyla **كلمات إحدى عشر** "kelimât-ı ihdâ aşere" ismini kullanmıştır.

---

[39] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 271.

[40] Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi*, 104- 105.

[41] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 273.

[42] Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, 274.

[43] İstanbul Ünv. Ktp. Ty. Bl. No: 297.7, vr.47

[44] İstanbul Ünv. Ktp. Ty. Bl. No: 297.7, vr.1b-46a.

[45] İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, No: 297.7/1, vr.75b-77b; Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi*, 108.

[46] İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, No: 297.7/1, vr.92b-93a; Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi*, 109.

[47] İ.B.B Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları, No: 297.7; Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi*, 108.

[48] Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi*, 109-110.

[49] Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 335.

Şeyhî'ye göre söz konusu Kelimât-ı Kudsiyye şu şekildedir:

2.1.1. Hûş der-dem (هُوشْ دَرْ دَمْ)

Hûş der-dem, tasavvufî bir terim olarak "Sâlik, aldığı her nefeste gafletten/gafil olmaktan beri olmaya ve Allah Teâlâ'yı unutmamaya çalışmasıdır"[50] şeklinde tarif edilmiştir. Diğer bir ifadeyle sâlik, bir nefesten diğerine geçmeye çalıştığında araya herhangi bir gafletin girmesine fırsat vermemesi ve nefes alırken Hak Teâlâ'dan gafil olmamasıdır. Sâlikin manevi terbiyesi için buna önem veren Nakşibendîler, nefesini korumayan kimse(ler) için "Böyle bir kimse, nefesini yitirip yolunu kaybetmiştir" demişlerdir. Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî (öl. 791/1389)[51] de buna matuf olarak "Bu yolda himmeti, nefesi muhafazaya yönlendirip onun gaflete düşememesine gayret etmelidir. Ayrıca geçmişi düşünüp gelecek derdine düşmekle de nefesleri heba etmemeli ve iki nefes (nefes alıp verme) arasını bile muhafaza etmelidir" şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.[52]

Süleyman Şeyhî Efendi'ye göre hûş der-dem esası, Allah'ın ism-i celâl ya da kelime-i tevhîd zikri sırasında herhangi bir fikir yürütmeden zikretmeye dikkat etmektir. Bu şekildeki zikir işlemini "Sâlikin her nefes alıp verme esnasında aklını/bütün düşüncesini ve dikkatini nefesine odaklamasıdır' olarak tarif etmiştir. Bunun yanı sıra sâlikin bu şekilde devam etmeyi esas almış ve bu zikir esnasında boş arzulardan (heva) ve heveslerden sıyrılma tavsiyesinde bulunmuştur. Allah'a rucû etmeyi, kalbini Allah'ın sevgisi (muhabbetullah) ve Allah'ın, kulunu manen kendisine çekmesinden doğan coşkunluk ve istiğrak[53] haline (cezbe) giden yolları açmayı, böylece Hâcegân nispetinin meydana gelmesi ve mârifet nurunun tezahürü için zikre devam etmeyi; hûş der-demdeki bu zikir hali, yalnız veya halk içinde iken bu zikri bırakmamayı ve abdestli ya da abdestsiz fark etmeksizin (her durumda) bu zikre devam etmeyi tavsiye etmiştir.[54]

2.1.2. Nazar ber-kadem (نَظَرْ بَرْ قَدَمْ)

Nazar ber-kadem terkibi, tasavvufta "Sâlikin, yürürken ayakuçlarına bakarak yürümesi ve bütün dikkatini Allah'ın zatına ve "Allah" lafza-i celâl zikrine teksif etmesidir" şeklinde tanımlanmıştır.[55] Esasında bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yürürken gerekmediği takdirde sağa sola bakmayıp sadece önüne bakarak adeta yokuş aşağı hızlı ve vakur bir surette yürümesi[56] şeklindeki nebevî uygulamasından örnek alınmıştır. Aynı burada olduğu gibi sâlik de nebevî terbiyeyi esas alma sayesinde şehir, pazar, sahra, yol vb. her yerde gözü ayak uçlarında olacak şekilde daima yere bakarak gözlerini başıboşluktan, her istediği yere bakmaktan korumuş olmaktadır. Hal böyle olunca nazar ber-kadem ile gönül dağınıklıktan kurtarılması ve sâlik iç âlemine bağlı kalması açısından bir muhafaza hali temin edilmiş olur. Dolayısıyla nazar ber-kadem esası için "gönlü koruyan etkili bir silahtır[57] denilmiştir.

---

[50] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Otto Yayınları, 2020), 223.

[51] Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

[52] Fahrüddîn Alî Safî b. Hüseyn Vâiz-i Kâşifî es-Safî, *Reşehât*, çev. Mustafa Özsaray (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017), 63; Algar, "Hâcegân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/431.

[53] İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011), "Cezbe" md.

[54] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr.37 a-37b.

[55] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 467.

[56] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Şemâil-i Şerîf Şerhi*, çeviren-şerh Mehmet Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2016), 1/464, 467-468.

[57] es-Safî, *Reşahât*, çev. Necip Fâzıl (İstanbul: Alem Ticaret Yayıncılık, ts.), 27.

Nazar ber-kadem, Şeyhî'ye göre manevi yoldaki sâdık sâlikin yolda yürürken veya dolaşırken her adımında, daima ayakuçlarına bakarak yürümesi olduğunu ve bu şekildeki yürüyüşün iki çeşit zikirle yapılması gerektiğini söylemiştir. Bunlardan birincisini, 'ayağı her basışta kalbiyle "Allah" demek', ikincisini de 'ayağı kaldırırken "lâ ilâhe" ve yere koyarken de "illallâh" demek' şeklinde tarif etmiştir. Ona göre sâlik, ikisinden birini yapmakta muhayyerdir. Her adımda olduğu gibi her nefes alıp vermede bu zikirleri kalbine darp etmelidir (vurmalıdır). Sâlik bu âdâba uyduğu takdirde her nerde yürürse yürüsün her an Allah ile beraberliği sağlamış olur, yoldaki engellerini aşarak tecrübe edeceği her makamın tehlikelerini izale etmiş olur. Bu sayede Allah'ın rızasına ve erişmek istediği maksadına kavuşmuş olur.[58]

2.1.3. Sefer der-vatan (سَفَرْ دَرْ وَطَنْ)

"Vatanda sefer" anlamına gelen bu tâbir, müridin kötü ahlâktan ve beşerî sıfatlardan sıyrılıp iyi ahlâk ve melekî sıfatların yurdu olan aslî vatanına sefer etmesini gösterir. Mürşid aramak için girişilen maddî seferler de bu manada mündemiçtir. Hacegân yolunda mürşidini buluncaya kadar sefer edip, ondan sonra mürşidin hizmetinde ikâmete geçmek ve iç seferini tamamlamak başlıca kâidelerdendir.[59] Başka bir deyişle bu esas, sâlikin iç âlemindeki vuslat-ı ilâhîdir. Her adımda Hz. İbrâhim (a.s.) gibi "*Rabbime gidiyorum*."[60] deyişinin bir tezahürüdür. Böylece sâlik, bir mürşid-i kâmil bulduğu zaman zâhirî yolculuğu bırakıp bâtınî yolculuğa başlar.[61]

Şeyhî de sefer der-vatan esasına önemli ölçüde ehemmiyet vermiştir. Çünkü ona göre bu uygulama, samimi sâlikin her türlü ilgi ve alayıktan uzaklaşıp mana âleminde yolculuğa çıkması ve Cenâb-ı Hakk'ın rızasına vesile olacak sebeplere yönelip yaratılmışlarla ilgili bütün düşünceleri terk etmesidir. Çünkü sâlik, seyr ü sülûkte[62] ilerlemesi için bu usûle riayet etmesi gerekmektedir. Zaten sefer der-vatanın gayesi de ahlâk-ı zemîmeyi ve beşerîlikten kaynaklanan kötülükleri yok etmektir. Bu sayede sâlik, gurbet ızdırabından uzaklaşarak sefere çıkarak geçici arzuları terk etme kudretini elde eder ve övülmüş ahlâk (ahlâk-ı hamide) ile müzeyyen olur. Öte yandan Şeyhî, tasavvufa yeni intisap edecek olanlar için bu övülmüş ahlâka erişmenin, ancak bir mürşidin rehberliğiyle ya da bu yoldaki ihvanının desteğiyle **تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللهِ** (Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın!)[63] sırrına nâil olmasının mümkün olacağını belirtmiştir. Bununla beraber Şeyhî Efendi, bu yolun mürşidlerinin, sâlikin hadis-i nebevîde zikredilen

[58] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân,* vr. 37b.

[59] Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* 550; es-Sâfî, *Reşehât,* 66.

[60] es-Sâffât, 37/99.

[61] Osman Nuri Topbaş, *İmandan İhsana Tasavvuf* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 250-251.

[62] Seyr ü sülük ifadesininin kullanımında *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük* esas alınmıştır.

[63] Tasavvuf ehli tarafından hadis olarak kabul edilen bu söz, hadis kitaplarında yer almamaktadır. تخلقوا بأخلاق الله şeklindeki rivayet, İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Medaricu's-sâlikîn* adlı eserinde "batıl" olarak nitelendirilmiştir. Âlusî de tefsirinde hadis-i kudsî olarak almışsa da tefsirinde herhangi bir senet bulunmamaktadır. Elbânî gibi muasır bazı hadisçiler rivayetin aslının olmadığı zikretmişlerdir. Bkz. Muhammed b. Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlikîn fî Menâzili's-sâirîn*, thk. Ali b. Muhammed el-İmran vd. (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2019), 4/135; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1435), 15/395; Muhammed Nasruddin Elbanî, *Silsiletu'l-ehâdîsi'd-daîfe ve'l-mevdûa* (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2008), 6/346.

Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmaya nail olması için sefer der-vatanı esasını tarikatın bir usulü olarak seçtiklerini ifade etmiştir.[64]

2.1.4. Halvet der-encümen (خَلْوَتْ دَرْ أَنْجُمَنْ)

Kelime anlamı "topluluk içinde yalnızlık" olan halvet der-encümen, tasavvufî bir kavram olarak toplulukta/insanlar içinde Allah Teâlâ ile yalnız kalabilme kabiliyeti (sanatı) olarak tanımlanmıştır.[65] Başka bir anlatımla sâlikin, dış görünüşte (zâhirde) insanlarla beraber ve günlük işleriyle meşgul iken dahi iç dünyasında kalben (bâtınen) Cenâb-ı Hak ile beraber olma anlayışına ve becerisine erişmesidir. Nitekim "el karda gönül yarda" deyimi de bu hale yönelik söylenmiş özlü bir söz olmuştur. Bu bağlamda Nakşî tarikatı anlayışında sohbet ve toplum içinde olmak esas kabul edildiği için tenha bir yerde tek kalmak halvete girmek sayılmamıştır. Aksine sâlik görünüşte kalabalıklar içinde olup hakikatte kalbin Allah Teâlâ ile halvet hâlinde olması daha uygun görülmüştür.[66]

Şeyhî de bu esası, "Sâlikin yalnızken (halvette) ve halkın içindeyken (encümentte) bütün benliği ve düşüncesiyle daima Cenâb-ı Hak'la beraber olmasıdır. Bunu yaparken de güzel ahlâk sahibi omaya çalışmasıdır" şeklinde tarif etmiştir. Ona göre sâlik, bu esasa riayet edip uygularken her durumda ihlaslı olmaya dikkat etmeli, riya, baş olma sevdası (riyâset), boş ve menfî arzular ve nefsin aldatmacasından/ahmaklığından da uzak kalması gerektiğinin farkında olmalıdır. Halk içindeyken halvet, aslında çoklukta (Allah'ın varlıktaki birliği olan) vahdet anlamına gelir. Yani birliğin sırrı, kesrette zuhur eder ve daima çokluk aynasında bir cemâl görülür (müşahede). Zira insanın kalbi, ilahî nazarın mâkes bulduğu bir yerdir. İşte halvet der-encüment vesilesiyle kişinin kalbi, Cenâb-ı Allah ile her zaman irtibat halinde olur ve böylece gönülde vahdâniyet-i ilâhî bilinci hâsıl olur. Öyle ki bu, Allah'ın kuluna bir yardımıdır ki herkes bu devlete nail olmaz ve bu saadetli mesleğe yol bulamaz. Bu Allah'ın bir fazlıdır ve dilediğine verir.[67]

2.1.5. Yâd-kerd (يَادْ كَرْدْ)

"Zikretmek ve hatırlamak" anlamına gelen yâd-kerd esası, tasavvufî bir terimolarak sâlikin, diliyle ve gönlüyle Allah Teâlâ'yı zikretmesidir. Başka bir deyişle murâkabe mertebesinde bulunan sâlikin diliyle tevhit zikrini yapmasıdır. Zira kalp, maddî unsurlarla bağlantılı olduğundan bunların paslanmasıyla paslanır. Dolayısıyla zikir dille yapılmaya başlanınca, sırasıyla dilde ve kalpteki pas silinir. Nihayetinde sâlik, murâkabe mertebesinden müşâhede makamına yükselir. Murâkabe dersi esnasında nefy ü isbât (zikri) olarak da bilinen tevhit kelimesinin zikrinin söylenişinde gözler yumularak dil damağa yapıştırılır, nefes tutulur ve kalp ile tevhit kelimesi söylenir.[68]

Şeyhî'ye göre ise yâd-kerd esası, sâlikin kalbiyle Allah'ı zikretmesinden ibarettir. Her ne kadar Allah'ı zikretmede, dil ve gönül birlikteliğinin olması gerektiği söylense de aslında sadece gönülden devamlı olarak Allah'ı zikretmektir.[69]

---

[64] Süleyman Şeyhî, *Medar-ı Sâlikân*, vr. 38a-38b. Ayrıca bkz. *Etvâr-ı Hâcegân*, vr.68b.

[65] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 250.

[66] Topbaş, *İmândan İhsâna Tasavvuf*, 236-237.

[67] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 38b-39b; *Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 68b.

[68] Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 531; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 275.

[69] Süleyman Şeyhî, *Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 68b.

2.1.6. Bâz-geşt (بَازْگَشْتْ)

"Geri dönme, avdet ve rucû" manalarından hareketle bâz-geşt,[70] tasavvufî bir terim olarak zikir esnasında, Allah'a dönmektir (rucû etmektir). Sâlik, Rabb'ini unutması veya gaflete düşme gibi durumlar için kırık bir kalple Allah Teâlâ'ya dönerek tazarrû ve niyâz ile yakarışta bulunmasıdır. Sâlik bu şekilde Allah'a döndükten sonra, kelime-i tevhîd zikrinden sonra "*İlâhî! Ente maksûdî ve rıdâke metlûbî*: Allah'ım! Maksûdum ancak Sensin ve matlubum da senin rızandır" diyerek Allah'a boyun eğip niyaz etmesidir.[71]

Şeyhî'ye göre bu esas, Allah'a rucû etmek ve sâlikin zikir esnasında, her ara verdiğinde kalben "*İlâhî! Ente maksûdî ve rıdâke metlûbî*" lafzını demesidir. Ayrıca sâlik, zikir esnasında hayalini Allah ismine yoğunlaştırarak zikretmelidir. Böylelikle onda zikrin eseri ve harareti zuhur eder. Eğer bunda herhangi bir etki meydan gelmezse; kendisinde, zikrinin tertibinde veya düşüncesinde bir kusur var demektir ki bunu hemen bertaraf etmeye çalışmalıdır.

Süleyman Şeyhî, râbıtaya da dikkat çekmiştir. Ona göre eğer sâlike, râbıta görevi verilmişse bunu usulüne göre yerine getirmelidir. Her ne kadar râbıta yapacaksa da sâlik yine de zikir esnasında "İlâhî ente maksûdî ve rıdâke matlûbî" duasını, kalbiyle veya diliyle söyleyebilir. Esas önemli olan zikre devam etmesidir. Sâlik bunu yaptığı takdirde huzur ve olgunluğa ulaşır.[72]

2.1.7. Nigâh-dâşt (نِگَاهْ دَاشْتْ)

Lügatte "gözetmek ve korumak" manasına gelir. Tasavvufî olarak "sâlikin, kelime-i tevhîdi söylerken aklından bütün yersiz düşünceleri atması" anlamına gelir. Yani kalbi ve aklı muhafaza etmektir. Zikir esnasında kalbe sahip olmak ve Allah'tan başka düşünce ve arzuların kalbe girmesine mâni olmaktır. Zira Allah'tan başkasını düşünmek, zikredeni gaflete düşürür. Halbûki gafletle yapılan zikirde fayda olmaz. Nigâh-daşt esasıyla, gaflete karşı kalbi muhâfaza etme yoluna koyulur. Çünkü kalpten gafleti gidermek, mürüvvet yani yiğitliktir.[73]

Şeyhî de nigâh-daşt esasının, sâlikin zikir esnasında akla ve gönle gelen havâtırı bertaraf etmek suretiyle insanı oyalayıp avutan hayal ve kuruntulardan uzak bir şekilde Allah Teâlâ'yı zikretmesi olduğunu söylemiştir. Çünkü havâtırla çokça meşgul vakit israfından başka bir şey değildir. Esas önemli olan havâtıra fırsat vermeyip gönülde karar kılmamak ve onu kalpten savmaktır. Bundan arındırmanın yolu ise, zikre devam etmektir. Ancak sâlik, bütün zamanını ve dikkatini gelen hatırlara hasretmediği sürece gönle her gelen düşünce, hayal, kuruntu gibi havâtır, sâlike zarar vermez.[74]

2.1.8. Yâd-dâşt (يَادْ دَاشْتْ)

"Hatırlama veya hatırda tutma" anlamına gelir.[75] Tasavvufî anlamda ise, sâlikin bütün kalbiyle her an Hak Teâlâ'ya karşı uyanık olmasıdır. Kelimât-ı Kudsiyye'deki ilk yedi esasın, hedefinin bu prensibi gerçekleştirmek olduğu belirtilmiştir. Bundaki gaye de nigâh-dâşt prensibini derinliğine anlamak, bu vesileyle Allah'ı devamlı surette düşünmek ve hatırdan

[70] Arif Etik, *Farça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 63.

[71] Şeyh Ali Behcet Efendi, *Âdâb-ı Nakşibendiyye*, çev. Siraceddin Önlüer (İstanbul: Hacegân Yayınları, 2012), 60.

[72] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 37a; *Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 68b.

[73] Etik, *Farça-Türkçe Lügat*, 421; Şeyh Ali Behcet Efendi, *Âdâb-ı Nakşibendiyye*, 60; Algar, "Hâcegân", 14/431.

[74] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 39a-39b; bkz. *Etvâr-ı Hâcegân*, vr. 68b-69b.

[75] Etik, *Farça-Türkçe Lügat*, 421.

Allah dışındaki her şeyi atmaktır. Başka bir deyişle kâinattaki sınırsız çoklukta, ilahî vahdâniyeti müşahede etme kabiliyetine mazhar olmaktır.[76]

Şeyhi Efendi'ye göre yâd-dâşt prensibi, tam bir uyanıklık haliyle Allah'ı zikretmekten kinayedir. Çünkü bu esas, daimî bir surette Allah Teâlâ'nın huzurunda olma/bulunma hâlidir.[77]

2.1.9. Vukûf-i kalbî (وُقُوفِ قَلْبِي)

Sözlükte "kalbe dikkat etmek" anlamındaki bu esas, tasavvufta "Allah'tan başka her şeyden sıyrılıp Cenâb-ı Hakk'ı sürekli tefekkür etmekle kalbin korunmasına dikkat edilmesi" şeklinde tarif edilmiştir. Başka bir tanımda ise vukûf-i kalbînin iki manası vardır. Birincisi, zâkirin, gönlüyle Hak Teâlâ ile her an birlikte olması ve Allah'ı bilmesidir. Bu hâl, tam anlamı ile gönülde Allah'tan başka hiçbir şeyin olmaması durumunda gerçekleşir. İkinci ise zâkirin gönlüne yönelmesi ve bütün dikkatini gönlünün üzerinde toplamasıdır. Vukûf-i kalbî prensibinden murat, kalbin, Allah'ı zikirden asla gâfil olmaksızın zikrin hararet içinde erimesidir. Vukûf-i kalbîyle ilgili bu iki nokta, Nakşîlikte gerekli kabul edilmiş ve önemli sayılmıştır.[78]

Şeyhî de yukarıda belirtilen bu iki noktaya dikkatleri çektikten sonra vukûf-i kalbîye kısaca şöyle değinmiştir: Vukûf-i kalbî, sâlikin bütün fikir ve zikirlerin merkezi olan çam kozalağı şeklindeki kalbine yönelmesi ve tüm dikkatini oraya yoğunlaştırması; kalbine ve bütün davranışlarına her zaman sahip çıkmasıdır. Çünkü Tarîk-i Aliyye'nin seyr ü sülûkü, kalbî ve hafîdir. Sâlik, daima kalbine ve gönlüne sahip çıkmasıyla birlikte huzur, huşû ve uyanık bir şekilde zikre devam etmesidir. Bu manevî huzura engel olan bütün durumların farkında olup bu engelleri uzaklaştırmak için de azami gayret göstermelidir. Zira gafletle yapılan zikir, abes sayılır.[79]

2.1.10. Vukûf-i adedî (وُقُوفِ عَدَدِي)

Sözlük anlamı "sayıya dikkat etmek" vukûf-i kalbî tasavvufta, verilen zikrin sayısına riayet etmektir. Tarikatta manevî eğitim için zikirde sayı önemli görülmüştür. Çünkü sayı az veya çok olması fark etmeksizin ruhun manevî gelişiminin sağlaması için sâlikin durumuna göre verilen zikir sayısına dikkat etmek gerekli görülmüştür. Bu da Hz. Peygamber'in, kişilerin durumuna göre farklı sayılarda zikir telkin etmesinden[80] ilham alınmıştır. Bu sebeple

[76] Bkz. Algar, "Hâcegân", 14/43; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 227.

[77] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 37a.

[78] Bkz. Sâfî, *Reşahât*, 34; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 528.

[79] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 37a.

[80] Ehl-i tasavvufa göre, tasavvufi manada zikir telkinini ilk olarak Allah Rasûlü yapmıştır. Dört halifeye değişik usullerde zikir telkin etmiş, tarikat kurumlarının teşekkülünden sonra da her tarikat bu dört usûle göre zikir usûlü belirlemişlerdir. Bu dört çeşit zikir telkini şu şekildedir: 1. Sıddîkıye: Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken, Hz. Ebubekir'in kulağına üç kez Allah isminin zikir telkininde bulunmuştu. Bu sırada Hz. Peygamber, uylukları üzerinde, Hz. Ebubekir de ayaklarını önde kavuşturarak oturmuş vaziyetteydiler. Hafî (gizli) zikir bu hâdiseye dayanır. 2. Kübreviye: Hz. Ömer Müslüman olduğu sırada Hz. Peygamber ile kucaklaşmış, bu esnada Peygamber Efendimiz, "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidini cehrî (sesli) olarak ona telkin etmiştir. Fakat Hz. Ömer ayakta duramayıp yere çöktüğü için Kübrevîler ayaklarını önde kavuşturmuş vaziyette oturarak zikrederler. 3. Nurbahşiye: Hz. Peygamberin, Hz. Osman'ı telkin ettiği harfsiz ve sessiz kalbî zikir çeşididir. 4. Cehriye: Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi diz üstü oturtturup, gözlerini kapattırmış ve üç defa "Lâ ilâhe illallah" demiştir. Daha sonra da aynı cümleyi üç kere de ona tekrarlattırmıştır. Bu nedenle

şeyh de sâlike belli sayıda zikir vazifesi verir; mürit de kendisini Allah'a yaklaştıracak bir vesile konumunda olan bu zikrin sayısına riayet etmek durumundadır. Bunun yanı sıra sûfîlere göre zikrin keyfiyeti önemlidir. Her ne kadar zikrin sayısı az olsa da zikredilen Zât'a yönelik kalbî huzura sahip olmak esastır.[81]

Şeyhî'ye göre ise vukûf-i adedînin, kendisine verilen zikrin adedine sâlikin vâkıf olması, manevî yolculuğunda engelleri bertaraf etmesi ve gönlüne gelen havâtır türü sayılan şeyleri engellemesidir. Bunda başarı elde edebilmesi için de yapılacak zikrin sayısına dikkat etmekle birlikte habs-i nefesi[82] uygulanması da oldukça faydalı ve önemldir.[83]

2.1.11. Vukûf-i zamânî (وُقُوفِ زَمَانِي)

Sözlükte "zamanı korumak" anlamına gelen vukûf-i zamânî, tasavvufta sâlikin, her an hâlinden haberdar olmasıdır ki bu sayede içinde bulunduğu halin şükrü veya özrü gerektirdiğinin farkında olur. Bundan hareketle Nakşî tarikatında bu usûl, mânevî yolculuğa çıkmış olan müridin, devamlı olarak geçen zamanı değerlendirmesi ve ona vâkıf olmasıdır.[84]

Şeyhî'ye göre de vukuf-i zamânî, sâlikin sahip olduğu hali ve geçirdiği zamanı güzelce kontrol etmesidir. Eğer pişmanlığa sebep olacak şeylerle zamanını geçirmişse Allah'a dönüp istiğfar etmeli; Allah'ın rızasına uygun saadet ve huzura vesile olacak şekilde değerlendirmişse o zaman da Allah'a hamdetmelidir. Zira sâlik, vaktini her zaman istiğfar, şükür ve hamdle değerlendirmekle görevlidir. Vaktini muhasebe etmesinin en uygun zamanı ise ikindi vaktidir.[85]

2.2. Râbıta (الرابطة)

Sözlükte "bağlantı ve vâsıtası, düzen, tutarlılık, iki şey arasındaki alaka, münasebet, vuslat, cesaret sevgiyle mensubiyet, dayanıklı olmak, muhabbet" gibi anlamlarına gelir.[86] Tasavvufî bir terim olarak "müridin, şeyhini tahayyül ederek kalbinden dünya ile alakalı şeyleri çıkarması, şeyhi vesilesiyle kalbini, Allah'a ve Hz. Peygamber'e bağlamasıdır" şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeye göre ise, müridin, ilâhî tecellîlere şâhit olma, mana âlemini seyretme[87] anlamındaki şühûd ve ıyân makamına erişmiş kâmil bir şeyhe kalbini bağlamasıdır. Çünkü kâmil şeyh, oluk gibi olup râbıta eden müridin kalbine feyiz akıtır.[88]

Tasavvufî eğitim metotlarından biri olan râbıta, her tarikatta adı ve tatbik şekli az çok farklı olmakla beraber, genellikle müridin, şeyhini gözünün önüne getirmesi ve onun hâl ve tavırlarını hatırlayarak yüce duygularla onunla hemhal olmasıdır. Şeyhe duyulan saygı ve muhabbetin bu şekilde her zaman taze tutulması, müridi manevî bakımdan dinç tutar.

cehri (sesli) zikir yapan tarikatlar, genellikle silsileleriyle Hz. Ali'ye bağlıdırlar. Bkz. Mehmed Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, ed. Hüseyin Rahmi Yaranlı (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 241-243.

[81] Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 527; Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 273.

[82] Kelime-i tevhîd zikrinde bir müddet nefesi tutmak.

[83] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 39b.

[84] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 528; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 223.

[85] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 39b.

[86] Cemaluddin Muhammed b. Mukrim b. Manzûr el-Afrîkî İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "Rabıta" md.

[87] Bkz. Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, "Şühut" md.

[88] Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat: Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun-Abdurrahman Acer (Litera Yayıncılık, 2014), 112.

Râbıtayı bir terbiye metodu olarak benimseyenler, kendisine râbıta yapılacak kimsenin Allah'a vasıl olmuş, fenâ ve bakâ mertebelerini geçmiş kâmil ve salih bir zâtın olmasını gerekli ve önemli görülmüşlerdir. Bu nitelikte olmayan zâtın, hâli ve ahlâkı düzgün olsa da râbıtaya ehil sayılmadığını da belirtmişleridir.[89]

Hasılı râbıta, müridin muhabbet yoluyla kalbine ve özüne takdim edilmiş model bir şahsiyetle aynîleşme arzusunu, onunla gönül ve sîret beraberliğini devam ettirmesidir.[90]

Şeyhî Efendi ise râbıtayı, müridin, şeyhinin şeklini kalben râbıta etmesi olduğunu ve şeyhinin cemâli vâsıtasıyla gönlüne ve gözüne ilâhî feyiz ve bereketin akması olarak tarif etmiştir. Ona göre râbıtanın yapılışı, samimi olan tâlibin muhabbetle zikre oturur gibi kıbleye yönelmiş ve şeyhinin sûretini kalbine bağlamasıdır (bend eylemesidir). "Nakşibendî" denilmesi de bu sebepledir. Çünkü mürşidin sûreti, ilâhî feyze bir vâsıtadır. Şeyhî Efendi, mürşide/şeyhe yapılacak olan râbıta, muhabbet yoluyla teveccühten kinâye olduğuna işaret etmiştir. Nitekim şeyhin muhabbeti, Allah'ın muhabbetine bir vesîledir ve Allah'a vuslat noktasında çok önemli bir metottur.[91]

2.3. Murâkabe (المُرَاقَبَة)

Sözlükte "gözetmek, bakmak, denetleme, gözaltında bulundurma, gözetleme, korumak, kontrol etmek" gibi anlamlara gelir. Genel tarife göre Allah'ı kalp ile düşünmek, Cenâb-ı Hakk'ın her zaman her yerde bulunduğunu ve kendisini gördüğünü görüp işittiği bilinciyle hareket etmektir. Tasavvufta ise kulun, bütün ahvâline Rabb'inin muttali olduğunu bilmesi, bunu yakînî olarak idrâk etmesidir.[92]

Sûfîlere göre murâkabe ehlinin derecesi üçtür: (1) Allah'ın kulun iç dünyasına muttâlî olduğunu bilerek gönüllerini muhâfaza eden *mübtedîlerin murâkabesi*, (2) her şeyden fâni olarak Hakk'ı Hak ile murâkabe eden *mutavassıtların murâkabesi* ve (3) Allah'ın kendilerini murâkabe konusunda korumasını dileyen *müntehîlerin*/büyüklerin murâkabesi.[93]

Murâkabe, mârifet ve yakînin oluşmasını sağlar. Bu iki hale sahip olanlar, kurbiyet makamına ulaşmış ve murâkabedeki dereceleri birbirinden farklı olan "sıddîkler" ve "ehl-i takva" vasfındaki kimselerdir. Bunlar, avâm ve havâss olarak ifade edilir. Buna göre avâmın murâkabesi, Allah'tan korkma; havâssınki ise ümit etme aracıdır.[94]

Şeyhî Efendi de murâkabeyi, zikir esnasında özellikle ism-i celâl olan "Allah" zikrinde, kişinin Allah'ın lütuf ve yardımını ümit ederek kalben Cenâb-ı Hakk'a yönelmesi olduğunu söylemiştir. Ona göre gerçek murâkabe, adeta Allah'ı görüyormuş gibi kulluk şuuruyla ibadet

[89] Bkz. Topbaş, *İmândan İhsâna Tasavvuf*, 250- 251; İrfan Gündüz, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 7-8-9-10 (1992 1989), 248.

[90] Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 130.

[91] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 46a.

[92] Bkz. Cürcani, *Ta'rifat: Tasavvuf Istılahları*, 88; Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 54-55; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 343.

[93] Serrâc, *el-Lüma'*, 55.

[94] Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Dımeşk: Daru'l-Feyha, 2010), 6/205-208; Süleyman Uludağ, "Murakabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/204; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 77.

etme alışkanlığını kesbetmektir. Dolayısıyla bu hale elde eden kulda, Hak Teâlâ'ya itaat etme hususunda bir bilinç oluşur.[95]

2.4. Teveccüh (اَلتَّوَجُّه)

Sözlükte "yüzünü bir yöne çevirme, yönelme, yakınlık duyma, sevgi, iltifât, meyil" gibi manalara gelen teveccüh, tasavvufta "râbıta yoluyla gönlünü bağlama, kalben Hakk'a ve daha sonra mürşide yönelmektir." Başka bir deyişle, kalbin Hakk'a inkıyâdı (boyun eğme), her türlü alakanı, olgunun ve varlığın sûretinden arınmış bir şekilde Hakk'ı gözetmek, mürşidin bütün mânevî küvvetini müridin/sâlikin kalbine yöneltmesi ve bu şekilde ona aktarmasıdır. Teveccüh, müridin rûhunda filizlenmelere sebep olacak mânevi bir aşılama olayıdır. Yani müridin rûhî kabiliyet kapasitesinin arttırılmasıdır. Mürid, bu minvalde mürşidinin mânevî özelliklerini yüklenir ki bu tür uygulamaya "kalbin teveccühü" denir. Buna göre teveccüh-i kalbî; sâlikin kalbini koruması, kalbe sahip çıkması ve müridin tüm gayretini kalbine yoğunlaştırmasıdır. Bunu yapan sâlik, kalbinden gafleti izale etmesi, kalbine sürekli kontrol etmesi, esas Sahibine gönlünü vermesi ve kalbinin dirliğini ve daima zinde kalmasını sağlaması faaliyetine girmiş olur. Zaten esas olan da budur.[96] Mutasavvıfalara göre kalbin Hakk'a ve Hak dostuna yönelmesi olan teveccühün, müridin himmetiyle (gayret ve azmiyle) yakından bağlantılıdır. Nitekim himmet, bir kemal halidir ya da bir şey elde etmek için kalbin bütün rûhânî gücüyle Hakk'a yönelmesidir. Müridin bir şeyi bütün samimiyetiyle dilemesidir.[97]

Tasavvuf ehli, teveccühü müridin mürşidine yönelip gönlünü bağlaması anlamında kullandıkları gibi şeyhin müridini, karşısına alarak ona nazar etmesi ve sükût halinde baş başa kalmaları manasında da kullanmışlardır. Şeyhin bütün mânevî gücünü ve rûhanî te'sîrini müridin kalbi üzerine teksîf ederek feyiz vermesi, onu mânevî olgunlaşmaya hazırlamış olur.[98]

Şeyhî Efendi ise teveccühü, "bir işin veya talebin gerçekleşmesi için Hakk'a yönelmek" şeklinde tanımlamıştır. Bununla beraber ona göre teveccüh, müridin bir isteğinin kabulü için niyazda bulunup Allah'tan istemesi veya isteğinin hâsıl olması için şeyhine ve onun ruhaniyetine yönelmesidir. Ayrıca zikir haricinde sâlikin, bazı dünyevî isteklerin yerine getirilmesi hususunda Allah'a yönelmesi de teveccüh sayılır. [99]

2.5. Letâif (اللَّطَائِف)

Latîfe, lügatte "ince, yumuşak şey, şaka" anlamındadır. Tasavvufta ise "son derece ince bir mana ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler" manalarına gelir.[100]

İnsanın iç bünyesinde "letâif-i hamse" yani beş latifenin bulunduğu ileri sürülmüştür. Tasavvufta da bu doğrultuda insanın ruhuna üfürülmüş (nefh) beş tavır manasında letâif-i

[95] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 48a-48b.

[96] Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 135; Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 135; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 493-494.

[97] Veysel Akkaya, *Aşk İncileri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 141.

[98] Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, 248.

[99] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 48a.

[100] Osman Türer, "Letâif-i Hamse", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/143.

hamsenin varlığı telakkisi bulunmaktadır. Bunlar sırasıyla emir âlemine ait kalp, rûh, sır, hafî ve ahfâ latifeleridir. Bunlara ilave olarak halk alemine nispet edilen "nefs latifesi"nden de bahsedilmiştir. Birbirlerinin içine gizlenmiş latiflerdir. Bir sonraki, bir öncekinden daha latîftir. Her latîfe bir peygamberin ulaştığı mânevî hakîkatı temsîl eder. Kalp latîfesi, Hz. Âdem'in kademi altında; rûh, Hz. İbrâhîm'in; sır, Hz. Mûsâ'nın hafî, Hz. İsâ'nın; ahfâ ise Peygamberimiz Hazret-i Muhammed'in kademi altındadır, denilmiştir. Kalp latîfesinin yeri, sol memenin iki parmak altında süveydâ denilen bir noktada; rûhun yeri, sağ memenin iki parmak altında; sırrın yeri, memenin iki parmak üstünde; hafînin yeri, sağ memenin iki parmak altında; ahfânın yeri de göğsün ortasında ve halk âlemine ait nefsin yeri ise alnın tam ortasıdır. Bunların her biri farklı kozmik renkleri içerir. Kalp kırmızı, rûh sarı, sır beyaz, hafî siyah ve ahfâ yeşil renge sahiptir.[101]

Letâif-i hamse, Nakşibendî tarikatında bir seyrüsülûk usûlüdür. İmâm-ı Rabbanî (öl.1034/1624) tarafından tarikatın seyrüsülûk yöntemi olarak sistemleştirilmiştir. Ona göre nefis, halk âlemine aittir. Emir âlemine ait olan beş latîfe de kalp, rûh, sır, hafi ahfadır. Hatta halifelerinden Mîr Muhammed Nu'mân, şeyhinin sistemine ek olarak her latîfe için insan vücudunda bir bölge belirlemiş v e bu bölgelere yoğunlaşarak zikir yapma usûlü Müceddidiyye'de mânevî terbiye için önemli bir etken olmuştur.[102]

Şeyhî, letâif-i hamsenin, Nakşibedî tarikatının bir kavramı ve kalbî zikirle yapılan etvârı (davranışlar, haller) olduğuna işaret etmiştir. Kalbî olarak yapılan"Lâ ilâhe illallah" zikri vasıtasıyla kalp, rûh, sır, hafî ve ahfâ olan beş tavrı tamamlamak olduğunu vurgulamıştır. Hangi latifeden zikre başlanması gerektiği hususunda Nakşibendî tarikatının Buhârâ ve Semerkand ekolleri arasında ihtilâf olduğuna da temas etmiştir. Fakat ona göre beş letâif, dâimi zikir ile harekete geçtiği ve bu letâif içinde beden şehrinin merkezi kalp olduğu için zikir kalpten başlanılır.

Şeyhî Efendi, bu beş letâifin hakkıyla çalışabilmesini şu şartlara bağlamıştır:

Sâlikin;

1. Kalbinin mâsivâdan (Allah dışındaki varlıklardan) uzak olması.

2. Sadece Allah Teâlâ'ya yönelmesi.

3. Kalbini Allah'ın zikriyle ihya etmesi.

Şeyhî, sâlikin bunu yapması sonucunda onda bir muhabbet ateşinin meydana geleceğinden şöyle söz etmiştir: "Eğer sâlik, hayâlî ve gereksiz düşüncelerden uzak bir şekilde tam bir edeple zikre devam ederse, gönlünde saklı olan aşk ateşi ile muhabbetin harareti, vücuda yayılır. Bunun sonucunda sâlikte, bir lezzet ve zevk meydana gelir. Bu letâifin içinden evvela kalp latifesiyle başlamanın bir hikmeti vardır. Nitekim kalp, nazargâh-ı ilâhî olup vücut şehrinde merkez konumundadır. Onda bir zâtî nükte yani ince bir anlam mevcuttur. Bu nükte, hayret taşı (hacer-i beht) veya siyah taştır (hacer-i esvddir). Bu ay ve güneş gibi parlak olan mübarek bir taştır. Parladığı zaman kalbe, Allah'ın gayrısına yol bulunmaz."

Şeyhî, bu parlaklığı, güneşin hararetine ve nura benzetmekle beraber yağmura da benzetmiştir. Ona göre gönlün nemlenmesiyle buharlar yükseldiğinde bulutlar oluşup yağmur başlar, şeklinde bir betimle de yapmıştır. Bu yağmur, ışığın saçması manasına gelir ki

[101] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 307.

[102] Türer, "Letâif-i Hamse", 27/143; Tosun, *Bahaeddin Nakşbend*, 308.

bütün cihanı aydınlatıp diriltir ve zikre devam etmek suretiyle bu değerli taşın tecellîsinin sürekli olması da kaçınılmazdır. Böylelikle sâlikin gönlü ve kalbi, Hakk'ın iltifâtına nâil olarak "Ey kulum!" nidâsıyla müşerref olup mutluluğa erişir.[103]

2.6. Cezbe (الجذبة)

Sözlük anlamı "sürüklemek, kendine çekmek" olan cezbe, tasavvufta "Allah Teâlâ'nın kulu kendisine yaklaştırması ve aniden huzuruna yükseltmesidir" şeklinde tarif edilmiştir. Sohbet ve zikir meclislerde meydana gelen manevî coşkunluk sebebiyle kalpte meydana gelen vâridâta dayanamayarak kendinden geçen ve istem dışı sıçrayıp nâra atan kimselerin hareketlerine de cezbe denilmiştir. Türkçe yer alan "cezbelenmek, cezbeye gelmek" gibi deyimler ve kullanımlar da bu tür cezbe için ifade edilmiştir. Ancak ilk dönemlerde kaleme alınmış tasavvufî kaynaklarda bu tür cezbeye daha çok vecd[104] adı verilmiştir. Bu durumda gelen vâridâtın dışa yansıması manasındaki cezbe, bazı açılardan farklılık arz etmektedir. İlkdönem sûfîlerden itibaren mutasavvıfların bir kısmı, sıçrayarak nâra atan bir kimsenin cezbesini ve bundan kaynaklı taşkın hareketleri uygun görmemişlerdir.[105]

Diğer yandan sûfîlere göre cezbe, kulun elinde olmayan ve Allah'ın kuluna bahşettiği bir ihsanıdır. Bu tür cezbe, kulda istikâmet ve ibâdet arzusu doğurup belâ ve musibetlere karşı ona sabretme kuvveti sağlar. Nitekim Allah'ın, veli kullarının rûhlarını kendisine çekip onlara zikrin tadını ve bir kurbiyet bahşetmesi, manevî hayatlarını rabbânî hale getirmesi, ancak Allah'ın tevfîk ve yardımıyla olur. Söz gelimi mutasavvıflara göre Hz. Peygamber'i öldürmeye giderken enişteşinin evinde duyduğu Kur'ân sesiyle imana gelen Hz. Ömer'in durumu ve sultanken avlandığı peş peşe sırada üç defa "Allah seni bunun için mi yarattı?" sesini duyduktan sonra sultanlığı ve tahtı bırakan İbrahim b. Edhem'in (öl. 161/778) tevbesi, cezbeye örnek teşkil etmektedir. Allah Teâlâ, böyle bir cezbeye duçar olanları, iç âlemlerini kendilerine göstermek suretiyle nefis ve dünyadan uzaklaştırır ve onları Zâtı'na yaklaştırır. Bu anlamıyla cezbe, bir kabiliyet işi olarak peygamberlerin ve velîlerin sıfatı sayılmış ve selîm bir kalbe sahip olmaya vesile oan bir yoldur.[106]

Şeyhî Efendi, "cezbe, ateşin kıvılcımıdır" deyip sözlük anlamına işaret ettikten sonra *"cezbe, Cenâb-ı Hakk'ın cezbelerindendir*[107] (hadisinin) sırrından meydana gelmiştir" şeklinde bir tarifte bulunmuştur. Ona göre cezbe yoluyla sâlikin gönlünde, Allah'a meyletme kabiliyeti oluşur ve muhabbetullaha yeni bir safha açılmış olur. Çünkü cezbe, yeni tutuşmuş bir ateşe benzer. Eğer bu ateş, rahmânî bir nefeste tutuşup alevlenirse, onda aşk ve muhabbet meydana gelir. Bu daha da şiddetli hale gelirse aşkın ileri boyutu olup sâlik; seven iken sevilen, âşık

[103] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân*, vr. 49b-53a.

[104] Vecd, Allah'ın, kulunu mânen kendisine çekmesinden doğan coşkunluk, kendinden geçme ve istiğrak hâli; sâlikin zorlaması, istemesi olmadan kalbe gelen hâl gibi anlamlara gelir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 101; Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, ...

[105] Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 185; Hasan Kâmil Yılmaz, "Cezbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/504.

[106] Serrâc, *el-Lümâ'*, 431; Yılmaz, "Cezbe", 7/504.

[107] İsmail b. Muḥammed b. Abdu'l-Hâdî el-Cerâḥî el-Aclûnî ed-Dimeşḳî Ebu'l-Fidâ' el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'ştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), Hadis no: 1069.

iken ma'şûk olur. Böylece sâlik bu mertebede aşk, âşık, ma'şûk, muhibb ve mahbûbun bir olduğunun idrakine erişir.[108]

Sonuç

Miladi XVI. yüzyılda Bulgaristan'da bulunan Köstendil'de hayat sürmüş, Osmanlı mütefekkiri, sûfîsi, âlimi ve ârifi olan Süleyman Şeyhî, bir Nakşî şeyhi olup mürüdleri, silsile ve halifeleri olan velut bir âlim ve mürşittir. Kaleme aldığı eserlerde adap, şiir, hadis gibi çeşitli konular yer almakla birlikte daha çok tasavvufî meseleler bulunmaktadır.

Süleyman Şeyhî, Kur'ân ve sünnete bağlı olduğunu eserlerinde vurgulamış, İslâm'ın daha özlü yaşanabilmesi için tasavvufun elzem olduğunu söylemiş ve bir mürşid-i kâmilin yolundan gidilerek ona intisap edilmesini teşvik ve tavsiye etmiştir. Tasavvufî meselelere yönelik bilgiler sunarken teoride kalmayıp amelî boyutuna da temas etmiş ve bunların nasıl gerçekleşebileceğini izah etmiştir. Makaleye konu olan Şeyhî'nin tasavvufî meseleleri işlediği *Medâr-ı Sâlikân* adlı eseri buna örnek sayılır.

Şeyhî'nin tasavvuf konularını ve Nakşibendî tarikatının usûl ve âdâbını anlattığı bu önemli eser, ömrünün sonlarına doğru olgunluk döneminde kaleme aldığı için diğer eserlerine nazaran içerik ve konuları ele alış bakımından daha düzenli ve tertiplidir. Şeyhî, konuların tatbikinin kolay olması ve rehber mahiyetinde olması için müritlerine yol göstermek amacıyla *Medâr-ı Sâlikân'*ı kaleme almıştır.

Yukarıdaki özet bilgilerden sonra şu sonuç ve tespitlere varılmıştır:

1. Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdürdüğü son dönemlere doğru İstanbul ve memleketi Bulgaristan'da çeşitli ilmi faaliyetlerde bulunmuş velud bir şahsiyettir. Temelde zâhirî ilimleri tahsil etmekle birlikte tasavvuf yoğunluklu bir yöne sahip olduğu için zâhir ve bâtın düalitesini tarikat uygulamalarına ve telif ettiği eserlerine önemli ölçüde yansıtmıştır.

2. Ele aldığı tasavvufî kavramları/konuları, kendisinden önceki sûfî alimleri referans almanın yanı sıra kendine has bir bakışla yorumlamıştır. Bu araştırma vesilesiyle Şeyhî'nin söz konusu bu yorum ve açılımları ortaya konularak "sûfî yorum" geleneğine bir katkı sunulmuştur.

3. Makalede Şeyhî'nin *Medâr-ı Sâlikân* adlı eserinde yer verdiği Kelimat-ı Kudsiyye, Râbıta, Murakâbe, Teveccüh, Letâif ve Cezbe kavramları üzerinden tasavvufî görüşlerine yer verilmiştir. Bu kavramları açıklama biçimine bakıldığında, Şeyhî'nin çoğu zaman Nakşibendiyye geleneğine uygun yorumlar yaptığı ve bazı yerlerde ise İbnü'l-Arabî'nin benimsemiş olduğu görüşlerinin etkisiyle Ekberî geleneğine göre tercihler yaptığı görülmüştür. Başka bir deyimle hem Nakşî hem de Ekberî bakışı meczeden bir üslup ile tasavvufî konuları izah etmiştir.

4. Şeyhî, mensubu ve temsilcisi olduğu Nakşibendiyye esas ve erkânını anlatan kitaplardaki açıklamalara genişçe yer verdikten sonra bu esasları, teorik ve pratik yönleriyle kendine özgü bir biçimde açıklamış ve daha sonra konuları kısaca özetlemeye çalışmıştır.

5. Tasavvufî bağlamda Nakşî yoluna dair temel meselelere dair görüşler ortaya koyan ve bu minvalde müstakil risâle ve kitaplar kaleme alan Şeyhî'nin te'lif ettiği eserlerine bakıldığında, tasavvuf literatürü ve geleneğindeki pek çok kaynağa hâkim olduğu görülmektedir. Ele aldığı tasavvufî konuları izah ederken, açık ve anlaşılır bir üslupla

[108] Süleyman Şeyhî, *Medâr-ı Sâlikân,* vr. 54a-54b.

sâliklerin, tarikat eğitimlerini kaliteli bir kıvamda yaşanmasına yönelik bir amaç benimsemiştir.

6. Amelî ve nazarî tasavvuf anlayışını benimseyen Şeyhî, Kur'an ve sünnet merkezli, İslam'ın ihsan boyutuyla yaşanmasını hedefleyen, kâmil mü'min modeli oluşturmaya ve kalbin nazargah-ı ilahî olmasını sağlamaya matuf bir düşünceyi temsil eden şerî bir çerçevede tasavvufu tecrübe etmiş bir şeyh, ârif, âlim ve sûfîdir.

Kaynakça

Aclunî, İsmail b. Muḥammed b. ʿAbdu'l-Hâdî el-Cerâhî el-ʿAclûnî ed-Dimeşkî Ebu'l-Fidâʾ. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'ştehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.

Akkaya, Veysel. *Aşk İncileri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Algar, Hamid. "Hâcegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/431. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Aynî, Mehmed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. ed. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay, 2017.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı: Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2011.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Otto Yayınları, 7. Basım, 2020.

Cürcanî, Seyyid Şerif. *Ta'rifat: Tasavvuf Istılahları*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun - Abdurrahman Acer. Litera Yayıncılık, 2014.

Elbanî, Muhammed Nasruddin. *Silsiletu'l-ehâdîsid-daîfe ve'l-mevdûa*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2008.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.

Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Etik, Arif. *Farça-Türkçe Lügat*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 6 Cilt. Dımeşk: Daru'l-Feyha, 2010.

Gündüz, İrfan. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 7-8-9-10 (1992 1989), 243-274.

Haddâd, Ebî Abdillâh Muhammed b. Haddâd. *Tahrîcu ehâdisi İhyâi ulûmi'd-din*. Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1987.

Heyet. *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. çev. Yahya Atak vd. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Bekr. *Medâricu's-sâlikîn fî Menâzili's-sâirîn*. thk. Ali b. Muhammed el-İmran vd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2019.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.

Kundakçı, Mustafa. *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Divânı'nın Tenkitli Metni*. Sakarya Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Öksüz, Haticetül Kübra. *Köstendilli Süleyman Şeyhinin Mektubât-ı Erbâin, Terkîbât-ı Erbaîn ve Te'vilât-ı Erbaîn İsimli Eserleri (İncelem-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Öztürk, Kevser. *Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Kitâb-ı Tâlia fî Esrâri'l-İlâhiyyeti's-Sermediyye İsimli Eseri (Metin-inceleme)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Safî, Fahreddin Ali. *Reşahât*. çev. Necip Fâzıl. İstanbul: Alem Ticaret Yayıncılık, ts.

Safî, Fahreddin Ali. Reşehât. çev. Mustafa Özsaray. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2017.

Şeyh Ali Behcet Efendi. *Âdâb-ı Nakşibendiyye*. çev. Siraceddin Önlüer. İstanbul: Hacegân Yayınları, 2012.

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Bahrü'l-velâye*. Süleymaniye Ktp. H. Hüsnü Paşa No: 297.792.

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Bahru'l-velâye: 1001 Sûfî*. çev. Sezai Küçük-Semih Ceyhan. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007.

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Etvâr-ı Hâcegân*. İstanbul Ünv. Ktp. Ty. Bl. No: 2242/2, 66a-84b.

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Medâr-ı Sâlikân*. İstanbul Ünv. Ktp. Ty. Bl. No: 2242/2, Vr. 43a.

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Terkîbât-ı erbâin*. Süleymaniye Ktp. M.Murad-M. Âkif,. No: 297.3.

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Usûlü'l-vusûl*. İ.B.B Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, No: 1266 H:

Şeyhî, Köstendilli Mollazâde Şeyh Süleymân Efendi. *Zübdetü Nefehâti'l-Ünss*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa Koleks., nr. 00579-002.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Şemâil-i Şerîf Şerhi*. çev. Mehmet Yaşar Kandemir. 3 Cilt. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2016.

Topbaş, Osman Nuri. *İmandan İhsana Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Tosun, Necdet. *Bahaeddin Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc. *el-Lüma': İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.

Türer, Osman. "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/143. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Turan, Mehmet. *Köstendilli Süleyman Şeyhî'ninMedâr-ı Sâlikân ve Etvâr-ı Hâcegân İsimli Eserleri (İnceleme ve Metin)*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Uludağ, Süleyman. "Murakabe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/204. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yıldırım, Birol. *Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Yılmaz, Hasan Kâmil. "Cezbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/504. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufi Meselelere Meseleleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1997.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

NECİP KİLANİ'NİN EDEBÎ ÜSLUBU: *HARETÜ'L-YEHUD DEMÜN Lİ-FATİRİ SAHYUN* ESERİ BAĞLAMINDA

Style In Literary Texts In The Example of Najeeb Al-Kilani's Novel *Haratü'l-Yehud Demün Li Fatıri Sahyun*

Beyza Nur KORKMAZ

Yüksek Lisans Öğr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (Arap Dili ve Belagati)
beyzanur.korkmaz@yaani.com
orcid.org/0009-0006-2937-6919

Abdullah HACIBEKİROĞLU

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, (Arap Dili ve Belagati)
ahacibekiroglu@aybu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-1495-9728

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Korkmaz, Beyza Nur - Hacıbekiroğlu, Abdullah. "Necip Kilani'nin Edebî Üslubu: Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun Eseri Bağlamında". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 81-93
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1479135
Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 07.05.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 81-93

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Bu makale, İslami edebiyatın öncülerinden kabul edilen Necip Kilani'nin *Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun* isimli eseri bağlamında yazarın edebî üslubunu konu edinmiştir. Kuşkusuz her edibin üslubu, yaşayış biçimini, felsefi ve kültürel birikimini, hayata bakışını ve ruhsal yapısını yansıtmaktadır. Tıpkı Modern Mısır edebiyatçılarından biri olan Necip Kilani'nin bu eserinde olduğu gibi… Kitap, Yahudilerin Fısıh Bayramında özel gücüne inandıkları Hristiyan kanıyla hazırlamak istedikleri bir çörek için Hristiyan bir din adamını öldürmeleriyle başlar. Roman, içerisindeki olayın gerçekliğinden ötürü belgesel roman özelliğini de taşımaktadır. Dolayısıyla içeriğindeki olayların ilmî niteliği de vardır. Lakin eseri okuduğumuzda olayı anlatış türünde edebî üslubun da sıkça hâkim olduğunu görürüz. Çalışmanın hedefi, yazarın ele alınan bu eserindeki üslubunu ortaya koymaktır. Çalışmanın ilk bölümünde üzerinde durulan kavramların anlamı ve muhtevası hakkında, ikinci bölümünde ise yazar hakkında kısaca bilgi verilmiş ve son olarak üçüncü bölümünde eserden örneklerle yazarın üslubu üzerinde durulmuştur. Böylelikle yazarın hayata bakışının ve kullandığı tekniklerin üslubu üzerindeki etkisi örneklerle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Necip Kilani, Üslup, Roman, Haretü'l-Yehud.

Abstract: This article is written on the author's style in *Harat al-Yehud Demün li Fatiri's-Sahyun*, a work of Najeeb Al-Kilani, who is considered one of the pioneers of Islamic literature. Great writers, authors and poets have their own unique styles. And the style of each writer reflects his way of life, his philosophical and cultural background, his view of life and his spiritual structure in his language. Just like in this work of Najeeb Al-Kilani, one of the modern Egyptian writers... The book begins with the Jews killing a Christian clergyman for a doughnut they want to prepare with Christian blood, which they believe to have special power on the Passover holiday. Due to the reality of the events in the novel, it also has the feature of a documentary novel. Therefore, the events in its content also have a scientific nature. However, when we read the novel, we see that the literary style is often dominant in the narration of the event. The aim of the study is to reveal the author's style in this study. In the first part of the study, information is given about the meaning and content of the concepts emphasised, in the second part, the author is briefly mentioned about the author and finally, in the third part, the author's style is emphasised with examples from the novel. In this way, the effect of the author's view of life and spiritual structure on his style is revealed with examples.

Keywords: Arabic Literature, Najeeb Al-Kilani, Style, Novel, Expression Techniques.

Giriş

Bir yazarın ortaya koyduğu eser, özgün yönleri açısından incelenirken birtakım adımlar takip edilerek değerlendirmeye tabi tutulur. Bu adımlar; tema ve konu, tarz ve üslup, karakterler, konu işlenişi, mekân, zaman, ana mesaj, duygusal etki, kültürel bağlam ve yenilikçilik gibi adımlardır. Daha ayrıntılı bilgi için Berna Moran'ın *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* adlı eserine bakılabilir.[1] Bu çalışmada ise sıkça işlenen anlatım türleri ışığında Necip Kilani'nin *Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun* eserinde işlenen anlatım tekniklerinden yola çıkılarak metinden alınan bazı örneklerle yazarın üslubu üzerine inceleme yapılmıştır.

Kişiye has özel bir anlatım tarzı olan üslup, yazarın olayları kendi cümleleriyle kendisine özel bir yöntemle anlatmasıdır. Dolayısıyla her üslupta, onu ortaya koyanın düşünce yapısı, yaşam tarzı, ruhsal hâli vardır. Bu hususlar ise üslubun, yazardan yazara değişmesinin sebeplerindendir.

Edebiyatın subjektif doğası gereği her okuyucu ve eleştirmen eseri edebi olması bakımından özellikleri farklı şekillerde değerlendirebilmektedir. Bu durumu göz önünde bulundurarak bir eserin edebî değerini belirleyen asıl araçların; dil, üslup, özgünlük, estetik, duygusal ve zihinsel etki, zamanın ötesinde olma gibi öğelerin olduğu söylenilebilir. Bu nedenle bir edebî eserin neyi anlattığı kadar nasıl anlattığı da önemlidir. Nitekim bir içerik, bir muhteva yazıya her zaman edebîlik vasfı kazandırmayabilir. Bu bakış açısıyla edebîlik için muhteva, kişisel bir anlatım tarzına muhtaçtır.

Üslup incelemelerinde ise henüz kesin sınırlar belirlenebilmiş değildir. Bu durum eserlerdeki yorum çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Ortaya konulmuş bazı çalışmalar ise "Yazar üsluba kelime oyunlarıyla mı yoksa fikirlerle mi ulaşıyor? Üslubu canlı ve hareketli mi yoksa kuru ve tatsız mı? Olayı anlatan karakterin tutum ve tavrı nasıl? Okuyucuda uyandırılan etkiler nedir?"[2] gibi sorularla üslup incelemesi yapılabileceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla üslup incelemesi konusunda farklı yöntem ve metotlara gidilmiş yeni yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

1- Üslup Nedir?

Sözcük anlamı olarak; benimsenen tarz, izlenen yol, usul, biçem ve yöntem gibi anlamlara gelen üslup, bir edebiyat terimi olarak dilden yararlanarak düşünce, duygu ve hâllerin özgün veyahut kişisel bir yaklaşımla ifade ediliş stilidir.[3] Dil, edebiyat sanatının diğer sanat türlerinden ayrılmasını sağlayan en önemli malzemesidir.

Edebî eserler ise dilin en anlamlı en küçük yapısı olan kelimelerden yani cümlecik ve deyimlerden meydana gelir. İşte bir yazar, müellif veya edip duygu, fikir ve düşüncelerini naklederken bu en önemli malzeme olan dili kullanır. Ve onun o dili kullanma şekli ise karakteri ve ahlakıyla yakından ilişkilidir. Bundan dolayıdır ki, Batı edebiyatı üslubun; insanın kendisini yazıyla dile getirirken kullandığı dil malzemesini özgün seçim ve tercihleriyle seçmesi sonucunda kendini gösterdiğini söyler.[4]

Bir yazarın yazdığı metin ve bu metindeki üslubu onun psikolojik durumu hakkında bilgi verebilmektedir. Bu düşünceyi savunan birçok psikolog, edebiyat eleştirmeni ve yazar

[1] Berna Moran, *Edebiyat kuramları ve Eleştiri,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 244.
[2] Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 275.
[3] Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 273.
[4] İsmail Durmuş, "Üslup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/383.

mevcuttur. Bunlardan Sigmund Freud, Carl Jung, Jacques Lacan ve Lou Andreas-Salomé vb. şahıslar örnek olarak gösterilebilir. Özellikle psikoanalitik yaklaşımı benimseyenler, edebî yapıtların incelenmesinin insan zihni ve duygusal dünyası hakkında detaylı olarak bilgi vereceğini savunur. Örneğin Sigmund Freud'a göre edebî eserlerin içeriğindeki semboller ve motifler yazarın bilinçdışında gizlenmiş olan dürtülerine ve deneyimlerine ışık tutar.[5] Örnek olarak bir yazarın metinlerinde sıkça kullandığı karamsar bir ton, iç mücadele veya depresif düşünceleri hakkında fikir verebilirken, yazarın canlı ve neşe saçan bir üslup kullanması ise pozitif bir ruh hâlini yansıtabilir. İlaveten denilebilir ki; yazarın tercih ettiği konular, karakterlerin davranışları ve metnin içeriği yazarın zihinsel ve duygusal durumu hakkında fikir verir.

Genel itibarıyla yapılan üslup tariflerinde ise uyulması gereken şu üç anlatım tarzı göze çarpar:[6]

a- İlmî Üslup: Bilimsel eserlerde kullanılır. Kullanılırken ise; dilin çok anlamlı, müphem, az kullanılan kelimeler ve mecazlardan arınmış olması ile beraber; abartısız, yalın ve gereksiz uzatmalardan da uzak olması şartları aranır. Kısaca kurgusal olmayan ve mantıklı cümlelerin kurulması esas olup, mecaz ve bedi gibi güzelliklerden uzak durulması tercih edilir.

b- Hitabi Üslup: Bu anlatım tarzının hedef bir kitle için kullanımı söz konusudur. Hitabı yapan kişinin yani konuşmacının fesahate uygun bir şekilde konuşması esastır. Konuşmacının konuşmayı yaparken muhatabın düzeyine uygun olan anlaşması güç olan kelime ve sözcük gruplarından kaçınması beklenir. Aksi hâlde muhatabın sıkılmasına ve sözlerinin dinlenmemesine sebebiyet verebilir.

c- Edebî Üslup: Edebî eserlerde yani hem şiir hem nesir için kullanılır. Bu üslubun en önemli özelliği ise ilmî üslubun aksine dilin teşbih, mecaz, cinas, seci gibi beyan ve bedi sanatlarıyla süslenmiş olmasıdır. Edebî sanatlarla, söz incelikleriyle yazılmış bir eser ise okuyucunun aklından daha çok, his ve duygularına yani kalbine hitap ettiğinden okuyucu eserle daha kolay ve etkin bir bağlantı kurar. Çünkü burada okuyucu için akıl ile anlaşılıp, duygusal olarak da bağ kurulmuş bir durum söz konusudur. Araştırmamız konusu ise bu üslup türüdür.

Üslup, edibin şahsiyeti ve kişiliği hakkında bilgi verirken iç dünyasının da önemli bir yansımasıdır. Çünkü üslup kişiye has özel bir ifadeyi temsil eder. Dolayısıyla yazarın psikolojisini ve ruhsal hâlini barındırır. Bu da her eserin, onu orta koyanın ruhunu, iç dünyasını taşıdığını ifade etmektedir.[7]

Tüm bu tanımlardan yola çıkılarak kısaca denilebilir ki; bir edebiyat eseri pek çok unsurdan oluşan estetik bir bütündür. Bu bütün, sanatçıdan; bireysel ve orijinal bir tavır, hayal gücü ve yaratıcılık gibi vasıfları bekler. Tüm bu vasıflar da sanatçının kişilik ve kimliğinin bir nişanesi olan üslubu meydana getirir. Dolayısıyla yazardan yazara değişen özel bir kavram olan üslup, yazarın sözcükleri ifade ediş biçiminden, söz sanatlarına başvurmasından, yöresel terimleri kullanması ve sözcükleri seçiminden etkilenir. [8]

---

5 İsmail Durmuş, "Necip Kilani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/66.

6 Durmuş, "Üslup", 42/384.

7 Mustafa Karabulut, "Edebî Metinlerde Dil ve Üslup İncelemeleri ve Edip Cansever'in Dil ve Üslubunda Psikolojik Unsurlar", *7. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*, (Ankara: İKSAD Global Yayıncılık, 2012), 17-21.

8 Zerrin Güney, "Üslup Özellikleri Açısından Berci Kristin Çöp Masalları", *Folklor/Edebiyat* 19/73 (2013), 31.

Yorum çeşitliliğinin fazla olmasından dolayı üslubun net bir tanımı ve metodu olmadığı aşikârdır. Dolayısıyla üslup incelemesi yapılırken birçok metot ve yöntem kullanılmıştır. Genel olarak ise anlatım tarzları, edebî sanatlar, metni meydana getiren unsurlar, metin içinde yüklendikleri görevler, kazandıkları anlamlar ve okuyucuda uyanan etkiler gibi durumlar göz önünde bulundurularak üslup incelemesi yapılabileceği üzerinde durulmuştur.[9]

2- Necip Kilani Kimdir?

1931 yılında Mısır'ın Garbiye vilayetinin Zifta şehrine bağlı Şerşabe köyünde doğmuştur. Küçük yaşlardan itibaren dinî eğitimini almaya başlamıştır. Hayatından bahsettiği *Müzekkiretü'd-Duktur Necib el-Kilani* adlı eserinde, dedesinin onu daha dört yaşlarında iken köy mektebine gönderdiğini ve orada birçok ilim öğrendiğini yedi yaşlarında iken Kur'an-ı Kerim, bazı hadisi şerifler, hesap ve okuma yazma gibi birçok ilme vakıf olduğunu dile getirir. İlmî hayatının inşa edilmesinde Muhammed Derviş'in kitabının çok etkili olduğunu dile getirir.[10] İlkokul zamanların da kurulan edebiyat kulübüne dâhil olmuş yoklamada ismi okunanın burada olduğunu söylemesi yerine beyitler okuduklarını ya da aralarında düzenlenen yarışmalardan ayrıntıyla bahsetmiştir. Zifta köyünde maddi zorlukla lise hayatına başlamış ve bazı arkadaşlarıyla küçük bir oda tutarak eğitimine devam etmiştir. [11] Daha sonra Tanta'daki bir Ziraat Lisesine geçiş yapmıştır. Okuduğu o zamanlar kendisinden yaşça ve ilim olarak ileride olan birisi tarafından İhvan-ı Müslimin'in düzenleyeceği Nebevi Hicret programına davet edilir. Necip Kilani ise onun için yeni olan bu programa katılıp neler hazırladıklarını merak ettiğinden programa katılır. Kendisi de hayatından bahsederken bu programda, okunan şiirlerin, dinlediği konuşmaların ve orada iman ve güven dolu insanların onu ne kadar etkilediğini dile getirir.[12] Kilani'nin siyasi hayatı da bu şekilde şekillenmiştir.

Hayatının birçok merhalesinde hapsedilen Kilani, eserlerinin bir kısmını hapiste iken kaleme almıştır. Bunlardan *et-Tarikü't-Tavil* ve *Azraü Cakarta* örnek gösterilebilir.

Yetmişten fazla kaleme aldığı kitapları Arap ve İslam dünyasındaki okuyucular tarafından geniş çapta kabul görmüştür. Eserlerinin çoğu İngilizce, Fransızca, Türkçe, Çince, İtalyanca gibi birçok farklı dile çevrilmiştir. Ayrıca televizyon kanalında; Herkes için sağlık programı, sanat ve edebiyat programı ve gerçeğe çağrı programları gibi birçok dinî, sağlık ve kültürel alanda programlar da sunmuştur.[13]

Necip Kilani vefat etmeden önce kendisiyle yapılan bir röportajda İslam edebiyatına başlangıcını, her ne kadar İslami edebiyat ve edebiyat ekolleri hakkında o zamanlar hiçbir bilgisi olmasa da ilk telif ettiği eserin incelendiğinde onun bayağılıktan, müstehcenlikten ve çıplaklıktan uzak olduğunu daha çok İslam'a en yakın olan bir köyün örf ve âdetlerine bağlı kalan basit bir köylünün düşüncelerinden kaynaklanan bir edebiyat olduğuna şahit olunacağını dile getirir. Bu yüzden ilk çalışmalarının kasıtlı olarak değil tamamen kendiliğinden gelişerek İslami edebiyatı temsil eden eserler olduğunu da vurgular.[14]

---

9 Güney, "Üslup Özellikleri Açısından Berci Kristin Çöp Masalları", 32.
10 Necip Kilani, *Müzekkiretü'd-Duktur Necib el-Kîlani*, (Kahire: Darü's-Sahve, 2016), 18.
11 Kilani, *Müzekkiretü'd-Duktur Necib el- Kîlani*, 38.
12 Kilani, *Müzekkiretü'd-Duktur Necib el-Kilani*, 69.
13 Aljazeera, "Najeeb Kilani" (15 Şubat 2024).
14 İhvanü'l-Müslimin, "Najeeb Kilani" (Erişim 13 Nisan 2024).

Hayatından kısaca bahsedilen Mısır edebiyatçılarından birisi olan ve İslami edebiyatın öncülerinden sayılan büyük edip Necip Kilani, 6 Mart 1995 tarihinde vefat etmiştir.

3- Kilani'nin *Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun* İsimli Eserinde Üslup İncelemesi

Necip Kilani'nin 22 bölümden oluşan bu eseri, Yahudilerin Talmut'tan aldıkları emirlerle, Mısır'da kölelikten kurtarıldıktan sonraki göç hatıralarına binaen kutladıkları Fısıh Bayramına özel hazırladıkları çöreği yapmak istemeleriyle başlar. Belgesel roman niteliği taşıdığından içeriğindeki olayların ilmî niteliği de vardır. Lakin eseri okuduğumuzda olayı anlatış tarzında yazarın üslubuna sıkça rastlarız.

Kendisi de bizzat *Tecribeti ez-Zatiyye fi'l Kıssati'l-İslamiyye* adlı eserinde; *Haretu'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun* isimli eserinin belgesel bir nitelik taşıdığından hikâye sanatının öğelerinden yoksun olduğunu söyler. Devamında ise bazı batılı yazarların tamamen dokümanlara bağlı kalarak bu tecrübeyi başarıyla yerine getirdiklerini söyler. Lakin Kilani kanısının bu yönde olmadığını hikâyeye güzelliğini ve sanatsal özelliğini veren asıl şeyin yazarın dokunuşlarının olduğunu dile getirir. Sözü edilen bu eserde de yazarın dokunuşları kendini göstermiş olup okuyucuyu hem olayın gerçekliğinden hem de anlatım tarzından dolayı tesiri altına almayı başarmıştır. Elinizdeki çalışma ise sıkça işlenen temalar ve anlatım türleri objektifinden yazarın üslubunu mercek altına almıştır.

3.1. Anlatım Teknikleri

Sanat, şiir, roman, edebiyat, destan elbette ki bir şeyler anlatır. Lakin sanatta, edebiyatta anlatılacak konunun ne olduğundan ziyade, bahsi edilen konunun nasıl anlatıldığı ve hangi anlatım tekniklerinin kullanıldığı esastır.[15] Çünkü biçim yani anlatım tekniği, mesajın okuyucuya ulaşması için hem bir vasıta hem de okuyucu üzerindeki etkiyi belirleyen asıl unsurdur. Öyleyse bir edebî eserin sağlam bir biçime sahip olması gerekir.

Bu yüzden bir roman yazarı eserlerini kaleme alırken anlatım tekniklerinden yararlanmalı ve anlatılan olay örgüsünü sağlam temeller üzerine oturtarak anlatmak istediği konuyu en güzel, en etkili biçimde okuyucuya anlatmayı hedeflemelidir. Zira roman bir dil sanatıysa o dili yoğuran ve biçimlendiren asıl ögede kullanılan anlatım tekniğidir.[16] Aksi hâlde okuyucu ile roman arasında nitelikli bir iletişim söz konusu olmaz. Sonuç olarak şu söylenilebilir ki, bir romanda estetik dokuyu meydana getiren, romanı roman yapan baş unsur anlatım tekniğidir. Zira bir romanın anlatım tekniklerinden yoksun bırakılması demek o eserin; psikoloji, tarih, biyografi veya sosyoloji kitabına dönüştürülmesi demektir.

a) Tahkiye Etme-Anlatma Tekniği[17]: Bu teknik; kişi tanıtımı, geriye dönüş, iç çözümleme ve özetleme şeklinde olabilir.

Kişi Tanıtımı: Anlatıcının metindeki kişiler hakkında ayırt edici bilgiler verdiği yöntemdir.

[15] Mehmet Tekin, *Roman Sanatı: Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001), 201.

[16] Tekin, *Roman Sanatı: Romanın Unsurları*, 202-203.

[17] Eser, Mehmet Tekin'in *Roman Sanatı: Romanın Unsurları* isimli eserindeki anlatım tekniklerinden yola çıkılarak incelenmiştir.

وليس في مدينة دمشق كلّها من لا يعرف الأب توما أو البادري توما كما يسمّونه وهو قسيس من سردينيا، إيطالي الأصل، لكنّه يتمتّع بالجنسيّة الفرنسيّة ويعيش في دمشق منذ أكثر من ثلاثين عاما، لقد تخطّى آنذاك الخامسة والخمسين من عمره...[18]
Tüm Şam şehrinde Tom Baba'yı ya da onların deyimiyle Peder Toma'yı tanımayan yoktur. Sardunya'dan bir rahip, İtalyan kökenli, ancak Fransız vatandaşı ve otuz yılı aşkın bir süredir Şam'da yaşıyor... Şu anda elli beş yaşının üzerinde.

Haretü'l-Yehud eserine bakıldığında eserdeki baş kahramanlardan biri olan ve ayrıca Herari ailesinin kurbanı, Hristiyan din adamı Peder Toma yazar tarafından tanıtılmaktadır.

Geriye Dönüş: Olay kendi zaman akışından devam ederken anlatıcının kronolojik akışı kırarak geçmişe gittiği teknik türüdür.

أبو العافية يذكر تفاصيل ذلك كلّه، يذكر اجتماعه مع العنتابي، ولقاءاته المتكرّرة مع آل هراري، ورسم الخطّة لجر القسيس توما إلى حتفه، الحادث يدور في ذهن الحاخام أبو العافية...[19]
Haham Ebu'l-Afiye tüm bunların ayrıntılarını, el-Antebi ile görüşmesini, Herari ailesiyle defalarca buluşmasını ve Peder Toma'yı ölüme sürükleme planını hatırlıyordu.

Esere bakıldığında. Haham Ebu'l-Afiye'nin zindanda kendisiyle baş başa kaldığı süre zarfında yaşanılan olayları hatırlayarak bir iç muhakeme yaptığına şahit olunur.

İç Çözümleme: Karakterin kafasından geçenlerin, iç dünyasında olup bitenlerin veya duygu ve düşüncelerinin anlatıcı tarafından açıklandığı teknik türüdür. Bir nevi anlatıcı, okuyucu ile roman kahramanının arasına girerek kahramanın zihninden geçenleri okuyucuya aktarmaya çalışır.

Kamilya'nın evin hizmetçisi Murat'ı beklerken içinden geçen şu cümleler örnek gösterilebilir.

ترى لماذا لم يأت؟ أقسمت بينها وبين نفسها أن تدمّره، تسحقه، تقضي عليه الانتظار يرهق أعصابها، ويكاد يحطّمها، قضاء مبرما إذا أخلف وعده ولم يحضر.[20]
Beklemek sinirlerini bozuyor. Niçin gelmedi diye, neredeyse çevresini kırıp dökecek, karar veremiyor. Kendi kendine yakıp yıkmaya yemin edecek; çiğneyip ezecek herifi neredeyse. Bir gelmesin, sözünde durmasın da görsün ona unutamayacağı ceza verecek…

Örnekte de görüldüğü üzere karakterin aklından geçenler anlatıcı tarafından okuyucuya sunuluyor.

Özetleme: Kısaca sayfalarca anlatılacak bir olayın anlatıcı tarafından özetlenerek anlatılması tekniğidir. Amaç yazarın, unutkan ve yerine göre biraz da tembel olan okuyucusunu uyarmak ve ona bir şeyleri hatırlatmasıdır.[21]

[18] Necip Kilani, *Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun* (Kahire: Darü's-Sahve, 2012), 8.
[19] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 117.
[20] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 25.
[21] Tekin, *Roman Sanatı: Romanın Unsurları*, 183.

ذهب سانتي، صيدلي المستشفى، إلى دير الأب توما كي يعيد له كتابا كان قد استعاره منه، لكنّه في ذلك المساء وجد الدير مغلقا وطرق الباب ولم يجبه أحد، أخذ يطوف حول الدير فلم يسمع صوتا لصديقه ولا حسا لخادمه إبراهيم. شيء غريب ومع ذلك فقد قرّر أن يعود من حيث أتى، وأثناء رجوعه مال على الدير الكبير وأخبر الرهبان هناك بأن البادري توما وخادمه إبراهيم لم يعودا حتى هذه الساعة، فلم يكترثوا للأمر ورجّحوا أنّ البادري ربّما يكون قد ذهب لمعونة بعض المرضى، وكثيرا ما يحدث ذلك لأنه لا يرفض طلبا للمساعدة من أحد.[22]

Hastane eczacısı Santi, ödünç aldığı bir kitabı iade etmek için Peder Toma'nın manastırına gitmiş, ancak o akşam manastırı kapalı bulmuş ve kapıyı çalmış ama kimse ona cevap vermemişti. Manastırın etrafında bir yürüyüşe çıkmış ve ne arkadaşının sesini duymuş ne de hizmetkârı İbrahim'in... Geldiği yerden geri dönmeye karar verip, geri dönerken ise büyük manastıra uğrar. Oradaki keşişlere Peder Toma ve hizmetkârı İbrahim'in bu saate kadar geri dönmediklerini söyleyince, onlar konuyla ilgilenmeyip, Peder'in bazı hastalara yardım etmeye gitmiş olabileceğini düşünürler.

Burada ise Santi'nin Peder'in kaybolduğunu anladığı an, sadece bir paragraf hâlinde verilmiş olup sayfalarca ayrıntılarıyla nasıl onları içeride aradığını, neden büyük manastıra uğramak istediğini orada geçen konuşmaları genel olarak kısa ve öz bir şekilde okuyucuya sunulmuştur. Aynı şekilde roman boyunca konusu geçen ve aylarca planlanan Peder'in kurban edilme olayı ise Berber Süleyman tarafından savcı önünde nasıl özetlenerek verildiğine de şu cümleleriyle şahit oluyoruz:

أرسل داود خادمه لطلبي بعد الغروب. عندما ذهبت إلى بيته رأيت هارون وإسحق ويوسف هراري ويوسف لينادوا والحاخام أبو العافية والحاخام سلانيكي وصاحب البيت داود. كان الأب توما مربوطا يا إلهي!! قالوا قم واذبح هذا القسيس، أحضر داود سكّينا. أنا الذي ألقيت القسيس على الأرض واشتركنا جميعا في مسكه. أنا الذي وضعت رقبة القسيس على طشت كبير. وأمسك داود بالسكّين وذبحه وأكمل معه أخوه هارون. لم تقع نقطة واحدة من دم القسيس خارج الطشت. سكنت حركات الضحية. ثم سحبناه من حجرة الذبح إلى حجرة أخرى فيها بعض الأخشاب، ثم نزعنا ثياب القتيل، ثم أحرقوها عندئذ حضر الخادم مراد الفتّال وبأمر منهم قمت أنا والخادم بتقطيع القسيس إربا إربا، كنّا نضع قطعه في الكيس ثم نرميها في المصرف عند أول حارة اليهود، بجوار منزل الحاخام موسى أبو العافية. ثم رجعنا إلى بيت داود وانتهت المأمورية. وعدوا الخادم بأن يزوّجوه من الفتات التي يحبها بمالهم، ووعدوني بالدّراهم ثم توجّهت إلى منزلي. هذا ما حدث. وأنا لم أقل ما قلت إلا بناء على ما يرتضيه ضميري.[23]

Davut gün batımından sonra beni alması için hizmetçisini gönderdi. Evine gittiğimde Harun, İshak, Yusuf Herari, Yusuf Linyado, Haham Ebu'l-Afiye, Haham Selanikî ve evin sahibi Davut'u gördüm. Peder Toma bağlıydı. Dediler ki, "Kalk ve bu rahibi öldür." Davut bir bıçak getirdi. Rahibi yere atan bendim ve hepimiz onu tutma işine katıldık. Rahibin boynunu büyük bir leğenin üzerine koyan bendim. Davut bıçağı kaptı ve onu kesti, kardeşi Harun da onunla devam etti. Rahibin kanından tek bir damla bile leğenden akmadı. Kurbanın hareketleri durdu. Sonra onu kesim odasından odunların olduğu başka bir odaya sürükledik, sonra ölünün giysilerini çıkardık ve yaktık, sonra hizmetçi Murat el-Fettal geldi ve onların emriyle hizmetçi ve ben rahibi parçalara ayırdık, her parçayı bir torbaya koyduk ve sonra Haham Musa Ebu'l-Afiye'nin evinin yanındaki ilk Yahudi mahallesindeki kanala attık. Sonra Davut'un evine döndük ve işimiz bitti. Hizmetçiye kendi paralarıyla sevdiği kızla evlendireceklerine söz verdiler ve bana dirhemler vaat ettiler ve sonra evime gittim... olan buydu. Söylediklerimi sadece vicdanıma dayanarak söyledim.

[22] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 61.

[23] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 108-109.

b) Gösterme (Sahneleme) Tekniği: Anlatıcının okuyucu ile eser arasına girmediği bu teknikte olaylar, kişiler veya varlıklar doğrudan verilir. Diyalog, iç konuşma ve bilinç akışı şeklinde olabilir.

Diyalog: Metindeki karakterlerin karşılıklı konuşturulduğu anlatım tekniğidir.

Peder bağlanıp ölümü beklerken Davut ile arasındaki şu konuşma örnek gösterilebilir:

ماذا تريدون؟ لا شيء يا توما، مجرّد استجواب إني أشمّ رائحة الغدر ضحك... وسخريّة... وتبسّم داود نحن أصدقاء يا توما هذا أسلوب غريب بين الأصدقاء هناك أوقات يا توما، لا يعرف فيها الصديق صديقه لا أفهم الناس جميعا إخوة الناس بهائم وحيوانات يا توما إلا الإسرائيليين، قلت لك ذلك ألف مرة ومرة، هكذا قال التلمود التلمود لم ينزله الله الفرق كبير بين كلمات الله وسخافات البشر[24]
- Ne istiyorsun? - Hiçbir şey, Toma, sadece bir sorgulama. - İhanet kokusu alıyorum. Kahkaha... iğneleme... ve Davut'un gülümsemesi - Biz arkadaşız, Toma. - Bu arkadaşlar arasında garip bir üslup. - Bir arkadaşın arkadaşını tanımadığı zamanlar vardır Toma. - Anlamıyorum. İnsanların hepsi kardeştir. - İnsanlar canavar ve hayvandır, Toma. İsrailliler hariç. Size binlerce kez söyledim, Talmut böyle diyor. - Talmut Allah tarafından vahyedilmemiştir, Allah'ın sözleri ile insanların saçmalıkları arasındaki fark büyüktür.

İç Monolog (Konuşma): Karakterlerin duygu ve düşüncelerinin sesli düşünme şeklinde yansıtıldığı ve karşısında biri varmış gibi konuştuğu anlatım tekniğidir.

وأخذ سليمان يلتفت في الزنزانة يمنة ويسرة يحاول أن يهرول من أشباح التي تملأ عليه أفقه الأسود.. أيها الأب توما أنا لم أرد أن أسيء إليك، لا تنظر إليّ هكذا أنا عبد أنفّذ ما يأمرني به كبار الرجال، قرأوا لي في التلمود، حشوا رأسي بالكلمات المقدسة، وأنا إنسان جاهل...[25]
(Süleyman hücrede bir sağa bir sola dönüyor, kara ufkunu dolduran hayaletlerden kaçmaya çalışıyordu.) -Peder Toma, sizi kırmak istemedim, bana öyle bakmayın, ben bir

[24] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 63.

[25] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 83.

köleyim, büyükler ne derse onu yaparım, bana Talmut okuyup, kafamı kutsal sözlerle doldurdular. Ben cahil bir adamım.

Bilinç Akışı: Karakterin aklından geçen düşüncelerin bütün karmaşıklığıyla herhangi bir sıra, mantık, kural gözetilmeksizin verildiği anlatım tekniğidir. Ayrıca kahraman iç dünyasını okuyucuya doğrudan anlatır.

Romanda Kamilya kocasına sinirlenerek aklından şunları geçirir:

مسكين، ليتك مثلي تعيش لحظاتك الراهنة وتنسى ما عداها.. بذلك نسعد بحياتنا.[26]
Zavallı, keşke sen de benim gibi anı yaşayıp diğer her şeyi unutabilseydin. Biz hayatımızı böyle yaşıyoruz.

Görüldüğü gibi kadının aklından geçenler devrik cümleyle ve bizzat kahramanın kendi dilinden bütün karmaşıklığıyla okura sunulmuştur.

c) Montaj: Bu anlatım tekniğinde başkasına ait olan bir sözün, yazının tümünün veya birazının, hatta ilahi nitelikli bir metnin kalıp hâlinde belirli bir amaçla metin içerisinde verilmesi tekniğidir. Bu teknik iktibas sanatını hatırlatır. Nitekim iktibas daha dar bir anlamda olup Kuran ve hadisten alınan bir ibarenin cümleye yerleştirilmesiyle olur. Ayrıca iktibas, cümleye canlılık kazandırdığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için edebî bir sanat sayılır. Bununla beraber alıntılanan ayet ve hadis metinleri kolayca tanınacağından kaynak gösterilmeyerek aksine, ustalıkla söz arasına yerleştirilerek meydana gelir. Aksi hâlde Allah ve Peygamber şöyle buyurdu gibi ifadelerle iktibas sanat olarak gösterilemez.[27]

Kamilya'nın evin hizmetçisi Murat'ı beklerken el yazmalarıyla dolu olan bodrum katında *Tur Sesleniyor* adlı kitapta okudukları şu metinler örnek gösterilebilir:

محرّم على اليهودي أن ينجي أحدا من بقيّة الأمم من البئر التي يكون وقع فيها وعلى الطبيب اليهودي ألا يداوى غير اسرائيلي مطلقا ولو بالأجرة إلا إذا أراد صرره أو الانتفاع بماله فإذا كان مبتدئا في هذا الفنّ، فليتعلّم بمداواة باقي الأمم، ويجوز إجراء المعالجة مجّانا في هذه الحالة.[28]
Bir Yahudi'nin Yahudi olmayan birini düştüğü kuyudan kurtarması yasaktır ve bir Yahudi doktor, onu kurtarmak veya parasından yararlanmak istemedikçe, İsrailli olmayan birini ücret karşılığında bile olsa tedavi etmemelidir. Bu sanatta acemi ise diğer Yahudi olmayanlar üzerinde tedavi etmeyi öğrensin ve bu durumda tedaviyi ücretsiz bile yapılabilir.

Aynı şekilde iktibas sanatı gibi gözüken ama kaynağın bizzat belirtildiğinden dolayı sanat olma özelliği yitirilmiş ayet de montaja örnek gösterilebilir. Şeyh Darir sabah namazından cemaate dönerek konuşmaya Allah'ın şu ayetleriyle başlar;

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍۚ وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِۚ[29]

[26] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 75.
[27] İsmail Durmuş, "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 22/52.
[28] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 26.
[29] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 177.

"Yeryüzündekilerin hepsi fanidir. Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zatı ise baki kalır."[30]

d) Tasvir (Betimleme) Tekniği: Genel itibarıyla anlatılanların somutlaştırılması demektir. Bu teknik ile metin içerisinde yer alan karakterler, zaman, mekân veya olaylar âdeta okuyucunun zihninde resmedilerek anlatılır. Bu ise yazarın bir şeyi olduğu gibi anlatması demek değildir. Yazarın, tasvir ettiği ögenin özelliklerini ve hususiyetlerini bilerek karşı tarafa gerçekmiş izlenimini verebilmesidir. Dolayısıyla yazardan bu konuda dikkatli olması, ayrıntıları yakalayabilmesi ve iyi bir gözlemci olması beklenir. Kamilya'nın Murat'ı beklerken ki kıyafetinin nasıl olduğunun okuyucunun aklında çizilen sureti buna örnek verilebilir.

كانت تلبس شفّافا يبرز مفاتن جسدها، وفي يدها شمعة يتحرّك لهبها المرتجف[31]
Vücudunu belirginleştiren şeffaf bir elbise giymişti ve elinde alevi titreyen bir mum vardı

Aynı şekilde Şam'ın Yahudi mahallesinin anlatımı da tasvire örnektir.

حارة اليهود فإذا سرت في هذه الحارة وقعت عيناك على رجال اليهود ونسائهم وأطفالهم وعلى بيوتهم المتلاصقة المزدوجة، الأبواب تبدو صغيرة قليلة الارتفاع، لا يكاد المرء يدخلها إلا منحنيا ولا تتسع لأكثر من واحد، وكأنها أبواب الدهاليز الغامضة والباب يقودك إلى ممرّ, ملتو كالأفعى يفضي إلى باحة واسعة تنتشر فيها الأغنام والطيور والأرانب وبعض الحشائش، وقد تجد أشجاراً مثمرة كالتّين والعنب، ومن آن لآخر ترى حانوتا لبيع الخبز والمأكولات وأخر يتلألأ فيه بريق الذهب والجواهر وثالثا يكتظّ بأنواع الأقمشة والمنسوجات ذات الألوان الزاهية.[32]
Bu mahallede yürürseniz, gözleriniz Yahudi erkeklere, kadınlara ve çocuklara ve onların bitişiğindeki çifte evlere takılır. Kapılar küçük ve alçak görünür, eğilmeden zor girilir ve gizemli koridorların kapılarıymış gibi birden fazla kişiyi alamaz ve kapı sizi koyunların, kuşların, tavşanların ve bazı otların dağıldığı geniş bir avluya açılan yılan gibi kıvrımlı bir geçide götürür ve incir ve üzüm gibi meyve ağaçları bulabilirsiniz ve ara sıra ekmek ve yiyecek satan bir dükkân, altın ve mücevherlerin parıltısının parladığı başka bir dükkan ve her türlü parlak renkli kumaş ve tekstil ile dolu üçüncü bir dükkan görürsünüz.

Örnekte de görüldüğü gibi Yahudi mahallesi âdeta okuyucunun zihnine resmedilerek anlatılmıştır.

e) Mektup Tekniği: Romanda karakterlerin tek taraflı olarak ya da başka karakterlerle yaptığı yazışmalardan oluşan anlatım tekniğidir. Mektup, bireysel ve özgün olarak duygu ve düşüncelerin ifade edilmesinde kullanılan yaygın, özü itibarıyla ise mahrem olan bir türdür. Dolayısıyla bu tür, yazara kahramanın duygu ve düşüncesine müdahale hakkı vermediğinden doğrudan karakterin duygu ve düşüncesine bizzat kendi ağzından ulaşılmış olunur.

Fransız konsolosunun Vali Şerif Paşa'ya gönderdiği yazı, mektup tekniğine örnek olarak gösterilebilir.

أخبرت دولتكم بإفادتي نمرة ٢٢ بأنه جاري دسائس خفية بخصوص اليهود المحبوسين، ود علمت أن اثنين يهوديين أحدهما يدعى ألياهو نحماد من حلب والآخر بتشوتو الذي ورد اسمه في التحقيقات من قبل، وعدا أحد الرجال المشتركين في التحقيق بأن

[30] *Kur'an&Meali* (Erişim 21 Nisan 2024), Rahman 55/26-27.
[31] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 25.
[32] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 3-4.

يعطياه مبلغا كبيرا من المال لكي يقول أقوالا مخالفة لما جاء في أقوال المتهمين حتى الآن. وقد وعدوه ببعض آلاف الريالات وحماية قنصليّة واقتضى تحريره... ١٨٤٠ ابريل.[33]

Tutuklu Yahudilerle ilgili olarak gizli entrikaların döndüğünü 22 numaralı ifademde Ekselanslarına bildirmiştim. Biri Halepli Eliyahu Nahmad ve diğeri daha önceki soruşturmalarda adı geçen Bidşato adlı iki Yahudinin, soruşturmada yer alan adamlardan birine, sanıkların şimdiye kadar verdikleri ifadelerin aksine bir ifade vermesi için kendisine büyük miktarda para vereceklerini vaat ettiklerini öğrendim. Ona birkaç bin riyal ve konsolosluk koruması vaat ettiler ve o da serbest bırakılmak zorunda kaldı… Nisan 1840.

Sonuç

İfade ediş şekli, biçimi, tarzı mahsus, tavrı ifade gibi terimlerle karşılanan üslup, yazarın duygu, düşünce ve zihin dünyasının kendine has bir tarz ile ifade ediş biçimidir. Her yazarın üslubu ise onun dünya görüşünün ve yaşama biçiminin dildeki yansımasıdır. Dolayısıyla denilebilir ki; üslup yazarın samimi duygularının bir tercümanıdır. İnsan sayısınca âlem vardır ve her insan kendi âlemini, kendine has ve özel üslubuyla beyan edip yazıya döker. Bunun için de bir anlatım yöntemi belirleyerek kendi zihin dünyasıyla bu âlemi ilmek ilmek dokur.

Necip Kilani de kendine has ve özel üslubuyla tahkiye, tasvir, diyalog, iç monolog, geriye dönüş, iç çözümleme, bilinç akışı, montaj mektup gibi birçok anlatım tekniğini kullanarak kendi alemini ilmek ilmek dokumuştur. Belgesel türünde olan bir eser olmasına rağmen bir yazar olarak kendi dokunuşlarını katmış ve sürükleyici, etkileyici olan bu romanı okuyucuyla buluşturmuştur. Doğal olarak bir romanı ortaya koymak kadar, o romanı sunmanın yöntemleri, teknikleri, araçları da önemlidir. Yazar, mevzubahis olan romanı; *Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun*'da konuyu en güzel, en etkili tarzda verebilmeyi başarmıştır. Nitekim kullandığı anlatım teknikleri ile anlattığı konuya derinlik ve dinamizm kazandırmıştır. Aslında romanın değişmeyen tek amacı olan insanı anlatmak, yazarın kullandığı tasvirler, ifade oyunlarıyla süslenmiş cümleler ve tüm ustalığıyla betimlenen karakterler, zaman ve mekânlarla birlikte önemli oranda başarı katetmiştir. Sonuç olarak; yazarın kullandığı anlatım tekniklerinin, tarihî bir gerçekliğe dayanan eseri bile nasıl edebî bir romana dönüştürdüğüne ve romana olan ilgiyi çoğaltıp okurken ki hazzı artırdığına beraber şahit olduk.

Kaynakça

Aljazeera. "Najeeb Kilani". Erişim 15 Şubat 2024. https://www.aljazeera.net

Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.

Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Durmuş, İsmail. "Necip Kilani". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-2/65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. "Üslup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

[33] Kilani, *Haretü'l-Yehud*, 161.

Güney, Zerrin. "Üslup Özellikleri Açısından Berci Kristin Çöp Masalları". *Folklor/Edebiyat* 19/73 (2013), 23-48.

İhvanü'l-Müslimin, "Najeeb Kilani". Erişim 13 Nisan 2024. https://www.ikhwanonline.com

Karabulut, Mustafa. "Edebî Metinlerde Dil ve Üslup İncelemeleri ve Edip Cansever'in Dil ve Üslubunda Psikolojik Unsurlar". *7. Uluslararası Türk Dili Kurultayı*. Ankara: İKSAD Global Yayıncılık, 2012, 17-21.

Kilani, Necip. *Haretü'l-Yehud Demün li-Fatiri Sahyun*. Kahire: Darü's-Sahve, 2012.

Kilani, Necip. *Müzekkiretü'd-Duktur Necîb el-Kîlânî*. Kahire: Darü's-Sahve, 2016.

Kur'ân&Meâli. Erişim 21 Nisan 2024. https://www.kuranvemeali.com

Moran, Berna. Edebiyat Kuramları ve Eleştiri. İstanbul: İletişim Yayınları,2002.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı: Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

DEZAVANTAJLI BÖLGELERDE YILMAZLIĞIN YORDAYICILARI: TEMEL PSİKOLOJİK İHTİYAÇLAR VE STRESLE BAŞA ÇIKMA (İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEĞİ)

Predictors Of Resilience in Disadvantaged Areas: Basic Psychological Needs and Coping with Stress (The Case of Imam Hatip High School Students)

Mehmet Emin KALGI

Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Din Psikolojisi)
mehmet.emin.63.21@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6999-5059

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Kalgı, Mehmet Emin. "Dezavantajlı Bölgelerde Yılmazlığın Yordayıcıları: Temel Psikolojik İhtiyaçlar ve Stresle Başa Çıkma (İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneği)". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 94-108
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1482870

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 12.05.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 24.06.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 94-108

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Bu araştırmada bazı sosyo-demografik faktörler (cinsiyet, yaş, aile gelir düzeyi ve anne eğitim düzeyi), stresle başa çıkma ve temel ihtiyaçların karşılanmasının yılmazlık üzerindeki etkisinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Nicel desenin kullanıldığı araştırmanın çalışma grubunu, eylem noktası olarak Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinin İmam-Hatip liselerinde öğrenim gören toplam 277 öğrenci oluşturmaktadır. Bu kişilerin 129'u (%46,6) erkek, 148'i (%53,4) ise kız öğrencilerden oluşmuştur. Katılımcıların yaş ortalaması ise 15,51'dir. Araştırmada veri toplama aracı olarak "Çocuk ve Gençlik Yılmazlık Ölçeği-28 (CYRM-28)", "Çocuklarda Stresle Başa Çıkma Ölçeği (ÇSBÖ)" ve "Temel İhtiyaçlar Ölçeği (TİÖ)" kullanılmıştır. Araştırma sürecinde Korelasyon ve Hiyerarşik Çoklu Regresyon analizlerinden yararlanılmıştır. Bulgulara göre, katılımcıların stresle başa çıkma değişkeniyle birlikte psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması değişkeninin, yılmazlığı yaklaşık olarak %41 oranında yordadığı sonucu elde edilmiştir. Bu çıkarımlardan hareketle, dezavantajlı bölgelerde eğitim-öğretim gören öğrencilerin stresle başa çıkabilmeleri için eğitim kurumlarına psikolojik stratejiler geliştirme, ihtiyaçlarının zamanında ve yeterli ölçüde karşılamalarına önem vermeleri gerektiği temel önerimizi oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dezavantajlı Bölgeler, Yılmazlık, Temel Psikolojik İhtiyaçlar, Stresle Başa Çıkma.

Abstract: In this study, it is aimed to determine the impact of certain socio-demographic factors, coping with stress, and fulfillment of basic needs on resilience. The study group of the research, which used a quantitative design, consisted of a total of 277 students studying in Imam-Hatip high schools in Siverek district of Şanlıurfa as the focal point. Of these individuals, 129 (46.6%) were male and 148 (53.4%) were female. The average age of the participants is 15.51. "Child and Youth Resilience Scale-28 (CYRM-28)", "Coping with Stress Scale for Children (CSSC)", and "Basic Needs Scale (BNS)" were used as data collection tools in the research. Correlation and Hierarchical Multiple Regression analyzes were utilized during the research process. Regarding the findings, it was concluded that the variable of coping with stress together with the variable of fulfillment of psychological needs predicted resilience by approximately 41%. Based on these findings, our main recommendation is that educational institutions in disadvantaged areas should develop psychological strategies for students to cope with stress and pay attention to meeting their needs in a timely and adequate manner.

Keywords: Psychology of Religion, Disadvantaged Areas, Resilience, Basic Psychological Needs, Coping with Stress.

Giriş

Toplumun ana gövdesini oluşturan bireylerin sayısı ve bu bireylerin ülke içindeki dağılımı, üretime katılımı, toplumsal kaynaklardan pay almaları dahil eğitim, sağlık, ulaşım vb. fırsatlardan faydalanmaları gibi hususlar onların toplum içinde avantajlı ya da dezavantajlı olmalarında etkili olan ana etmenlerdir.[1] Bireylerin, dezavantajlı bölgelerin kriterlerini belirleyen temel etmenlerden mahrum olması veyahut da bu fırsatlara erişimlerinin sınırlı olması, kişiyi ruhsal anlamda etkileyen bir sebeptir. İşte bu sebeplerin başında stres faktörü bulunmaktadır. Diğer bölgelere oranla dezavantajlı bölgelerde daha yoğun olarak yaşanılan stres faktörünün kaynakları çeşitlilik göstermektedir. Bunların başında ekonomi, istihdam, eğitim kurumlarının yetersizliği, baskıcı kurumların varlığı, gelenek ve göreneklerden kaynaklı olumsuz atmosfer, aile içi çatışmalar, çarpık kentleşme ve altyapı sorunu vb. birçok unsur sayılabilir.[2] Araştırmanın yapıldığı Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinde, yukarıda sayılan faktörlerle beraber analiz edildiğinde bu bölge, dezavantajlı bölge kategorisinde değerlendirilebilir. Dezavantajlı bölge kategorisi içerisinde değerlendirilen bölgelerde ikamet eden kişilerin daha fazla stres, kaygı, endişe, travma, ruhsal çöküntü gibi birçok olumsuz psikolojik durumu yoğun olarak yaşadığı söylenebilir. Bu bağlamda, araştırmanın yapıldığı bölgedeki kişilerin bu zor durumlar karşısında kendini toparlama, ruhsal iyileşme ve metanet ifade eden yılmazlığın hangi düzeyde olduğunu belirleme bakımından çalışmamız önem arz etmektedir.

Stres ile ve mutluluk arasında ters yönlü bir ilişki mevcuttur. [3] Yani, bir kişinin mutluluk düzeyi arttıkça, stres düzeyinde bir azalma olması beklenir. Yapılan birçok araştırmada elde edilen bulgulara göre stres ile mutluluk arasında ters yönlü bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir.[4] TÜİK'in, Türkiye'nin yaşam memnuniyeti belirleme ile ilgili araştırmasında insanların mutluluk düzeyinin yıllar içerisinde çarpıcı şekilde değiştiği görülmüştür. Örneğin; 2003 yılında mutlu olduğunu ifade eden kişilerin oranı %59,6 iken 2022 yılında bu oran %49,7 olmuştur.[5]

Araştırmanın yapıldığı bölgenin mutluluk düzeyinin düşük olduğuna dair kanıtlar mevcut olup, söz konusu kanıtlar kişi başına düşen milli gelir, eğitim süresi, çevre kalitesi, bilgiye erişim, sağlık, siyasal katılım, yerel ve merkez kamu hizmetleri, güvenlik, demokratik bilinç, özgür düşünme ortamı vb. parametrelerle açıklanmaya çalışılmaktadır.[6] Bunların yanı sıra, aile ve çevre ile ilişkiler de mutluluğun formülünü belirleyen etkenler arasında önemli rol oynamaktadır.[7] Tüm bu durumlar istenen seviyeye getirildiğinde, olumsuz duygu-durumlarından biri olan stres faktöründe bir azalma olması beklenmektedir.

Stresle başa çıkmada etkili olan faktörlerden biri de din kavramıdır. Din, işlevi bakımından stres kaynağı olan maddi ve manevi unsurlara karşı başa çıkmada önemli

---

[1] Nurullah Kereci vd., "Dezavantajlı Bölgelerde Görev Yapan Sınıf Öğretmenlerinin Karşılaştığı Güçlükler: Ordu İli Örneği", Fen, Matematik, Girişimcilik ve Teknoloji Eğitimi Dergisi 6/2 (2023), 147.

[2] Merve Çalhan, "Ulusal Kalkınma ve Bölge Planları Çerçevesinde Dezavantajlı Gruplar", *Bölgesel Kalkınma Dergisi* 1/3 (2023), 35.

[3] Inger Elise Opheim Moljord vd., "Stress and Happiness among Adolescents with Varying Frequency of Physical Activity", *Perceptual and Motor Skills* 113/2 (2011), 631-646.

[4] Buğra Akay vd., "Boş Zaman Yoluyla Stresle Baş Etme Stratejisi ve Mutluluk Düzeyi Arasındaki İlişki", *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 600; Holly H. Schiffrin - S. Katherine Nelson, "Stressed and Happy? Investigating the Relationship Between Happiness and Perceived Stress", *Journal of Happiness Studies* 11/1 (2010), 37; Rute Gonçalves Silva - Margarida Figueiredo-Braga, "Evaluation of the Relationships Among Happiness, Stress, Anxiety, and Depression in Pharmacy Students", *Currents in Pharmacy Teaching and Learning* 10/7 (2018), 907.

[5] *TÜİK, Yaşam Memnuniyeti Araştırması* (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), 2022), 1.

[6] Bayram Güneş vd., "Türkiye'de İllerin Mutluluğu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 75/2 (2020), 749-751.

[7] *TÜİK, Yaşam Memnuniyeti Araştırması*, 9.

psikolojik destek sağlar. Başka bir ifade ile din, bireye psikolojik sorunlarla başa çıkmasında manevi destek sağlayarak[8] bireyi ruhsal anlamda iyileştirme görevini yerine getirmektedir. Yapıcı, ruh sağlığı ve din arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik yaptığı kapsamlı araştırmasında Allah ile içsel temas kuranların, yani içe dönük dindar olan kişilerin stres, depresyon, umutsuzluk gibi olumsuz psikolojik faktörlerle daha rahat baş edebildiklerini bulmuştur.[9]

Dezavantajlı bölgelerde ikamet eden kişilerin psikolojik çöküntü yaşamalarının birden fazla etmeni vardır. Bunlar; ekonomi, sağlık, güvenlik, iletişim vs. faktörler olarak sayılabilir. Bu faktörler aynı zamanda stresi oluşturan kaynakların başında gelir ve birey, strese karşı savunma tekniklerini geliştirdiğinde, oluşacak durum kişinin psikolojisinin lehine bir sonuç doğurabildiği gibi, o kişinin ruhsal problemlere karşı dayanıklılığını da artırabilir. Gelinen noktada, bireyde hem yüksek farkındalık dediğimiz bilişsel olgunlaşma meydana gelir hem de duygusal anlamda güçlü bir benlik duygusu oluşur ki, bu durum bireyin öz saygısı, öz benliği, oto kontrol, öz mutluluğu, kendisiyle barışık olması gibi pozitif psikolojik duygular yaşamasını da sağlar. Nitekim, bazı faktörlerden kaynaklı olarak yaşamın birey üzerinde oluşturduğu stres, baskı, depresyon, kaygı, endişe gibi birçok olumsuz psikolojik etken, bireyin ruh sağlığını olumsuz yönden etkilemektedir. Oluşan etki bir taraftan bireyin içsel çatışma yaşamasını tetiklerken diğer taraftan toplumsal krizlerin yaşamasına da sebep olmaktadır. Bazı parametrelere göre, dezavantajlı bölge olarak belirtilen Siverek'te psikolojik çöküntü yaşayan kişilerin bu çöküntüyü yaşamasının altında yatan gerekçeleri ortaya koymak ve stresle başa çıkmada kullanılan argümanlar ile kişinin psikolojik ihtiyaçların karşılanması durumunda bu iki değişkenin yılmazlığı ne düzeyde etkilediğini tespit etmek, bu araştırmanın problem cümlesini oluşturmaktadır.

Teknoloji, sosyal medya araçları, iletişim medyası, yapay zekâ gibi kavramlar hayatımızda gün geçtikçe daha fazla yer almaya başlamıştır. Daha önce araç olarak görülen bu bilimsel motifler, gün geçtikçe bir ihtiyaca dönüşerek hayatımızın vazgeçilmezi haline dönüşmüştür. Bilimsel gelişmeler hayatımızın her tarafını kapsamasının yanı sıra, yaşamımıza birçok kolaylığı da beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Diğer bir ifadeyle, teknolojik gelişmeler hem bireyin birçok imkândan faydalanmasını sağlayarak onu bilişsel anlamda geliştirir ve zihnini geleneksel hayattan özgürleştirmesinin yolunu açmış olur hem de ona sahip olan toplumlara her yönüyle zenginlikler kazandırır. Araştırmanın yapıldığı ve dezavantajlı saha olarak belirtilen bölgede bulunan çalışma ortamındaki kişilerin psikolojik dayanıklılıklarının artırılması ve buna bağlı olarak ihtiyaçlarını karşılaması için mevcut bölgelerde teknolojik imkanlarının artırılması, aynı şekilde eğitim olanaklarının iyileştirilmesi, sağlık aktivitelerine ağırlık verilmesi, güvenlik ortamının oluşturması gibi faaliyetlerinin artırılması gerekmektedir.

ARAŞTIRMANIN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

Dezavantajlı bölgelerin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik şartlar, o bölge insanlarını bütünüyle etkilemektedir. Bu durum, bir taraftan bireysel anlamda psikolojik krizleri meydana getirirken diğer taraftan toplumsal çatışmaların sebep olduğu saldırganlık ve şiddet olgusunu da yeterince körüklemektedir. Bir bakıma kişi, içinde bulunduğu coğrafi bölgenin kendisine sunduğu imkanlar ile zamanın ruhunun (zeitgeist) gereklilikleri arasında mekik

[8] Mehmet Emin Kalgı, "Geleneğin Ötesinde: Dinin Sosyal Sermayeye veya Piyasa Ekonomisine Yönelik Radikal Evrimi Üzerine Bir Çalışma", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/1 (2024), 4.

[9] Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınevi, 2013), 315.

dokumaktadır. Yani, bilişsel çatışma yaşamasına sebep olan toplumunun gereklilikleri ile zamanın ruhu arasında kalan birey, kendisine belirsizlik sunan hayatın risklerine göre yol belirlemek zorundadır. Beck'in ifade ettiği "risk toplumu"[10] kavramı, belirsizlikten olgusal bir gerçekliğe doğru evrimleşmesini tamamlamıştır. Bu durum şiddet, saldırganlık, stres, depresyon gibi olumsuz psikolojik kavramların yapısında paradigmal değişmeyi zorunlu kılar.

Sosyal medya, iletişim araçları, yapay zekâ, teknolojik gelişmeler gibi kavramlar günümüzde zamanın ruhuna göre farklı şekilde anlamlandırılmaktadır. Geçmişte hayatımızın birer aracı olan nesneler, günümüzde bizim için amaca dönüşmüş konumdadır. Bu durumda amaca dönüşen nesneler, ihtiyaçlarımız ile ilgili algının değişmesine, gelinen noktada yılmazlığa ve stresle başa çıkmaya karşı psikolojik destek sağlaması yönünden farklılık göstermesine sebep olmaktadır.

Araştırmamızın temel konusunu oluşturan *yılmazlık* terimi, İngilizce literatürde "re-silient" kavramı ile ifade edilmekte olup, "çabuk iyileşen, kendini çabuk toparlayan, güçlükleri yenme yeteneği olan kişi" anlamında kullanılmaktadır.[11] Bir teori olarak ortaya çıkan yılmazlık kavramını sadece psikologlar değil, aynı zamanda sosyologlar, sosyal çalışmacılar, eğitimciler vb. kişiler tarafından da ele alınmıştır.[12] Yılmazlık, psikolojiyi çağrıştıran bir yönü olması sebebiyle uzmanları tarafından bilimsel malzeme olarak daha fazla kullanılmış ve bilimsel zeminde günümüze kadar tartışılagelmiştir. Böylelikle, konuyla ilgili zengin bir literatür oluşmuş durumdadır.[13]

Her birey, yaşamı sürecince birçok kez travma ve stres durumlarını yaşamakta ve yahut bu süreçlere maruz kalabilmektedir. Bu türden olumsuz psikolojik durumlara maruz kalan kişilerin ruhsal anlamda itidalli davranması ya da ruhsal metanet göstermesi, kişinin sahip olduğu genetik özelliklerine göre farklılık arz etmektedir.[14] Bireyin travma, stres, depresyon gibi olumsuz psikolojik durumlarla başa çıkması için fiziksel egzersizler yapma, iyimser olma, espri yapma, yaşanan durumla ile ilgili bilişsel ya da yüksek farkındalık gösterme, sosyal destek alma ve manevî ortamlarda bulunma gibi hayat pratiklerini yerine getirmesi elzemdir.

YÖNTEM

Bu başlık altında araştırmanın deseni, çalışma ortamı (katılımcılar), veri toplama araçları, veri analizi ve araştırmanın problem cümlesi ele alınmıştır.

1. Araştırmanın Deseni

İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin yılmazlık, psikolojik ihtiyaçlar ve stresle başa çıkma düzeylerini belirlemekle beraber, yılmazlığa etki ettiği düşünülen bazı sosyo-demografik faktörler, stresle başa çıkma ve temel ihtiyaç değişkenlerinin sahip olduğu etkilerin tespit edilmesinin amaçlandığı araştırmamızda nicel desen kullanılmıştır. Araştırmanın bağımlı değişkeni "yılmazlık", bağımsız değişkenleri ise aile gelir düzeyi, okul dışı aktiviteler, yaş, anne eğitim düzeyi, akademik başarı, temel ihtiyaçlar, öfke ve saldırganlık, dış yardım arama,

[10] Ulrich Beck, *Risk Toplumu Başka Bir Modernliği Doğru* (İthaki Yayınları, 2019).

[11] Gökhan Arastaman - Ali Balcı, "Lise Öğrencilerinin Yılmazlık Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/2 (2013), 915.

[12] Adrian DuPlessis VanBreda, *Resilience Theory: A Literature Review* (Pretoria: South Africa: South African Military Health Service, 2001), 1.

[13] Bkz. Carl Folke, "Resilience (Republished)", *Ecology and Society* 21/4 (2016).

[14] Gang Wu vd., "Understanding Resilience", *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 7 (2013), 1-2.

duygusal kaçma, kabul/yeniden yapılandırma, eylemsel kaçma ve aktif planlamadır. Aynı zamanda araştırmada, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişken olan yılmazlığı yordayıcılık düzeyi tespit edilmeye çalışılmıştır.

2. Katılımcılar

Nicel desenin kullanıldığı araştırmada veriler anket tekniğiyle elde edilmiştir. Basit tesadüfi örneklemin kullanıldığı araştırmanın katılımcıları, Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinin İmam-Hatip liselerinde öğrenim gören 577 gönüllü kişiden oluşmaktadır. Daha sonra yılmazlık ölçeğinden, belirtilen yaşam olaylarından herhangi birini yaşamayan 300 kişi analizden çıkarılmış olup, mevcut analize 277 kişi ile devam edilmiştir. Bu kişilerin 129'u (%46,6) erkek, 148'i (%53,4) ise kızlardan oluşmuştur. Katılımcıların yaş ortalaması ise 15,51'dir.

3. Veri Toplama Araçları

3.1. Kişisel Bilgi Formu

Katılımcılarla gerçekleştirdiğimiz araştırmanın demografik değişkenlerine (cinsiyet, yaş, aile gelir düzeyi ve anne eğitim düzeyi) ait bilgiler, araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu ile elde edilmiştir. Ayrıca katılımcıların okul dışı aktivite (sanat/spor) yapıp yapmadıkları ve akademik başarıları ile ilgili veriler kişisel bilgi formunda sorulan sorular aracılığıyla toplanmaya çalışılmıştır.

3.2. Çocuk ve Gençlik Yılmazlık Ölçeği-28 (CYRM-28)

2011 yılında Ungar and Liebenberg tarafından geliştirilen[15] *Yılmazlık Ölçeği*, Aydogan, Işık Terzi, Eşici ve Tomar tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır.[16] Üç faktörlü (bireysel, bakım ve bağlam) olarak geliştirilen CYRM-28, yirmi sekiz maddeden oluşan ölçek, 5 "Tamamen Beni Tanımlıyor", 1 "Beni Hiç Tanımlamıyor" şeklinde puanlanan 5'li likert olarak derecelendirilmektedir. Ölçekten alınabilecek puan ranjı 28 ila 140 arasında değişmektedir. Araştırmacılar, ölçeğin güvenirliği için iç tutarlılık katsayısını (Cronbach Alpha) hesaplayarak, çocuk-ergen grubu üzerindeki güvenirlik katsayısını tüm ölçek için 0,92, bireysel alt boyut için 0,86, bakım alt boyut için 0,82, bağlam alt boyut için 0,75 olarak tespit etmişlerdir. Ayrıca araştırmacılar genç-yetişkin araştırma grubu üzerindeki güvenirlik katsayısını tüm ölçek için 0,90, bireysel alt boyut için 0,86, bakım alt boyut için 0,84, bağlam alt boyut için 0,73 olarak ortaya çıkarmışlardır. Bu araştırmada ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) 0,90 olarak tespit edilmiştir.

3.3. Çocuklarda Stresle Başa Çıkma Ölçeği (ÇSBÖ)

Özbay vd. tarafından geliştirilen *Çocuklarda Stresle Başa Çıkma Ölçeği* (ÇSBÖ), her biri 5 maddeyi içeren 6 faktörden (Öfke/Saldırganlık, Dış Yardım Arama, Duygusal Kaçma, Eylemsel Kaçma, Kabul/Bilişsel yeniden yapılandırma, Aktif Planlama), toplamda ise 30 maddeden teşekkül etmiştir. Likert tipinde geliştirilen ölçek 1-Hiçbir Zaman ile 4-Her Zaman aralığında puanlanmaktadır. Araştırmacılar ölçeğin alt boyutlarına ait güvenirliği için iç tutarlılık katsayısını (Cronbach Alpha) hesaplamış ve ölçeğe ilişkin alt boyutlarının Cronbach

[15] Michael Ungar - Linda Liebenberg, "Assessing Resilience Across Cultures Using Mixed Methods: Construction of the Child and Youth Resilience Measure", *Journal of Mixed Methods Research* 5/2 (2011), 126-149.

[16] Didem Aydoğan vd., "Validation of Resilience Scale for Turkish Youth and Adults" (33st International Conference of the Stress and Anxiety Research Society Spain, Mallorca, Spain, 2012).

Alfa güvenirlik katsayılarının 0,60 ile 0,74 arasında değiştiğini tespit etmişlerdir.[17] Bu araştırmada ise, ölçeğin tüm iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alfa) 0,79 olarak bulunmuştur.

3.4. Temel İhtiyaçlar Ölçeği (TİÖ)

Glasser'in *Seçim Teorisi*'ne dayalı olarak İkinci (2003) tarafından geliştirilen Temel İhtiyaçlar Ölçeği (TİÖ) 26 maddeden ve 4 faktörden (Özgürlük, Ait olma, Eğlence ve Güç) oluşmakta, ölçek maddeleri 1 (Hiç Katılmıyorum) ilâ 5 (Tamamen Katılıyorum) aralığında derecelendirilmektedir. Ölçekten alınabilecek puanlar 26 ile 130 arasında değişmektedir. Ölçekten alınan puanların yüksek olması, öğrencilerin psikolojik ihtiyaçlarının karşılandığını göstermektedir. Ölçeğin güvenirliği için iç tutarlılık katsayısına bakılmış ve genel güvenirlik iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alfa) 0,83 olarak hesaplanmıştır.[18] Bu araştırmada ise ölçeğin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alfa) 0,82 olarak tespit edilmiştir.

4. Verilerin Analizi

Araştırmada, yılmazlığı yordama amacıyla hiyerarşik çoklu regresyon analizi kullanılmıştır. Hiyerarşik çoklu regresyon analizi, bir bakıma 1. blok kontrol edildikten sonra 2. ve diğer blokların bağımlı değişkenlerinin ne kadar açıkladığının tespit edilerek ortaya konulması ile gerçekleştirilen bir analiz çeşididir.[19] Bu araştırmada, bağımlı değişkeni açıklayan değişkenler sırayla modele eklenerek analiz edilmiştir. Okul dışı aktivite (sanat/spor) değişkeni, bir kukla (dummy) değişkeni olarak alındıktan sonra modele eklenmiştir. Buna göre bahsedilen modele ilk önce aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite, yaş ve anne eğitim düzeyi değişkenleri eklenmiştir. İkinci sırada, aynı şekilde öğrencilerin akademik başarı düzeyinin yılmazlık ile ilişkisi olduğu öngörüldüğünden modele eklenmiştir. Son olarak modele temel ihtiyaçlar, öfke ve saldırganlık, dış yardım arama, duygusal kaçma, kabul/yeniden yapılandırma, eylemsel kaçma ve aktif planlama değişkenleri eklenmiştir.

5. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırmada elde edilecek bulguların sınırlılıkları şöyle ifade edilebilir:

- Araştırmayı gerçekleştirdiğimiz kişilerle ilgili sınırlılıklar: Bu araştırma, Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinde seçilen 577 ortaöğretim öğrencisiyle sınırlı tutulmuştur.

- Kullanılan değişkenlerden ve ölçeklerden kaynaklı sınırlılıklar: Bu araştırmada öğrencilerin yılmazlık, stresle başa çıkma ve temel ihtiyaçları belirleme düzeyleri, ölçme araçlarının içerdiği boyutlarla sınırlıdır.

6. Araştırmanın Problem Cümlesi ve Araştırmada Cevap Aranan Sorular

Araştırmamızın problemi, dezavantajlı bölgede eğitim-öğretimlerine devam eden öğrencilerin birtakım sosyo-demografik özelliklerini, stresle başa çıkma ve temel ihtiyaçlarının karşılanma düzeyleri yılmazlığı yordayıp yordamadığı; şayet yorduyorsa bu yordama düzeyinin hangi düzeyde olduğunu belirlemektir. Bu bağlamda, aşağıda verilen sorulara cevaplar aranmıştır:

---

[17] Yaşar Özbay vd., *11-14 Yaş Özel Sağlık Bakım İhtiyacı Olan Çocuklar Üzerinde Yaşam Kalitesini Yükseltmeye Dayalı Disiplinler Arası Destek Eğitiminin (DADE) Etkililiğinin Araştırılması* (Ankara: TÜBİTAK, 2009).

[18] Mehmet İkinci, *Ergenlerde Temel İhtiyaçların Karşılanma Düzeyi ile Başa Çıkma Davranışları Arasındaki İlişki* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

[19] Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics, 5th Ed* (Boston, MA: Allyn & Bacon/Pearson Education, 2007).

a. Katılımcıların yılmazlık, temel ihtiyaçlarının karşılanması, stresle başa çıkma ve alt faktörlerinin ortalama puanları ne düzeydedir?

b. Yılmazlık, aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite yapma, yaş, anne eğitim düzeyi, akademik başarı, temel ihtiyaçlar, öfke ve saldırganlık, dış yardım arama, duygusal kaçma, kabul/yeniden yapılandırma, eylemsel kaçma, aktif planlama değişkenleri arasında bir ilişki var mıdır, varsa bu ilişki nasıldır?

c. Bazı değişkenler yılmazlığı ne düzeyde yordamaktadır?

BULGULAR

Bu bölümde, araştırmanın kapsamı içerisinde belirlenen sorulara ilişkin bazı bulgular yer almıştır. Bu kapsamda, dezavantajlı bölgelerde yılmazlığın yordayıcıları olarak temel psikolojik ihtiyaçların ve stresle başa çıkmanın etkisini ortaya koymak hedeflenmiştir.

Tablo 1. Değişkenlerin Ortalama, Standart Sapma ve Bu Değişkenler Arasındaki Korelasyon Değerleri

	M	SD	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
1. Yılmazlık	107,79	17,29	-												
2. Aile gelir düzeyi	1,90	,48	,14*	-											
3. Okul dışı aktivite (evet)	,57	,50	,04	-,02	-										
4. Yaş	15,51	,97	-,22***	-,12*	,05	-									
5. Anne eğitim düzeyi	1,82	1,11	-,02	,23***	-,09	-,13*	-								
6. Akademik başarı	2,99	1,02	,19**	,06	-,14**	-,03	,00	-							
7. Temel ihtiyaçlar	87,95	13,86	,59***	,05	-,20***	-,12*	,07	,21***	-						
8. Öfke ve saldırganlık	9,61	3,40	-,08	,06	-,06	,02	,11*	-,09	-,00	-					
9. Dış yardım arama	13,88	3,55	,46***	-,08	,05	-,09	-,02	-,02	,36***	-,01	-				
10. Duygusal kaçma	11,79	3,36	-,04	,08	,15**	,03	,05	-,13*	-,04	,37***	,10	-			
11. Kabul/Yeniden yapılandırma	10,29	2,90	,09	,00	-,02	,06	,04	,05	-,03	,38***	,11*	,12*	-		
12. Eylemsel kaçma	11,49	2,92	,10	,12*	-,09	-,02	,14*	-,03	,20***	,25***	,15**	,18**	,27***	-	
13. Aktif planlama	12,75	2,78	,33***	,06	-,03	-,13*	,04	,20***	,30***	,08	,35***	,12*	,20***	,22***	-

p***< ,001; p**< ,01; p*< ,05

Araştırma sürecinde hiyerarşik regresyon analizi yapılmadan önce yılmazlık, aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite yapma (sanat/spor) [evet], yaş, anne eğitim düzeyi, akademik başarı, temel ihtiyaçlar, öfke ve saldırganlık, dış yardım arama, duygusal kaçma, kabul/yeniden yapılandırma, eylemsel kaçma ve aktif planlama değişkenlerin ilişkisini incelemek amacıyla değişkenlere ait ortalama (M), standart sapma değerleri (SD) ile değişkenler arasındaki korelasyon değerlerine bakılmıştır. Bahsedilen değerlerler Tablo 1'de verilmiştir.

Yukarıda sunulan Tablo 1'deki verilere göre yılmazlık ile temel ihtiyaçlar (r= ,59, p< ,001), dış yardım arama (r= ,46, p< ,001), aktif planlama (r= ,33, p< ,001); temel ihtiyaçlar ile dış yardım arama (r= ,36, p< ,001), aktif planlama (r= ,30, p< ,001); öfke ve saldırganlık ile duygusal kaçma (r= ,37, p< ,001), kabul/yeniden yapılandırma (r= ,38, p< ,001); dış yardım arama ile aktif planlama (r= ,35, p< ,001) arasında orta düzeyde anlamlı ilişki tespit edilmiştir.

Aynı tabloda yılmazlık ile aile gelir düzeyi (r= ,14, p< ,05), yaş (r= -,22, p< ,001), akademik başarı (r= ,19, p< ,01); aile gelir düzeyi ile yaş (r= -,12, p< ,05), anne eğitim düzeyi (r=

,23, p< ,001); okul dışı aktivite ile akademik başarı (r= -,14, p< ,01), temel ihtiyaçlar (r= -,20, p< ,001), duygusal kaçma (r= ,15, p< ,01); yaş ile anne eğitim düzeyi (r= -,13, p< ,05), temel ihtiyaçlar (r= -,12, p< ,05), aktif planlama (r= -,13, p< ,05); anne eğitim düzeyi ile öfke ve saldırganlık (r= ,11, p< ,05); akademik başarı ile temel ihtiyaçlar (r= ,21, p< ,001), duygusal kaçma (r= -,13, p< ,05), aktif planlama (r= ,21, p< ,001); temel ihtiyaçlar ile eylemsel kaçma (r= ,20, p< ,001); öfke ve saldırganlık ile eylemsel kaçma (r= ,25, p< ,001); dış yardım arama ile kabul yeniden yapılandırma (r= ,11, p< ,05), eylemsel kaçma (r= ,15, p< ,01); duygusal kaçma ile kabul yeniden yapılandırma (r= ,15, p< ,05), eylemsel kaçma (r= ,18, p< ,01), aktif planlama (r= ,12, p< ,05); kabul/yeniden yapılandırma ile eylemsel kaçma (r= ,27, p< ,001), aktif planlama (r= ,20, p< ,001); eylemsel kaçma ile aktif planlama (r= ,22, p< ,001) arasında düşük düzeyde anlamlı ilişki bulunmuştur.

Yılmazlık ile okul dışı aktivite (r= ,04, p= ,236), anne eğitim düzeyi (r= -,02, p= ,398), öfke ve saldırganlık (r= -,08, p= ,097), duygusal kaçma (r= -,04, p= ,237), kabul/yeniden yapılandırma (r= ,09, p= ,076), eylemsel kaçma (r= ,10, p= ,053); aile gelir düzeyi ile okul dışı aktivite (r= -,02, p= ,344), akademik başarı (r= ,06, p= ,146), temel ihtiyaçlar (r= ,05, p= ,208), öfke ve saldırganlık (r= ,06, p= ,167), dış yardım arama (r= -,08, p= ,108), duygusal kaçma (r= ,08, p= ,108), kabul/yeniden yapılandırma (r= ,00, p= ,485), aktif planlama (r= ,06, p= ,159); okul dışı aktivite ile yaş (r= ,05, p= ,207), anne eğitim düzeyi (r= -,09, p= ,080), öfke ve saldırganlık (r= -,06, p= ,152), dış yardım arama (r= ,05, p= ,23), kabul/yeniden yapılandırma (r= -,02, p= .350), eylemsel kaçma (r= -,09, p= ,073), aktif planlama (r= -,03, p= ,337); yaş ile akademik başarı (r= -,03, p= ,315), öfke ve saldırganlık (r= ,02, p= ,396), dış yardım arama (r = -,09, p= ,061), duygusal kaçma (r= ,03, p= ,333), kabul/yeniden yapılandırma (r= ,06, p= ,181), eylemsel kaçma (r= -,02, p= ,378); anne eğitim düzeyi ile akademik başarı (r= ,00, p= ,494), temel ihtiyaçlar (r= ,07, p= ,118), dış yardım arama (r= -,02, p= ,391), duygusal kaçma (r= ,05, p= ,191), kabul/yeniden yapılandırma (r= ,04, p= ,258), aktif planlama (r= ,04, p= ,253); akademik başarı ile öfke ve saldırganlık (r= -,09, p= ,059), dış yardım arama (r= -,02, p= ,386), kabul/yeniden yapılandırma (r= ,05, p= ,218), eylemsel kaçma (r= -,03, p= ,313); temel ihtiyaçlar ile öfke ve saldırganlık (r= -,00, p= ,496), duygusal kaçma (r= -,04, p= ,252), kabul/yeniden yapılandırma (r= -,03, p= ,341); öfke ve saldırganlık ile dış yardım arama (r= -,01, p= ,416), aktif planlama (r= ,08, p= ,09) ve duygusal kaçma (r= ,10, p= ,057) arasında anlamlı ilişki olmadığı görülmüştür.

Tablo 2. Yılmazlığı Yordamaya İlişkin Hiyerarşik Çoklu Regresyon Analiz Sonuçları

	B	*Standart Hata*	*Beta*	*t*	R^2	ΔR^2
Blok 1						
Aile gelir düzeyi	4,677	2,163	,131	2,163*	,068	
Okul dışı aktivite (evet)	1,783	2,050	,051	,870		
Yaş	-3,783	1,055	-,213	-3,587***		
Anne eğitim düzeyi	-1,072	,943	-,069	-1,137		
Blok 2						
Aile gelir düzeyi	4,257	2,133	,119	1,996*	,10	,032
Okul dışı aktivite (evet)	2,682	2,038	,077	1,316		
Yaş	-3,724	1,038	-,210	-3,587***		
Anne eğitim düzeyi	-,992	,929	-,064	-,068		
Akademik başarı	3,095	,991	,182	3,123**		
Blok 3						

Aile gelir düzeyi	5,184	1,619	,145	3,201**		
Okul dışı aktivite (evet)	5,144	1,591	,148	3,234**		
Yaş	-2,307	,790	-,130	-2,920**		
Anne eğitim düzeyi	-1,133	,702	-,073	-1,613		
Akademik başarı	1,058	,786	,062	1,346		
Temel ihtiyaçlar	,616	,063	,494	9,769***	,508	,408
Öfke ve saldırganlık	-,391	,261	-,077	-1,498		
Dış yardım arama	1,218	,242	,250	5,025***		
Duygusal kaçma	-,254	,249	-,049	-1,018		
Kabul/yeniden yapılandırma	,714	,293	,120	2,435*		
Eylemsel kaçma	-,314	,284	-,053	-1,107		
Aktif planlama	,373	,308	,060	1,211		

Bağımlı değişken: Yılmazlık p***< ,001; p**< ,01; p*< ,05

Yukarıda Tablo-2'de de görüleceği üzere, yılmazlığı yordamada demografik değişkenlerin, akademik başarı, temel ihtiyaçlar ve çocuklarda stresle başa çıkma faktörlerinin rolünü belirlemek amacıyla yapılan hiyerarşik çoklu regresyon analizinde, ilk blokta modele alınan aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite yapma (sanat/spor) [evet], yaş ve anne eğitim düzeyi yılmazlığı anlamlı bir biçimde yordadığı görülmüştür ($F_{(4-272)}$= *4,925, p< ,01, R= ,260,* R^2= *,068,* R_{adj}= *,054*). Birinci bloka eklenen tüm değişkenlerin toplam varyansa katkısı yaklaşık olarak %7'dir. Aile gelir düzeyi (*β= ,131, t= 2,163, p< ,05*) ve yaş değişkenlerin (*β= -,213, t= -3,587, p< ,001*) toplam varyansa katkısının anlamlı düzeyde olduğu görülmüştür. Diğer taraftan, okul dışı aktivite yaptığını belirtenlerle (*β= ,051, t= ,870, p= ,385*) birlikte anne eğitim düzeyinin (*β= -,069, t= -1,137, p= ,256*) yılmazlık üzerinde yordayıcılık etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.

İkinci blokta aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite, yaş ve anne eğitim düzeyi değişkenlerinin etkisi kontrol altına alındıktan sonra akademik başarının toplam varyansa katkısının yaklaşık %3 olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, aile gelir düzeyi (*β= ,119, t= 1,996, p< ,05*), yaş (*β= -,210, t= -3,587, p< ,001*) ve akademik başarı (*β= ,182, t= 3,123, p< ,01*) yılmazlığı anlamlı düzeyde yordamaktadır (*β= ,182, t= 3,123, p< ,01*). Fakat okul dışı aktivite yaptığını belirtenlerle beraber (*β= ,077, t= 1,316, p= ,189*) anne eğitim düzeyinin (*β= -,064, t= -,068, p= ,286*) yılmazlık üzerinde yordayıcılık etkisi mevcut değildir. Yine aynı şekilde ikinci bloktaki değişkenlerin tümünün toplama varyansa katkısının %8 olduğu ve yılmazlığı anlamlı biçimde yordadığı da görülmüştür ($F_{(5-271)}$= *6,017, p< ,001, R= ,316,* R^2= *,10,* R_{adj}= *,083*).

Üçüncü blokta, daha önce ilk iki modele eklenen aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite, yaş ve anne eğitim düzeyinin yanı sıra temel ihtiyaçlar, öfke ve saldırganlık, dış yardım arama, duygusal kaçma, kabul/yeniden yapılandırma, eylemsel kaçma ve aktif planlama değişkenleri de modele ilave edilmiştir. Söz konusu değişkenlerden temel ihtiyaçlar (*β= ,494, t= 9,769, p< ,001*), dış yardım arama (*β= ,250, t= 5,025, p< ,001*) ve kabul/yeniden yapılandırma (*β= ,120, t= 2,435, p< ,05*) değişkenleri yılmazlığı anlamlı düzeyde yordarken; bunun aksine öfke ve saldırganlık (*β= -,077, t= -1,498, p= ,135*), duygusal kaçma (*β= -,049, t= -1,018, p= ,310*), eylemsel kaçma (*β= -,053, t= -1,107, p= ,269*) ve aktif planlama (*β= ,060, t= 1,211, p= ,227*) değişkenlerinin yılmazlığı anlamlı düzeyde yordamadığı da görülmüştür. Üçüncü blokta modele eklenen aile gelir düzeyi, okul dışı aktivite, yaş, anne eğitim düzeyi ve akademik başarı değişkenlerinin etkisi kontrol altına alındığının akabinde diğer değişkenlerin modele katkısının yaklaşık %41 olduğu görülmüştür. Son olarak üçüncü bloktaki değişkenlerin tümünün toplamda varyansa

katkısının yaklaşık %49 olduğu ve aynı şekilde yılmazlığı anlamlı biçimde yordadığı da ortaya konmuştur ($F_{(12-264)}= 22,698$, $p< .001$, $R= ,713$, $R^2= ,508$, $R_{adj}= ,485$).

Sonuç

Çalışmaya aldığımız bütün bu araştırmamızın sonucunda bazı sosyo-demografik faktörler, stresle başa çıkma ve temel ihtiyaçların karşılanmasının yılmazlık üzerindeki etkisinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Araştırmamız ayrıca, dezavantajlı bölgelerden biri olan değerlendirilen Siverek ilçesinde ikamet eden İmam-Hatip lisesi öğrencileri özelinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma dikkatle incelendiği zaman ortaya çıkan verilerin analiz edilmesinde birbiriyle ilişkisel olduğu belirlenen değişkenler arasında korelasyon tekniği kullanılmıştır. Bunun yanı sıra araştırmada sırasıyla bazı sosyo-demografik faktörler, stresle başa çıkma ve temel ihtiyaçların karşılanmasının yılmazlığı yordamasını belirlemeye yönelik hiyerarşik çoklu regresyon analizinden faydalanılmıştır.

Araştırmada elde edilen verilere göre öğrencilerin yaş düzeyleri ile yılmazlık düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. Açık şekilde ifade edersek, görülen iki değişken arasındaki ilişki doğrusal bir hat çizmiş; yani katılımcıların yaş düzeyi arttıkça yılmazlık düzeylerinde bir düşüş yaşanmıştır. Bu itibarla, yaş düzeyleri on dört (14) olan katılımcıların yılmazlık düzeyleri en yüksek iken, yaş düzeyleri on yedi (17) olan katılımcıların yılmazlık puan ortalamaları en düşüktür. İlk ergenlik dönemi 11-15 yaş arasındadır ve bu dönem kimlik oluşumunun başlandığı döneme tekabül etmektedir.[20] Fakat, orta ergenlik dönemi olarak kabul edilen 15-18 yaşlarının ergenliğin en çalkantılı dönemi olduğu, ergenin kendisiyle ve çevresiyle en fazla çatışma yaşadığı dönem olduğu gözden kaçmamalıdır.[21] Nitekim orta ergenlik dönemi stres, depresyon, kaygı ve endişenin en yoğun yaşandığı dönem olarak bilinmektedir.[22] Belirtilen bu tür olumsuz psikolojik durumlarla başa çıkmak ergen için daha zor olabilmektedir. Bu yönüyle araştırmanın sonucunda, katılımcıların yaş düzeyleri yükseldikçe yılmazlık düzeylerinde bir düşüş yaşandığı bulgusuna ulaşılmıştır. Zira Stanley Hall'in *Fırtına ve Stres Teorisi*'ne göre ergenlik döneminin, bireyin içsel çatışmayı en fazla yaşadığı ve bunu sosyal krize dönüştürdüğü bir dönem olduğu malumdur.[23]

Araştırmanın amaçlarından biri de öğrencilerin aile gelir düzeyleriyle yılmazlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek; bunun akabinde oluşan verileri okuyucuya ulaştırmaktır. Elde edilen bulgularda, öğrencilerin aile gelir düzeyleri arttıkça yılmazlık düzeylerinde bir artışın olduğu gözlemlenmiştir. Ailelerin gelir düzeyinde baş rol oynayan ekonomik gelir, mutluluk eşiğinin aşılması ile ulaşılması mümkün olan önemli bir değişkendir. Öyle ki, kişinin gelir düzeyi arttıkça mutluluk düzeyinde bir artış olmakta ve bu artış belirli bir seviyeye kadar yükseldikten sonra stabil hal almaktadır.[24] Ayrıca, kişi başına düşen milli gelir seviyesi yüksek olan ülkelerin, mutluluk düzeylerinin de daha yüksek olduğu bilinen bir gerçektir.[25] Maddi yeterliliğe sahip olan ailelerin çocukları için daha iyi ortamlar oluşturacağından dolayı bireyde hem özsaygı hem de özgüven gibi iki önemli kişilik

[20] Kim Gale Dolgin, *Ergenlik Psikolojisi: Gelişim, İlişkiler ve Kültür*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 35.

[21] Michael Argyle - Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (London: Routledge and Paul, 1975), 323; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 270.

[22] Laurence Steinberg - Amanda Sheffield Morris, "Adolescent Development", *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 83-110.

[23] John W. Santrock, *Ergenlik*, çev. Sema Özan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 3.

[24] Lars Carlsen, "Happiness as a Sustainability Factor. The World Happiness Index: A Posetic-Based Data Analysis", *Sustainability Science* 13/2 (2018), 549-571.

[25] Fatma Alkan - Neslihan Çilesiz, "Mutluluk Ekonomisinin G7 Ülkeleri ve Türkiye Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi İİBF Dergisi* 10 (2022), 70-81.

algısı gelişir. Bu kazanım, bireye olumsuz psikolojik durumlara karşı baş etmede ruhsal bir metanet bahşeder.

Bulgularda, kişinin aile gelir düzeyi kadar anne-baba akademik düzeylerinin de yılmazlık üzerinde etkili bir faktör olduğunu ön plana çıkmaktadır. Katılımcıların anne eğitim düzeyi ile yılmazlık düzeyi arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü çocuğun ilk öğretmeni olarak kabul edilen annenin eğitim düzeyi, kişiye entelektüellik katma hususunda önemli bir etken olduğu unutulmamalıdır. Anne eğitim durumunun kişide duygusal iyileştirme ile beraber psikolojik sağlamlık kazandırmada da önemli bir etki sağladığı dikkat edilmesi gereken bir husustur.[26]

Yılmazlık ile temel ihtiyaçlar değişkenleri arasında 0,59 oranında pozitif yönde bir ilişki mevcuttur. Yaşamımızın bir parçası hali olan yeme, içme, uyuma gibi temel ihtiyaçların karşılanması bireyi, kendini gerçekleştirmeye götüren piramidin ilk basamağı konumuna getirmektedir.[27] Bu anlamda temel ihtiyaçlar zamanında ve yeterli düzeyde karşılanırsa, olumsuz durumlara karşı psikolojik anlamda kişi daha fazla dayanıklılık gösterir. Bütün bunlarla beraber bireyin aile ilişkileri, onlarla sağladığı iletişim, kendisinin psikolojik anlamda desteklenmesi, yaptığı fiziksel aktiviteler, yaşadığı din ve inanç gibi birçok faktör de temel ihtiyaçlardan bağımsız değildir ve bahse konu ihtiyaçlar tümüyle yılmazlığı pozitif yönde etkilemektedir.[28] Elde edilen verilere göre, katılımcıların psikolojik anlamda temel ihtiyaçlarının büyük oranda karşılandığı söylenebilir. Siverek ilçesi bölge olarak her ne kadar dezavantajlı konum olarak mülâhaza edilse de katılımcıların, içinde bulunduğu şartları kendi lehlerine çevirerek olumsuz durumlara karşı psikolojik bir sağlamlık elde ettikleri çıkarımı yapılabilir.

Araştırmada, katılımcıların *yılmazlık* ile stresle başa çıkmanın alt faktörleri olan *dış yardım arama* ve *aktif planlama* değişkenleri arasındaki pozitif yönlü ilişkinin tespit edildiği bulunmuştur. Kişinin stresle başa çıkması için kendisine destekte bulunmak ve sosyal yardım sağlamak önemli bir etkendir. Ayrıca, kişinin bir sıra kararlar alması noktasında aile ve sosyal çevreden aldığı destekler, kendisi üzerindeki ruhsal baskıyı daha da azaltır. Bu meyânda, informal anlamda aldığı konsültasyon hizmetleri kişiye daha sağlıklı karar alma yeteneklerini sağladığı gibi, aldığı kararların doğruluğuna yönelik inancında bir artış meydana getirdiği düşünülebilir ve görülen bu artışın, kendisine ruhsal anlamda rahatlama ve iyileştirmeyi sağladığını kaydedebiliriz. Bunun haricinde, kişinin geleceğe yönelik planlar yapması ve hedefe yönelik birtakım kararlar alması, onun stres düzeyinin azalmasına etki edebilir.

Araştırmada elde edilen bulgulardan bir tanesi de yılmazlığı yordadığı düşünülen bazı değişkenlerle alakalıdır. Hedeflerimizin arasında, stresle başa çıkmanın ve temel ihtiyaçların karşılanmasının yılmazlığı önemli oranda yordadığı bulgusu da vardır. Bu yoldan hareket edilecek olursa, kişinin stresle başa çıkma tekniklerini geliştirmesi ve temel ihtiyaçlarının karşılanması, o kişinin psikolojik anlamda daha sağlıklı olmasını ortaya çıkarır.[29] Araştırmanın yürütüldüğü İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin yoğun olarak din dersleri aldıkları

[26] Demet Seban - Berna Perdeci, "Alt Sosyoekonomik Düzey Bir Ailede Yetişen Çocukların Akademik Başarıları İle Yılmazlıkları Arasındaki İlişki: Bir Vaka İncelemesi", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2016), 2.

[27] Francis Heylighen, "A Cognitive-Systemic Reconstruction of Maslow's Theory of Self-Actualization", *Behavioral Science* 37/1 (1992), 39-58.

[28] Shanshan Xu vd., "Physical Activity and Resilience among College Students: The Mediating Effects of Basic Psychological Needs", *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18/7 (Ocak 2021), 3722.

[29] Karol Konaszewski vd., "Resilience and Mental Health Among Juveniles: Role of Strategies for Coping with Stress", *Health and Quality of Life Outcomes* 19/1 (18 Şubat 2021), 7.

görülmektedir. Din ve inanç, işlevsel olarak kişiye hem psikolojik destek sağlamakta[30] hem de zor zamanlarda sığınılabilecek güvenli bir liman olma fonksiyonunu yerine getirmektedir.[31] Ayrıca din, kişinin ihtiyaç duyduğu sevgi, sosyal destek, kendini ifade etme, kişisel gerçeklik ve farkındalığı ortaya koyma ve kendini kanıtlayabilme çevresini oluşturması açısından toplumda karşılaşacağı travma, stres, kaygı gibi bireysel durumları kolayca atlatacağı bir unsur haline dönüşebilmektedir. Bu manada güçlü şahsiyet ve benlikler edinmiş kişiler, beklenmeyen durum ve dönemlerde ortaya çıkacak krizlerle mücadele etme konusunda daha başarılı sayılırlar.

Araştırmamızda ayrıca İmam-Hatip lisesi öğrencilerinin sahip oldukları yılmazlık puanlarının ortalamanın üstünde olması, onların olumsuz psikolojik durumlara karşı ruhsal anlamda dayanıklı olduklarına işaret etmektedir. Diğer taraftan, araştırmanın yapıldığı çalışma ortamındaki katılımcıların dinî motiflerle içe içe yaşaması, söz konusu bu durumu açıklayan bir etken olabilir. Çünkü dini inanışın, önemli bir sosyal sermaye aracı olarak kişinin psikolojik sağlığına olumlu katkılar sağladığı bilinmektedir.[32] İlave olarak, kişinin psikolojik ihtiyaçları zamanında ve yeterli oranda karşılandığı zaman psikolojik anlamda daha sağlıklı olacağı ve kendisinin olumsuz psikolojik durumlara kıyasla göre daha güçlü durabileceği bulgularda ifade edilmektedir. Diğer taraftan, kişiye ekonomik anlamda destek sağlandığı ve aynı şekilde pozitif ortamlar oluşturulduğu vakit, onların karşılaştıkları strese karşı psikolojik anlamda daha fazla dayanıklılık gösterdikleri de elde edilen araştırmalarda tespit edilmiştir.[33]

Bu araştırmanın bulgularına dikkatlice bakıldığında, katılımcıların okul ortamında psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması aldıkları puan ortalamasının üstündedir ve bu veri, öğrencilerin psikolojik ihtiyaçlarının büyük oranda karşılandığına işaret etmektedir. Ayrıca, katılımcıların hem *stresle başa çıkma* hem de *psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması* değişkenlerinin yılmazlığı yaklaşık olarak %41 oranında yordadığı dikkati celp etmektedir. Bu yönüyle eğitim kurumları, dezavantajlı bölgelerde eğitim-öğretim gören öğrencilerin stresle başa çıkabilmeleri için psikolojik stratejiler geliştirme ve ihtiyaçlarının zamanında ve yeterli ölçüde karşılanmasına önem vermelidir.

Kaynakça

Akay, Buğra vd. "Boş Zaman Yoluyla Stresle Baş Etme Stratejisi ve Mutluluk Düzeyi Arasındaki İlişki". *Uluslararası Güncel Eğitim Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2022), 593-607.

Alkan, Fatma - Çilesiz, Neslihan. "Mutluluk Ekonomisinin G7 Ülkeleri ve Türkiye Açısından Değerlendirilmesi". *Dumlupınar Üniversitesi İİBF Dergisi* 10 (2022), 70-81.

Arastaman, Gökhan - Balcı, Ali. "Lise Öğrencilerinin Yılmazlık Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/2 (2013), 915-928.

Argyle, Michael - Beit-Hallahmi, Benjamin. *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge and Paul, 1975.

[30] Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*.

[31] Hökelekli, *Din Psikolojisi*.

[32] Ryan McKay - Harvey Whitehouse, "Religion and Morality", *Psychological Bulletin* 141/2 (2015), 447-473; Thorleif Pettersson, "Religion and Criminality: Structural Relationships between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden", *Journal for the Scientific Study of Religion* 30/3 (1991), 279-291.

[33] Bengt B. Arnetz vd., "Trauma Resilience Training for Police: Psychophysiological and Performance Effects", *Journal of Police and Criminal Psychology* 24/1 (2009), 1-9; Stephen Bacchi - Julio Licinio, "Resilience and Psychological Distress in Psychology and Medical Students", *Academic Psychiatry* 41/2 (01 Nisan 2017), 185-188.

Arnetz, Bengt B. vd. "Trauma Resilience Training for Police: Psychophysiological and Performance Effects". *Journal of Police and Criminal Psychology* 24/1 (2009), 1-9. https://doi.org/10.1007/s11896-008-9030-y

Aydoğan, Didem vd. "Validation of Resilience Scale for Turkish Youth and Adults". Mallorca, Spain, 2012.

Bacchi, Stephen - Licinio, Julio. "Resilience and Psychological Distress in Psychology and Medical Students". *Academic Psychiatry* 41/2 (01 Nisan 2017), 185-188. https://doi.org/10.1007/s40596-016-0488-0

Beck, Ulrich. *Risk Toplumu Başka Bir Modernliği Doğru*. İthaki Yayınları, 2019.

Carlsen, Lars. "Happiness as a Sustainability Factor. The World Happiness Index: A Posetic-Based Data Analysis". *Sustainability Science* 13/2 (2018), 549-571. https://doi.org/10.1007/s11625-017-0482-9

Çalhan, Merve. "Ulusal Kalkınma ve Bölge Planları Çerçevesinde Dezavantajlı Gruplar". *Bölgesel Kalkınma Dergisi* 1/3 (2023), 332-348. https://doi.org/10.61138/bolgeselkalkinmadergisi.1270926

Dolgin, Kim Gale. *Ergenlik Psikolojisi: Gelişim, İlişkiler ve Kültür*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Folke, Carl. "Resilience (Republished)". *Ecology and Society* 21/4 (2016). https://www.jstor.org/stable/26269991

Güneş, Bayram vd. "Türkiye'de İllerin Mutluluğu". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 75/2 (2020), 747-774.

Heylighen, Francis. "A Cognitive-Systemic Reconstruction of Maslow's Theory of Self-Actualization". *Behavioral Science* 37/1 (1992), 39-58. https://doi.org/10.1002/bs.3830370105

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

İkinci, Mehmet. *Ergenlerde Temel İhtiyaçların Karşılanma Düzeyi ile Başa Çıkma Davranışları Arasındaki İlişki*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Kalgı, Mehmet Emin. "Geleneğin Ötesinde: Dinin Sosyal Sermayeye veya Piyasa Ekonomisine Yönelik Radikal Evrimi Üzerine Bir Çalışma". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/1 (2024), 1-16.

Kereci, Nurullah vd. "Dezavantajlı Bölgelerde Görev Yapan Sınıf Öğretmenlerinin Karşılaştığı Güçlükler: Ordu İli Örneği". *Fen, Matematik, Girişimcilik ve Teknoloji Eğitimi Dergisi* 6/2 (2023), 145-159.

Konaszewski, Karol vd. "Resilience and Mental Health Among Juveniles: Role of Strategies for Coping with Stress". *Health and Quality of Life Outcomes* 19/1 (18 Şubat 2021), 58. https://doi.org/10.1186/s12955-021-01701-3

McKay, Ryan - Whitehouse, Harvey. "Religion and Morality". *Psychological Bulletin* 141/2 (2015), 447-473. https://doi.org/10.1037/a0038455

Moljord, Inger Elise Opheim vd. "Stress and Happiness among Adolescents with Varying Frequency of Physical Activity". *Perceptual and Motor Skills* 113/2 (2011), 631-646. https://doi.org/10.2466/02.06.10.13.PMS.113.5.631-646

Özbay, Yaşar vd. *11-14 Yaş Özel Sağlık Bakım İhtiyacı Olan Çocuklar Üzerinde Yaşam Kalitesini Yükseltmeye Dayalı Disiplinler Arası Destek Eğitiminin (DADE) Etkililiğinin Araştırılması*. Ankara: TÜBİTAK, 2009.

Pettersson, Thorleif. "Religion and Criminality: Structural Relationships between Church Involvement and Crime Rates in Contemporary Sweden". *Journal for the Scientific Study of Religion* 30/3 (1991), 279-291. https://doi.org/10.2307/1386973

Schiffrin, Holly H. - Nelson, S. Katherine. "Stressed and Happy? Investigating the Relationship Between Happiness and Perceived Stress". *Journal of Happiness Studies* 11/1 (2010), 33-39. https://doi.org/10.1007/s10902-008-9104-7

Seban, Demet - Perdeci, Berna. "Alt Sosyoekonomik Düzey Bir Ailede Yetişen Çocukların Akademik Başarıları İle Yılmazlıkları Arasındaki İlişki: Bir Vaka İncelemesi". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2016), 106-126.

Silva, Rute Gonçalves - Figueiredo-Braga, Margarida. "Evaluation of the Relationships Among Happiness, Stress, Anxiety, and Depression in Pharmacy Students". *Currents in Pharmacy Teaching and Learning* 10/7 (2018), 903-910. https://doi.org/10.1016/j.cptl.2018.04.002

Steinberg, Laurence - Morris, Amanda Sheffield. "Adolescent Development". *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 83-110. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.83

Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics, 5th Ed*. Boston, MA: Allyn & Bacon/Pearson Education, 2007.

Ungar, Michael - Liebenberg, Linda. "Assessing Resilience Across Cultures Using Mixed Methods: Construction of the Child and Youth Resilience Measure". *Journal of Mixed Methods Research* 5/2 (2011), 126-149. https://doi.org/10.1177/1558689811400607

VanBreda, Adrian DuPlessis. *Resilience Theory: A Literature Review*. Pretoria: South Africa: South African Military Health Service, 2001.

W. Santrock, John. *Ergenlik*. çev. Sema Özan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.

Wu, Gang vd. "Understanding Resilience". *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 7 (2013), 1-15. https://doi.org/10.3389/fnbeh.2013.00010

Xu, Shanshan vd. "Physical Activity and Resilience among College Students: The Mediating Effects of Basic Psychological Needs". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18/7 (Ocak 2021), 3722. https://doi.org/10.3390/ijerph18073722

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınevi, 2013.

TÜİK, Yaşam Memnuniyeti Araştırması. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), 2022.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

İBN KUDÂME'NİN *el-MUĞNÎ* ADLI ESERİNİN İBADETLER BÖLÜMÜNDE EN AZ BİR MÜNEKKİT TARAFINDAN UYDURMA OLDUĞU BELİRTİLEN RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Narrations Stated to be Fabricated By at Least One Crıtıc in the Section of Worship in ibn Qudama's Work al-Mughni

Kadir Zeki

Yüksek Lisans Öğrencisi, (Diyanet İşleri Başkanığı)
kdrzek1993@gmail.com
https://orcid.org/0009-0008-7128-5046

Halil İbrahim TURHAN

Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Hadis)
haliliturhan@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7219-9632

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Turhan, Halil İbrahim. "İbn Kudâme'nin El-Muğnî Adlı Eserinin İbadetler Bölümünde En Az Bir Münekkit Tarafından Uydurma Olduğu Belirtilen Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 109-140
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1484835
Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi: 15.05.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 19.06.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 109-140

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Bu çalışma, Kadir Zeki'nin Halil İbrahim Turhan danışmanlığında hazırlamakta olduğu "İbn Kudâme'nin el-Muġnî Adlı Eseri Özelinde Hanbelî Mezhebinde Çok Zayıf Rivayetlerle Amel" başlıklı yüksek lisans tezi (Kayseri Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü) verilerinden üretilmiştir.

Öz: Hadis-fıkıh ilişkisi bağlamında tartışılan en önemli konulardan biri, fıkıh sahasında münekkit muhaddisler tarafından eleştirilere konu olan rivayetlerin kullanımıdır. Bu makalede, Hanbelî mezhebinin en meşhur fıkıh eserlerinden biri olan İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* adlı eserinin, ibadetler bölümünde Hanbelî mezhebinin delil olarak kullandığı ve en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen rivayetlerin tespiti ve değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Böylece Hanbelî fıkıh eserleri arasında temsil gücü yüksek bir eser üzerinden söz konusu rivayetlerin ne oranda hangi konularda ne amaçla kullanıldığı konusunda genel bir perspektif sunulması amaçlanmaktadır. Araştırmada öncelikle mezkûr eserin ibadetler bölümünde yer alan ve Hanbelîler tarafından kullanılan rivayetler incelenmiş ve isnadında en az bir münekkit tarafından hadis uydurduğu belirtilen râvilerin yer aldığı isnadlar mevzû olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca geçmiş ve günümüz münekkit ve araştırmacılarının söz konusu hadisler hakkında yaptıkları değerlendirmelerden de destekleyici veriler olarak istifade edilmiştir. Bu doğrultuda *el-Muğnî* adlı eserin ibadetler bölümünde en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen 23 rivayeti Hanbelîlerin delil olarak kullandıkları saptanmıştır. Ayrıca bu tür rivayetlerin zikredilme amaçları incelenmiş; 10'unun müstehap, 8'inin câiz, 2'sinin vâcip, 2'sinin mekruh, 1'inin sünnet hükmüne delil olarak kullanıldığı görülmüştür. Yalnızca 11'i ilgili hükmün tek delili konumunda iken 12'isi konu hakkında diğer rivayetlerle birlikte kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Fıkıh, İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Mevzû.

Abstract: One of the most important issues discussed in the context of the hadith-fiqh relationship is the use of narrations that are criticized by critical hadith scholars in the field of fiqh. This article aims to identify and evaluate the narrations that are used as evidence by the Hanbali school in the worship section of Ibn Qudama's work, al-Mughni, and are stated to be fabricated by at least one critic. Thus, it is intended to provide a general perspective on how much and for what purposes these narrations are used in a work that has high representative power among Hanbali fiqh works. In the research, firstly, the narrations used by Hanbalis in the worship section of the mentioned work were examined, and the chains of transmission that include narrators who are stated to have fabricated hadiths by at least one critic were evaluated as fabricated. In addition, evaluations made by past and present critics and researchers about these hadiths were also utilized as supporting data. Accordingly, it has been determined that 23 narrations stated to be fabricated by at least one critic are used as evidence by Hanbalis in the worship section of al-Mughni. Furthermore, the purposes of mentioning these types of narrations have been examined; it has been observed that 10 are used as evidence for mustahab (commendable) rulings, 8 for permissible (jaiz) rulings, 2 for obligatory (wajib) rulings, 2 for disliked (makruh) rulings, and 1 for sunnah (prophetic tradition) rulings. While only 11 are positioned as the sole evidence for the relevant ruling, 12 are used in conjunction with other narrations on the subject.

Keywords: Hadith, Fiqh, Ibn Qudamah, al-Mughni, Fabricated.

Giriş

Fıkhî hükümlere delil olma noktasında hadisler, İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Kur'ân'dan sonra en önemli ikinci kaynak olan sünnet, yani Hz. Peygamber'in (s.a.v) söz, fiil ve takrirleri, fıkhî hükümlerin oluşturulmasında büyük bir rol oynamaktadır. Hicrî ikinci asırda, İslam ilim dünyasında hadislerin tedvin ve tasnif edilmesi, fıkıh eserlerinin zenginleşmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu süreç, Hanbelî fukahâsının da diğer fıkıh mezhepleri gibi, sahih olduğuna inandıkları hadisleri delil olarak kullanmalarına ve hükümler çıkarmalarına imkân tanımıştır. Hanbelî mezhebi zayıf hadislerle belli şartlar altında amel etmektedir.[1] Bu durum Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) zayıf hadis ile amel edilir sözü ve bunun neticesi olarak Hanbeliler'in hüküm çıkarmada zayıf hadisi kıyastan daha öncelikli değerlendirmelerine yansımaktadır.[2] Ancak ilgili konuda zayıf hadisten başka delil olmama şartını öne sürmektedirler.[3] Mevzû hadisin kullanımının ise câiz olmadığı vurgulanmaktadır.[4]

Bu makalede, temas edilen teorik açıklamaların uygulamadaki yansımalarını ve uyumunu görmek amacıyla Hanbelîlerin önde gelen fakih ve usulcülerinden İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eserinin ibadetler bölümünde Hanbelî fıkhında en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen rivayetlerin kullanıp kullanılmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

İbadetler bölümünün seçilmesinin sebebi, bu alanda diğer fıkhî konulara kıyasla hadis rivayetlerine daha yoğun bir şekilde müracaat edilmiş olmasıdır.[5] Ayrıca İbn Kudâme'nin hangi konularda ve hangi hükümlerde bu rivayetleri kullandığı, çalışmanın önemli bir yönünü oluşturmaktadır. İbn Kudâme'nin söz konusu rivayetleri konu hakkında başka delillerle birlikte mi yoksa tek delil olarak mı kullandığını ortaya koymak da bu çalışmanın amaçlarından biridir.

Bir rivayetin mevzû olup olmadığının belirlenmesinde ise hadis münekkitlerinin ricâl tenkit değerlendirmelerinden istifade edilerek isnad analizi yapılacaktır. Bu bağlamda bir râviyle ilgili en az bir münekkit tarafından hadis uydurduğu belirtilen rivayetler inceleme konusu yapılacaktır. Böylece râvisi çok ağır eleştirilere maruz kalmasına rağmen hakkında hadis uydurduğuna dair bir eleştiri bulunmayan rivayetler araştırma kapsamından çıkarılmıştır. Başka münekkitlerin de söz konusu rivayetleri nasıl değerlendirdiklerine yer

[1] Abdükâdir Bedrân İbn Bedrân, *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401), 97.

[2] Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *İʿlâmü'l-müvaḳiʿîn ʿan rabbi'l-ʿâlemîn*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Saʿd (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1393), 1/81; Ramazan Özmen, "Ahmed b. Hanbel ve Zayıf Hadis'le Amel Meselesi", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 5/6 (2017), 8.

[3] Muhammed b. Ahmed b Ahmed b Abdülazîz Ali el-Futuhi İbnü'n-Neccâr, *Muḫtaṣaru't-Taḥrîr Şerḥu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî (b.y.: Mektebetu'l-ʿAbîkân, 1418/1997), 2/573.

[4] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn İbnü's-Salâh, *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, nşr. Aişe Abdurrahman (Kahire: Dârü'l-Meʿârif, 1411/1990), 279.

[5] Fıkıh kitaplarının ibâdet bölümünde kullanılan rivayet sayısının diğer bölümlerden fazla olmasının nedeni taabbüdü konularda nakillere duyulan ihtiyaçla ilgili olmaldır. Nitekim Cessâs'ın *Şerḥu Muḫtaṣari't-Taḥâvî* adlı eserinin nâşiri de kitapta takriben üç bin rivayet bulunduğunu ve bunların yarısının ibadet bölümünde geçtiğini belirtirmesi de bunu desteklemektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Şerḥu Muḫtaṣari't-Taḥâvî fi'l-fıḳhi'l-Ḥanefî*, nşr. İsmetullah İnayetullah Muhammed - Said Bektaş (Beyrut - Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1431), 1/12, dp. 4.

verilerek rivâyetin hangi tür zayıf hadis içerisinde değerlendirildiği yansıtılacaktır.[6] Ayrıca Ebû Hâtim (ö. 327/938), İbn Adî (ö. 365/976), İbn Hibbân (ö. 354/965), İbn Cevzî (ö. 597/1201), Nâsıruddin Elbânî (ö. 1914-1999) ve Şu'ayb el-Arnaût (ö. 1928/2016) gibi hadis tenkidi yapan âlimlerin değerlendirmelerinden de istifade edilerek ricâl tenkidinden hareketle varılan sonuçların teyidi yapılacaktır.

1. Tahâret Bölümünde En Az Bir Münekkit Trafından Uydurma Olduğu Belirtilen Rivayetler

İbn Kudâme, tahâret bölümünde 393 farklı meseleyi kapsamlı şekilde ele almaktadır. Bu bölümde en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen yedi rivayete yer verdiği belirlenmiştir. Söz konusu nakillerin yer aldığı alt başlıklar şunlardır:

1.1. Temiz Bir Madde ile Isıtılan Su ile Abdest Almanın Geçerli Olduğuyla İlgili Rivayet

عَنْ الأَسْلَعِ بن شَرِيكٍ رَجَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَجْنَبْتُ وَأَنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَمَعْت حَطَبًا فَأَحْمَيْت الْمَاءَ فَاغْتَسَلْت. فَأَخْبَرْت النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيَّ[7]

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) seferlerde hizmet eden Esla' b. Şerîk'ten nakledildiğine göre şöyle demiştir: "Peygamber'le (s.a.v.) beraber seferdeyken cünüp oldum. Bunun üzerine odun toplayarak suyu ısıttım ve bununla gusül aldım. Ardından Peygamber'e (s.a.v.) durumu anlattım; o (s.a.v.) da bana itiraz etmedi."[8]

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait takrîri bir sünneti konu alan söz konusu rivayetin isnâdında yer alan Alâ b. Fazl (ö. 220/835) ve Heysem b. Ruzeyk (ö. 117/735) sebebiyle hadis zayıf kabul edilmiştir.[9] Zira Abbâs b. Abdilazîm el-Anberî (ö. 240/855), Alâ b. Fazl'ın hadis uydurduğu tespitinde bulunurken;[10] İbn Hibbân onun meşhur râvilerden münker rivayetler naklettiğini, dolayısıyla tek kaldığı nakillerinde ihticâc etmek istemediğini belirtir.[11] İbnü'l-Kattân (ö. 628/1231) meçhul olduğunu belirttiği Alâ b. Fazl'ı, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) tarafından "ضعيف" (zayıf) terimiyle değerlendirilmiştir.[12] Alâ b. Fazl ferd kalan rivayetleri meşhur muhaddislere nispet ederek aktarması sebebiyle rivayetleriyle ihticâc edilmemektedir.[13] Netice itibariyle söz konusu râvinin özellikle teferrüd ettiği rivayetlerle ihticâc edilmesinin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Zehebî (ö.748/1348) de yalnızca

---

[6] Mevzû hadisin çok zayıf hadis türü olarak kabul edildiğine dair değerlendirmeler için bk. Halil İbrahim Turhan - Kadir Zeki, "Çok Zayıf Hadis: Bir Mefhumun Geçmişten Günümüze Gelişim Seyri", *Kocatepe İslami İlimler* 1 (2024), 190-212.

[7] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388), 1/14.

[8] Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/299; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*; nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1414), 1/5.

[9] Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr fi taḫrîci'l-eḥâdîsi ve'l-âs̱âri'l-vâḳıʿa fi'ş-şerḥi'l-kebîr*, nşr. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdülhay, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425), 1/429; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr fi taḫrîci'l eḥâdîs̱i'r-rafiʿi-kebîr* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/26.

[10] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehẕîbü't-Tehẕîb* (Haydarâbâd: Matbaʿatü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Meʿârifin-Nizâmiyye, 1325), 8/190.

[11] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddis̱în ve'd-ḍuʿâfâ' ve'l-metrûkîn*, nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed (Beyrut: Dârü'l-Maʿrife, 1412), 2/183.

[12] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 8/189-190; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Taḳrîbü't-Tehẕîb*, nşr. Muhammed ʿAvvâme (Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1412), 435.

[13] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 7/65.

Alâ b. Fazl'ın aktarması sebebiyle mezkûr hadisin delil olarak kullanılmayacağını söylemektedir.[14]

Rivayetin isnâdında yer alan Heysem b. Ruzeyk ile ilgili olarak da Ukaylî (ö. 322/934), Ebû Hâtim ve İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) bu râvinin rivayet ettiği hadislerin alınmayacağını belirterek tenkit etmişlerdir.[15]

el-Muğnî'de ilgili konuda uydurma olduğu belirtilen rivayetin hâricinde başka delilin bulunmadığı ifade edilmelidir.[16]

İbn Kudâme temiz bir madde kullanılarak ısıtılan su ile gusül abdesti almanın câiz olduğu hükmüne ulaşırken söz konusu hadise eserinde yer vermiştir.

1.2. Ölü Hayvanın Yünü ve Kılının Temiz Olduğuna Dair Rivayet

رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ:لَا بَأْسَ بِمَسْكِ الْمَيْتَةِ إذَا دُبِغَ وَصُوفِهَا وَشَعْرِهَا إذَا غُسِلَ[17]

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Ölü hayvanın tabaklandığında derisini; yıkandığında ise kılını kullanmakta bir sakınca yoktur." [18]

İbn Kudâme'nin ölü hayvanın yünü ile kılının temiz olduğuna delil olarak getirdiği bu rivâyet, isnâdında yer alan Yûsuf b. Sefr (ö. 191/807) sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır.[19] Bu hadisin yalnızca Yûsuf b. Sefr tarafından nakledildiği bilinmektedir. Nesâî (ö. 303/915) onun sika olmadığını söylerken, Ebû Müshir Abdüla'lâ (ö. 218/833), Dûlâbî (ö. 310/923), Dârekutnî (ö. 385/995) ve Beyhakî (ö. 458/1066) hadis uydurduğunu ifade etmişlerdir. [20] Ayrıca Aynî'nin (ö. 855/1451) söz konusu râvinin sebebi açıklanmayan bir cerhle tenkit edildiğini gerekçe göstererek bu hadisle amel edilebileceği iddiası isabetli görünmemektedir.[21] Zira bu râvinin Yahyâ b. Mâin (ö. 233/848), Ebû İshak İbrâhîm el-Cûzcânî (ö. 259/873) gibi münekkitlerce hadis uydurduğunun söylenmesi cerhin müfesser olduğunu göstermektedir. Elbânî de yukarıda zikretmiş olduğumuz sebeplerle tenkitte bulunmaktadır.[22]

---

[14] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl fî naḳdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1383), 3/104; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-Zeylaî, *Naṣbu'r-râye li-eḥâdîs i'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme - Hasan ʾİbecî (Beyrut, Cidde: Müʾessesetü'r-Reyyân, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418), 1/130.

[15] Değerlendirmeler için bk. Ebû Caᶜfer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Ḍuᶜafâ'i'l-kebîr*, nşr. Abdülmüᶜtî Emîn Kalᶜacî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1404), 6/280; Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye (Haydarâbâd: Matbaᶜatü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371), 3/504; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/429.

[16] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/15.

[17] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/59.

[18] et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 23/258; Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekuṭnî*, nşr. Şuʿayb Arnaʾût (Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1425), 1/68; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/24.

[19] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/47; el-Beyhakî, *es-Sünen*, 1/24.

[20] Değerlendirmeleriçin bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aᶜlâm*, nşr. Beşşâr ᶜAvvâd Maᶜrûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424), 4/1257; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâʾiri'l-İslâmiyye, 1423), 8/556-557.

[21] Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *ʿUmdetu'l-ḳârî şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, bt), 12/56.

[22] Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe ve'l-mevḍû ʿa ve es eruha's-seyyiu fi'l-ümme* (Riyâd: Mektebetü'l-Meʿârif, 1402), 10/413.

Sonuç olarak adı geçen râvinin ağır eleştirilere uğraması nedeniyle bu nakil, terk edilmesi gereken rivayetler grubunda yer almaktadır. İbn Kudâme'nin, Dârekutnî'den naklen Yûsuf b. Sefr'in zayıf olduğunu nakletmesi konumuz açısından önem taşımaktadır. Şöyle ki müellif bizzat kendisi de bu hadisin sıhhat durumunun farkındadır.[23] Buna rağmen bu rivayeti kullanması kanaatimizce onun bazı hususlarda zayıf hatta çok zayıf bir rivayetle amel edilmesinde sakınca görmediğine işaret etmektedir. Ayrıca İbn Kudâme'nin böyle ağır eleştirilere maruz kalan bir râviyi zayıf gibi hadis uydurduğuna açık bir şekilde delâlet etmeyen bir terimle cerh etmekle yetinmesi de tenkit edilmesi gereken bir konudur. Çünkü zayıf ifadesi yukarıdaki münekkitler tarafından yapılan tenkitlere sarîh bir şekilde delâlet etmemekte; okuyucu detaylı bir araştırma yapmadan söz konusu râvinin hadis uydurduğuna bu ifadeyle ulaşamamaktadır.

1.3. Misvâk'ın Kullanım Şekli Hakkında Rivayet

قَوْله عَلَيْهِ السَّلَامُ: اسْتَاكُوا عَرْضًا وَادَّهِنُوا غِبًّا وَاكْتَحِلُوا وِتْرًا[24]

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Genişliğine (yanlamasına) misvâk yapın, seyrek olarak yağ sürün, tek sayıda sürme yapın."[25]

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) rivayetle alakalı "Bu hadisi araştırdım, onun aslını bulamadım, hiçbir hadis kitabında da zikredilmemiştir" ifadelerini kullanmıştır.[26] Nevevî (ö. 676/1277) ise hadisle ilgili "هذا الحديث ضعيف غير معروف" (Bu hadis zayıf ve bilinmemektedir) demiştir.[27] Zürkânî (ö. 1367/1948) bu nakille ilgili olarak "لا أصل له" (Aslı yoktur) değerlendirmesinde bulunmuştur.[28]

Bu mânaya yakın bir rivayetin Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eserinde " وإذا استكتم فاستاكوا عرضًا" ifadesiyle mürsel olarak geçtiğini görmekteyiz.[29] Ancak araştırmamız sonucunda rivayetin senedinde Muhammed b. Hâlid el-Kureşî (ö.?) adlı meçhul bir râvinin yer almasından dolayı söz konusu rivayetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.[30] İbnü'l-Kattân mezkûr râviyi "لا يعرف" (Bilinmiyor), İbn Hacer de "مجهول" (meçhul) ifadesiyle değerlendirmektedir.[31] Başka bir rivayette ise Ebû Nuaym (ö. 430/1038), Hz. Âişe'den (ö. 58/678) benzer bir metinle nakilde bulunmaktadır. Bu rivayet de Abdullah b. Hakîm (ö. 171/788) adlı metrûk bir râvi sebebiyle zayıf olarak değerlendirilmiştir.[32] İbn Hacer bu hadis hakkında "وفي إسناده عبد الله بن حكيم وهو متروك" (Bu hadisin isnadında Abdullah b. Hakîm adlı metrûk râvi vardır) şeklinde açıklamasıyla tenkitte bulunmuştur.[33]

---

[23] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/60.

[24] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/71.

[25] İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/722; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *el-Maḳâṣıdü'l-ḥasene fî beyâni kes_îrin mine'l-eḥâdîs_i'l-müştehire ᶜale'l-elsine* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 1/107.

[26] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 2/624.

[27] İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâᵓ ve müzîlü'l-ilbâs ᶜamme'ştehere mine'l-eḥâdîs_ ᶜalâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1395), 1/121.

[28] Muhammed b. Abdulbâkî ez-Zürkânî, *Muḫtaṣarü'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene*, nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1989), 65.

[29] Süleymân b. el- Eşᶜas b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, nşr. Şuayb el-Arnavût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 1/74.

[30] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 3/534.

[31] İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 1/161.

[32] İbn Hacer, *Telḫîṣi'l-ḥabîr*, 1/58.

[33] İbn Hacer, *Telḫîṣi'l-ḥabîr*, 1/58.

Bahsetmiş olduğumuz hadisin geri kalan cümlesi başka hadislerde geçtiği için sahihdir. Ancak "اسْتَاكُوا عَرْضًا" kısmıyla gelen metin bütün şâhidleriyle beraber zayıftır.[34] Nitekim Beyhakî'nin, Saîd b. Müseyyeb'in naklettiği hadisten rivayet ettiği lafzın senedinde Sebît b. Kesîr ve Yemân b. Adî adlı zayıf râviler bulunmaktadır.[35] Sebit b. Kesîr hakkında İbn Hibbân "منكر الحديث لا يجوز الاحتجاج بخبره" (Hadisleri münkerdir, haberi ile ihticâc caiz değildir), Yemân b. Adî ile ilgili Beyhakî "ضعيف" (zayıf) olarak değerlendirmiştir.[36] İbn Kudâme eserinde "اسْتَاكُوا عَرْضًا" şekli ile gelen rivayeti delil almaktadır. Yukarıda da bahsedildiği üzere İbn's-Salâh ve Zürkânî'nin değerlendirmelerine göre rivayet mevzû olarak adlandırılmaktadır.

1.4. Abdestten Sonra Havlu ile Kurulanma Hakkında Rivayet

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ:كَانَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يَتَنَشَّفُ بِهَا بَعْدَ الْوُضُوءِ[37]

Hz. Âişe (r.a) şöyle dedi: "Resûlullah'ın (s.a.v.) abdestten sonra kurulandığı bir mendili vardı."[38]

İbn Kudâme bu hadisi kullanırken Ahmed b. Hanbelî'in rivayete münker dediğine vurgulamaktadır.[39] Hadisin zayıf olmasının sebebi senedinde Ebû Mu'az (ö. 170/787) isimli metrûk bir râvinin geçmesidir.[40] Ebû Muaz'ın asıl adı Süleyman b. Erkam'dır. Nitekim Yahyâ b. Maîn râvi hakkında "ليس بشيء ليس يسوى فلسا" (Hiçbir şey değildir, hiçbir değeri yoktur) derken;[41] Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) "منكر الحديث" (Hadisleri münkerdir) sözleriyle cerh etmişlerdir.[42] Tirmizî (ö. 279/892) ve Ebû Hâtim de "متروك الحديث" (Hadisleri metrûktur) ifadesini kullanarak tenkitte bulunmuştur.[43] Nesâî ile Zehebî "متروك" (Metrûk) terimini kullanmışlardır.[44] Ayrıca İbn Hibbân onun mevzû hadis rivayet ettiğini belirtmiştir.[45] Nevevî, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bu konuyla alakalı hiçbirşey sabit olmadığını söylemektedir.[46] Elbânî de *Sünenü't-Tirmizî* eserini tahrîc ederken bu hadisle ilgili "ضعيف الاسناد" (İsnadı zayıf) yorumunu yapmaktadır.[47]

---

[34] İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 1/727.

[35] İbn Hacer, *Telḫîṣi'l-ḥabîr*, 1/162.

[36] el-Beyhakî, *es-Sünen*, 6/48; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1/369.

[37] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/104.

[38] Ebû Îsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmiẕî*, nşr. Beşşar ᶜAvvad (Beyrut: Daru'l-Garbi'-İslamiyye, 1418), 1/98; ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/197; Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ᶜale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir ᶜAtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1410), 1/54.

[39] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/104.

[40] Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi ḍuᶜafâi'r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muᶜavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1418), 4/228.

[41] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 2/83.

[42] Ebû Abdillah Muhammed el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, nşr. Muhammed Abdulmuîd Han (Haydarâbâd: Dairetü Maârif'il-Osmaniyye, ts.),4/2; Ebû Abdillah Alâüddîn Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Ebû Abdurrahman ᶜÂdil b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422), 6/37.

[43] Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr Avvâd Maᶜrûf, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müᵊessesetü'r-Risâle, 1403), 11/351.

[44] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-Kâşif fi maᶜrifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübi's-sitte* (Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413), 2/520.

[45] Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellāh İsmâîl es-San'ânî, *et-Tenvîr şerḥu Câmi'i's-ṣaġîr*, nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Riyâd: Mektebetü Dâru'l-İslamiyye, 1432), 8/477.

[46] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-Nevevî, *Ṣaḥîḥu Müslim bi Şerḥi'n-Nevevî*, nşr. Ebû Süheyb Muhammed b. Sâmih (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392), 3/555.

[47] Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Żaîfü Süneni't-Tirmiẕî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1412), 1/5.

Hanbelî mezhebinde abdestten sonra havluyla (mendil) kurulanmasında genel olarak bir sakınca yoktur. Ancak delil getirmiş olduğu rivayet, söz konusu râviden ötürü İbn Hibbân tarafından uydurma olarak nitelendirilmektedir.

1.5. Abdestten Sonra Üzerimize Su Serpme Hakkında Rivayet

رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَاءَنِي جِبْرِيلُ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِذَا تَوَضَّأْتَ فَانْتَضِحْ[48]

Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Cibrîl bana geldi ve 'Ey Muhammed, abdest aldığında (vesveseyi önlemek için elbisenin ön tarafına) su serp!" dedi.[49]

İbn Kudâme'nin abdest aldıktan sonra elbise üzerine ve avret bölgesine su serpmenin müstehap olduğuyla alakalı söz konusu rivayeti delil olarak kullanmaktadır.

Tirmizî, es-*Sünen'in* de bu hadis hakkında garîp yorumunu yaparken, senedinde bulunan Hasan b. Ali el-Hâşimî (ö. 160/777) adlı râvi ile alakalı hadisleri'nin münker olduğunu ifade etmektedi[50] Aynı şekilde cerh ve ta'dîl ulemâlarından Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Ebû Hatîm, Nesâî, Dârekutnî'de bu râvi'nin zayıf ve rivayetlerinin münker olduğunu vurgulamışlardır.[51] İbn Hibbân eserinde mezkûr râviden bahsederken yukarıda zikrettiğimiz hadisle ilgili "حديث باطل" (Hadis bâtıldır) yorumunda bulunmuştur.[52]

İbn Kudâme konuyu aktarmada bu rivayeti tek delil olarak zikretmektedir. Buhârî ve yukarıda belirttiğimiz âlimler tarafından râvi hakkında ağır eleştirilerin olduğu görülmektedir. İbn Hibbân da râviden kaynaklı rivayeti mevzû olarak adlandırmaktadır.

1.6. Sargı Bezi Üzerine Meshetme Hakkında Rivayet

رَوَى عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ:انْكَسَرَتْ إِحْدَى زَنْدَيَّ فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَمْسَحَ عَلَى الْجَبَائِرِ[53]

Ali b. Ebî Tâlib'den (r.a.) rivayet edildiğine göre şöyle demiştir: "Bilek kemiklerimden birisi kırıldı. Hz. Peygamber'de (s.a.v.) bana cebîreler üzerine meshetmemi emretti."[54]

İncelediğimiz hadis, "هذا حديث باطل لا أصل له" (Hadis batıl, aslı yoktur) şeklinde değerlendirilmiştir.[55] Söz konusu naklin batıl olmasının nedenlerinden biri de rivayetin senedinde yer alan Amr b. Hâlid'i (ö. 120/738) muhaddislerden Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'in "كذاب" (Aşırı yalancı) olarak belirtmeleridir.[56] Ayrıca Buhârî[57] râviyi "مُنكر الحَدِيث" (Hadisleri münkerdir), Ebû Hatim[58] ise "متروك الحديث" (Hadisleri metrûktur) olarak

---

[48] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/115.

[49] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Şuᶜayb Arnâut v.dğr. (Beyrut: Daru'l-Risaleti'l-Alemiyye, 1430), 1/293.; et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 1/96.

[50] et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 1/96.

[51] Değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 3/20; el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 6/264; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 2/274; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 1/406.

[52] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 1/235; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs i (aḫbâri)'l-vâhiye* (Beyrut: Darul'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1/356.

[53] İbn Kudâme, *el-Muġnî*, 1/203.

[54] İbn Mâce, *İbn Mâce*, 1/418; ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/421; el-Beyhakî, *es-Sünen*, 1/228.

[55] Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 10/161; ez-Zeylaî, *Naṣbu'r-râye*, 1/186; İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 2/610; İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 1/393.

[56] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/217.

[57] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 3/267.

[58] Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, nşr. Saîd b. Abdillah el-Hümeyyid, Hâlid b. Abdirrahman el-Cersî (Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 1427), 1/46.

değerlendirmişlerdir. İbn Adî daha ağır bir ifade kullanarak "وضاع" (Uydurmacı), lafzını kullanarak tenkitte bulunmuştur.[59]

Rivayet Dârekutnî'nin kitabında iki tarikle geçmektedir.[60] Ancak söz konusu tariklerin zayıflık yönünden birbirinden daha kötü durumda olduğunu belirtilmektedir.[61] Bu düşünceyi muâsır tahrîc âlimlerinden Elbânî de ifade etmektedir.[62]

1.7. Tırnakların Muhalif Kesilmesine Dair Rivayet

مَنْ قَصَّ أَظْفَارَهُ مُخَالِفًا لَمْ يَرَ فِي عَيْنَيْهِ رَمَدًا[٦٣]

"Kim tırnaklarını muhâlif şekilde keserse[64], gözlerinde hastalık görmez"[65]

İbn Kudâme'nin konu hakkında naklettiği ikinci rivayet mevzûdur.[66] İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), "لا أصل له" (Aslı yoktur) derken[67] İbn Kayyîm (ö. 751/1350), "من أقبح الموضوعات" (En kötü uydurma rivayetlerden biridir) ifadesini kullanmıştır.[68] Irâkî (ö. 806/1404) de "لا أصل له البتة" (Kesinlikle aslı yoktur) diyerek bu hadisin uydurma olduğunu vurgulamıştır.[69] Kaynaklarda böyle bir rivayet bulamadığını belirten Sehâvî (ö. 902/1497) bunun fukahânın bir sözü olduğunu belirtmiştir.[70] Aynı şekilde Elbânî de hadisin münker olduğunu belirtmiştir.[71]

Sonuç olarak incelemiş olduğumuz mevzû rivayeti İbn Kudâme'nin tırnakları kesmenin müstehap olduğuna delil olarak kullandığını görmekteyiz.[72]

---

[59] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/217.

[60] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/226.

[61] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-ᶜAskalânî, *ed-Dirâye fî taḫrîci eḥâdîs i'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Maᶜrife, ts.), 1/83.

[62] Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Tamâmü'l-minne fi't-taʿlîḳ ʿalâ Fıḳhi's-sünne* (Mısır: Darü'r-Raye, 2008), 1/133.

[63] İbn Kudâme, *el-Muğnî*,1/65.

[64] Ebû Abdullah b. Betta muhâlif kesmeyi bir elin tırnak kesme düzeninin diğer eldeki tırnak kesim sıralamasından farklı olması şeklinde yorumlamıştır. Bu düzen sağ elin serçe parmağından başlayarak, orta parmak, başparmak, işaret parmağı ve son olarak yüzük parmağı ile devam eder. Daha sonra sol elin başparmağı, orta parmak, serçe parmak, yüzük parmağı ve son olarak işaret parmağı ile devam eder. İbn Kudâme, *el-Muğnî*,1/65.

[65] es-Sehâvî, *el-Maḳâṣıdü'l-ḥasene fî beyâni kes îrin mine'l-eḥâdîs i'l-müştehire ᶜale'l-elsine*, 1/760; el-Aclûnî, *Keşfü'l-ḫafâ*, 2/501.

[66] Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye İbn Kayyim, *Menârü'l-Münîf fi's-ṣaḥîḥi ve'd-daîf*, nşr. ᶜAbdülfettâh ebû Gudde (Haleb: Mektebetu'l Matbuᶜati'l-İslamiyye, 1403), 107.

[67] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Fetḥü'l-bârî şerḥu Saḥiḥi'l-Buḫârî*, nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1379/1960), 10/345.

[68] İbn Kayyim, *Menârü'l-Münîf*, 140.

[69] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1391), 475.

[70] es-Sehâvî, *el-Maḳâṣıdü'l-ḥasene fî beyâni kes îrin mine'l-eḥâdîs i'l-müştehire ᶜale'l-elsine*, 1/664.

[71] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 7/232.

[72] Müellifin tırnakları kesmenin müstehap olduğuna delalet eden sahih rivayetler varken ağır eleştirilere konu olan bu hadisleri nakletmesi isabetli görünmemektedir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), 7/160; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), 1/221.

2. Namaz Bölümünde En Az Bir Münekkit Tarafından Uydurma Olduğu Belirtilen Rivayetler

İbn Kudâme, namaz bölümünde 753 farklı meseleyi kapsamlı şekilde ele almaktadır. Bu bölümde en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen altı rivayete eserinde yer verdiği belirlenmiştir. Söz konusu rivayetlerin yer aldığı alt başlıklar şunlardır:

2.1. Namazın İlk Vaktinin Fazileti Hakkında Rivayet

وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْوَقْتُ الْأَوَّلُ مِنْ الصَّلَاةِ رِضْوَانُ اللَّهِ وَالْوَقْتُ الْأَخِيرُ عَفْوُ اللَّهِ تَعَالَى[٧٣]

İbn Ömer'den (r.a.) rivayetle Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Namazın ilk vaktinde kılınması Allah'ın razı olmasını gerektirir. Son vaktinde kılmak ise affedilmeye sebeptir."[74]

Cerh-ta'dîl ulemâlarının, rivayetin senedinde yer alan Yakûb b. Velîd (ö. 181/798) adlı râvi hakkındaki yorumlarına bakacak olursak şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Ahmed b. Hanbel[75] "كان من الكذابين" (Yalancılardan biridir), Ebû Hâtim[76] ise "كان يكذب منكر الحديث" (Hadisleri münkerdir ve yalan söylerdi) lafızlarıyla ağır eleştirilerde bulunmuşlardır. Nesâî'de "ليس بثقة متروك الحديث ولا يكتب حديثه" (Güvenilir değil, hadisleri metrûktur ve yazılmaz) yorumunda bulunmuştur.[77] İbn Hibbân ise "يضع الحديث على الثقات" (Sikalar adına hadis uydururdu) ibaresini kullanırken, Amr b. Ali de "ضعيف الحديث جدا" (Hadisi çok zayıftır) ifadesini kullanmaktadır.[78] Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) bu râvinin münker rivayetlerde bulunduğunu söylemektedir.[79]

Netice itibariyle zikrettiğimiz hadis İbn Adî[80] "هذا باطل" (Bu nakil batıldır) diyerek mevzû; Mübârekpûrî[81] (1865-1935) "ضعيف جداً" (Çok zayıftır) ifadesiyle metrûk olduğuna hükmetmişlerdir. Hadis hakkında da Elbânî ve Şu'ayb el-Arnaût gibi çağdaş muhaddisler mevzû, bâtıl ifadesini kullanarak İbn Adî'nin görüşünü teyit etmişlerdir.[82]

2.2. Ezanın Yanlış Okunması Hakkında Rivayet

رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُؤَذِّنُ لَكُمْ مَنْ يُدْغِمُ الْهَاءَ قُلْنَا:وَكَيْفَ يَقُولُ؟ قَالَ: يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ[٨٣]

[73] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/282.

[74] et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 1/213; ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/468; el-Beyhakî, *es-Sünen*, 1/435.

[75] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 4/447.

[76] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 9/216.

[77] İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/469; ; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 4/447.

[78] Değerlendirmeler için bk. el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 32/372; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 4/447.

[79] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 4/447.

[80] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Cemᶜu'l-cevâmiᶜ*, nşr. Hasan Îsâ Abdüzzâhir (Kahire: Dârü's-Saâde, 1426), 4/219.

[81] Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuḥfetü'l-aḥveẕî bi-şerḥi Câmiᶜi't-Tirmiẕî* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1410), 1/383.

[82] Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Şerḥu's-sünne*, nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 2/190; Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *İrvâ'ü'l-galîl fî taḫrîci eḥâdîs i menâri's-sebîl* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1399), 1/284.

[83] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/312.

Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: (Eşhedü kelimesinde olan) "He harfine idgâm[84] eden kişi size ezan okumasın." Nasıl okunduğunu sorduk? Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ"[85]

İbn Kudâme söz konusu mevzû rivayeti ezanın idgâm edilerek okunmasının mekruh olduğu görüşüne delil olarak getirmiştir. Lahn (hata) olacağı gerekçesiyle bu okuma biçiminin mananın değişmesine yol açacağını vurgulamıştır.[86] Yazdığımız bu naklin senedinde, Ali b. Cemîl (ö. 241/856) isimli uydurmacı râvi bulunması sebebiyle rivayet, metin yönünden batıl ve mevzû olarak nitelendirilmiştir.[87]

Nitekim mezkûr râvi hakkında İbn Hibbân "كان يضع الحديث لا تحل الرواية عنه بحال" (Hadis uydurduğu için ondan rivayet almak caiz değildir) lafzıyla tenkitte bulunmuştur.[88] İbn Adî ise "حدّث بالبواطيل عن ثقات الناس" (Sika râvilerden batıl hadis rivayet ederdi), ve "وَيَسْرِقُ الحديث" (Hadis hırsızıdır) gibi sözlerle râviyi ağır şekilde eleştirmiştir.[89] Dârekutnî'de "كَانَ يضع على الثقات" (Sika kişiler adına hadis uydururdu) ifadesiyle râviyi hadis uydurduğu gerekçesiyle tenkit etmiştir.[90] İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) "يضع الحديث وضعا" (Hadis uydurur) şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.[91]

Hadisin metni hakkında da İbn Hibbân "هذا خبر باطل موضوع لا شكّ فيه" (Hiç şüphesiz bu mevzû ve bâtıl bir hadistir), İbn Cevzî "هذا حديث منكر" (Bu hadis münkerdir) yorumlarıyla rivayetin mevzû olduğunu belirtmiştir.[92] Elbânî aynı şekilde "موضوع" (Mevzû) olarak belirtmiştir.[93]

Sonuç olarak İbn Kudâme her ne kadar delil aldığı bu hadisin zayıf olması hakkında hiçbir yorumda bulunmasa da araştırmamız sonucunda de batıl ve mevzû rivayetlerden birini daha görmekteyiz.

2.3. Namazda İki Secde Arasında Oturuş Şekline Dair Rivayet

عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا رَفَعْتَ رَأْسَكَ مِنْ السُّجُودِ فَلَا تُقْعِ كَمَا يُقْعِي الْكَلْبُ[94]

[84] Burda idgâmdan kasıt, "he" harfinin "şîn" harfine idgâm edilerek şeddeli okunmasıdır.

[85] Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *el-ʿİlelü'l-vâride fi'l-eḥâdîs i'n-nebeviyye*, nşr. Mahfuzürrahman es-Selefî (Riyad: Dârü Taybe, 1405), 8/174; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevżûât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1388), 2/87; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-eḥâdîs i'l-mevżûa* (Beyrut: Mektebetu'l-İlamiyye, 1407), 1/16.

[86] İbn Kudâme, *el-Muġnî*, 1/312.

[87] Ali el-Humeyrî el-Fâsî İbnü'l-Kattân, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî Kitâbi'l-Aḥkâm*, nşr. Hüseyin Âyet Saîd (Riyad: Dârü Taybe, 1417), 2/266.

[88] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 2/116.

[89] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/368.

[90] ed-Dârekutnî, *el-ʿİlel*, 8/174.

[91] Ebü'l-Fazl Muhammed İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbu Maʿrifeti't-teẕkire fi'l-eḥâdisi'l-mevḍaûaʿ*, nşr. ʿİmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1406), 254.

[92] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 2/116; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkī İbn Irâk, *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-aḫbâri'ş-şenîʿati'l-mevżûʿa*, nşr. Abdülvehhab Abdüllatif, Abdullah Muhammed Sıddık (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399), 2/77.

[93] Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Silsiletü'ḍ-ḍaʿîfe* (Riyad: Mektebetu'l-Meʿârif, ts.), 5798.

[94] İbn Kudâme, *el-Muġnî*, 1/377.

Rivayet edildiğine göre Enes b. Mâlik (r.a.) şöyle demiştir: Resûlullah (s.a.v.) bana şöyle buyurdu: "Sen başını secdeden kaldırdığın zaman köpeğin ik'a (oturuşu) ettiği gibi ik'a etme."[95]

İki secde arasında oturuş şeklinin nasıl olması gerektiğiyle alakalı bu rivayet, Enes b. Mâlik'ten (r.a) tenkite uğramış bir senedle gelmektedir.[96] Senedde bulunan A'la Ebû Muhammed (ö. 170/787) isimli metrûk râvi, Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) mevzû ve münker rivayetler aktarmaktadır.[97] Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) râvi hakkında "كان يضع الحديث" (Hadis uyduruyordu) ifadesini kullanmaktadır.[98] Buhârî "مُنْكَرُ الحديث" (Hadisleri münkerdir), diyerek cerh etmiştir.[99] Ebû Dâvûd "مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ" (Hadisleri metrûktur) şeklinde bir açıklamada bulunmuştur.[100] Ebû Hâtim[101] ve Dârekutnî[102] "متروك" (Metrûk) lafzını kullanarak tenkit etmişlerdir. Söz konusu râvi hakkında birçok münekkit zayıf, yalancı, uydurmacı diye tenkitte bulunarak hadisini terketmişlerdir.[103] Şevkânî en ağır eleştiride bulunarak "أحد الدجّالين" (Deccâllerden biridir) sözünü kullanmaktadır.[104] Rivayeti Şuayb el-Arnaût[105] ve Elbânî[106] mevzû hadislerden saymışlardır.

İbn Kudâme konuyla ilgili başka delillere de yer vermektedir. Söz konusu râvi hakkında ağır eleştirilerin bulunması ve en az bir münekkit tarafından da hadis uydurduğuna dair ifadelerin olması sebebiyle mevzû olarak değerlendirilmektedir.

2.4. Akşam Namazının Farzından Sonra Kılınacak Nâfile Namaz Hakkında Rivayet

رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ صَلَّى بَعْدَ الْمَغْرِبِ سِتَّ رَكَعَاتٍ لَمْ يَتَكَلَّمْ بَيْنَهُنَّ بِسُوءٍ عُدِلْنَ لَهُ بِعِبَادَةِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً[107]

Ebû Hüreyre'nin (r.a.) rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim akşam namazından sonra altı rekât nâfile namaz kılar ve aralarında da kötü söz söylemezse on iki yıllık ibadet sevâbına denk sevâp kazanmış olur."[108]

İbn Kudâme akşam namazından sonra kılınacak nafile ibadetle ilgili olarak getirmiş olduğu delillerden biri de yukarıda zikredilen mevzû rivayettir. Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) garîb tarikiyle gelen bu rivayeti Tirmizî, Zeyd b. Hubâb'ın (ö. 204/820) tefferrütte bulunarak

[95] İbn Mâce, *İbn Mâce*, 2/63; et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 1/584; et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 1/249.

[96] İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 3/521.

[97] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/378.

[98] Ebû Abdillah Ahmed ez-Zehebî, *Divânü'ḍ-ḍuᶜafâᵓ ve'l-metrûkîn* (Mekke: Mektebetu Nahdati'l-Hadîse, 1387), 279.

[99] el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 6/3183.

[100] ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 4/461.

[101] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 6/1923.

[102] Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *Kitâbü'ḍ-Ḍuᶜafâᵓ ve'l-metrûkîn* (el-Medînetü'l-Münevvere: Mecelletü'l-Câmiᵓati'l-İslâmiyye, 1402), 367.

[103] el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Ḍuᶜafâᵓ*, 1404, 3/343; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 2/180; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 5/460.

[104] Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmûʿa*, 62.

[105] Ebû Abdillah Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedu Aḥmed b. Ḥanbel*, nşr. Şuʿayb Arnaʿût v.dğr. (Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1416), 21/113.

[106] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ḍaʿîfe*, 6/123.

[107] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/95.

[108] İbn Mâce, *İbn Mâce*, 2/243; et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 1/456; Ahmed b. Alî Ebû Yaʿlâ, *Müsnedü Ebî Yaʿlâ*, nşr. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dârü'l-Meʾmûn li't-Turâs, 1410), 10/413; Ebû Bekr Muhammed İbn Huzeyme, *Ṣaḥîḥu İbn Ḫuzeyme*, nşr. Muhammed Mustafa el-Aʿzamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390), 2/357.

Ömer b. Ebî Has'am'dan (ö. 140/758) naklettiğini belirtmiştir.[109] Buhârî, Ömer b. Ebî Has'am'ı "مُنْكَرُ الْحَدِيثِ، ضعيف جِدًّا" (Hadisleri münkerdir, kendisi çokça zayıf) lafızlarıyla cerh etmektedir.[110] Ahmed b. Hanbel "عُمَرُ لا يُسَاوِي حَدِيثُهُ شَيْئًا" (Ömer'in hadisinin bir değeri yok) diye tenkit etmiştir.[111] Ebû Zür'a (ö. 264/878) "واهي الحديث" (Hadisi çürük) ifadesini kullanmaktadır.[112] İbn Hibbân[113] "لا يَحِلُّ ذِكْرُهُ إلا عَلَى سَبِيلِ الْقَدْحِ يَضَعُ الْحَدِيثَ عَلَى الثِّقَاتِ" (Onun adının ancak cerh etmek amacıyla zikredilmesi helaldir. Zira o sikalar adına hadis uydurur.) ifadelerini kullanarak adı geçen râvinin hadis uydurduğunu vurgulamaktadır.[114] İbn Adî râvi hakkında " منكر الحديث، وبعض حديثه لا يتابع عَلَيْهِ" (Hadisleri münkerdir, bazı hadislerinin mütâbii bulunmamakadır) diye cerh edici ifadeler kullanmaktadır.[115]

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), mezkûr hadisi "منكر لا يلتفت إليه" (Münker olup kendisine değer verilmez) diyerek eleştirmektedir.[116] İbn Hacer rivayeti zayıf olduğunu belirtmektedir.[117] Zehebî de bu rivayet için münker demiştir.[118] Elbânî hadisin senedini incelerken "ضعيف جِدًّا" (Çok zayıftır) değerlendirmesini yapmıştır.[119] İbn Kudâme'nin ilgili konuda başka deliller serdettiği de belirtilmelidir.

2.5. Bid'at Ehli Bir Kişinin Arkasında Namaz Kılınmayacağına Dair Rivayet

رَوَى جَابِرٌ بن عبد الله قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مِنْبَرِهِ يَقُولُ:لَا تَؤُمَّنَّ امْرَأَةٌ رَجُلًا وَلَا فَاجِرٌ مُؤْمِنًا إِلَّا أَنْ يَقْهَرَهُ بِسُلْطَانٍ أَوْ يَخَافَ سَوْطَهُ أَوْ سَيْفَهُ.[١٢٠]

Câbir b. Abdullah (r.a.) şöyle demiştir: Resûlullah'ın (s.a.v.) minberdeyken şöyle dediğini işittim: "Hiçbir kadın hiç bir erkeğe namaz kıldıramaz, hiç bir fâcir, hiç bir mü'mine namaz kıldıramaz, eğer ki fâcir zor kullanır, mü'min de onun sopasından ve kılıcından korkarsa (Mü'min onun arkasında namaz kılabilir)"[121]

İbn Kudâme, bid'at ehli bir kişinin imamlığında kılınan namazın ardından, kılan kişinin namazı iade etmekle yükümlü olacağına dair delil getirmiş olduğu bu rivayet, Ebû Hâtim[122] ve İbn Mülakkın[123] gibi muhaddisler tarafından münker, sened ve metin yönünden de muzdarib ve zayıf olarak değerlendirilmiştir.[124] Zira senedde bulunan Abdullah b.

---

[109] et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 1/559.

[110] el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 21/408.

[111] İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/456.

[112] ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 4/164.

[113] İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1/456.

[114] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 3/236.

[115] el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 21/409.

[116] Ebû Bekir İbnü'l-Aʿrâbî, *Âriżatü'l-aḥvezî fî şerḥi't-Tirmiẕî*, nşr. Cemal Maraşlı (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 1/432.

[117] İbn Hacer, *Takrîb*, 1/722.

[118] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*,3/194.

[119] Elbânî, *Żaîfü Süneni't-Tirmiẕî*, 1/48.

[120] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/138.

[121] İbn Mâce, *İbn Mâce*, 2/182; et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 25/227; Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, nşr. Ebû Muʿâz Târık b. ʿAvdillah - Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416), 2/64.

[122] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, 1/212.

[123] İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 4/433.

[124] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî İbn Receb, *Fetḥü'l-bârî şerḥi Saḥîḥ-i Buḫarî*, nşr. Mecdî b. Abdülhalik Şafii ve ötekiler (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417), 4/182; Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Kifâyetu'l-ḥâce fî şerḥi süneni İbn Mâce* (b.y.: y.y., ts.), 1/334.

Muhammed el-Advîye (ö.?) adlı râvi kendisi zayıf ve metrûk olmasının yanında Ali b. Zeyd'den (ö. 131/749) hadis uydururdu.[125]

Abdullah b. Muhammed için Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) "يضع الحديث" (Hadis uydurur) ifadesini kullanmıştır.[126] Buhârî[127] " منكر الحديث لا يتابع على حديثه " (Hadisleri münkerdir, hadisinin mütâbii bulunmamaktadır), Ebû Hatîm[128] "هو منكر الحديث، شيخ مجهول" (O hadisi münkerdir, meçhul bir râvidir) şeklinde değerlendirmede bulunmuşlardır. İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919-20) ve Ukaylî ise zayıflar arasında değerlendirmiştir.[129] İbn Hibbân'da "لا يحل الاحتجاج بخبره" (Haberiyle ihticâc edilmesi helal değildir) yorumunda bulunmuştur.[130] Dârekutnî ise " منكر الحديث" (Hadisleri münkerdir) ifadesiyle tenkitte bulunmuştur.[131]

Ali b. Zeyd (ö. 131/749) hakkında Yahyâ b. Maîn " ليس بحجة ليس بذاك القوي " (Hadisi delil olarak kullanılmaz, o hadis rivayetinde güçlü değildir) ifadesini kullanmıştır.[132] Ayrıca Ahmed b. Hanbel[133] "ليس شيء، ضعيف الحديث" (Hadis rivayetinde hiçbir değeri yoktur, hadisi zayıftır), Ebû Zür'a[134] "ليس بالقوي" (Hadis rivayetinde güçlü değil), İbn Huzeyme[135] ise (ö. 311/924) "لا أحتج به لسوء حفظه" (Hıfzı kötü olduğu için rivayetleriyle ihticâc etmiyorum) gibi lafızlarla zayıflığına dikkat çekmişlerdir. Zehebî "وليس بالثبت" (Sağlam değildir) yorumunda bulunmuştur.[136]

Hadis hakkında İbn Asâkir (ö. 571/1176) "هذا حديث غريب جدا وإسناده فيه ضعف" (Bu hadis cidden garib ve senedinde za'f vardır) derken, İbn Abdülber (ö. 463/1071) "أسانيده واهية" (İsnadı metrûktur) yorumunda bulunmuştur.[137] Son olarak Elbânî yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerden bahsederek hadise aşırı zayıf hükmünü vermiştir.[138] Netice itibariyle söz konusu rivayet, naklinde görev râvi hakkında Vekî b. Cerrâh hadis uydurduğunu belirttiği için çalışmanın kapsamına dâhil olmuştur.

2.6. Cuma Namazının En Az Kırk Kişi ile Kılınmasına Dair Rivayet

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: مَضَتْ السُّنَّةُ أَنَّ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ فَمَا فَوْقَهَا جُمُعَةً[١٣٩]

Rivayet edildiğine göre Câbir b. Abdullah şöyle demiştir: "Sünnete göre Cuma namazı kırk ve kırktan fazla kişiyle kılınır."[140]

---

[125] İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 2/70; Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Abdülhâdî, *Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs_i't-Taʿlîḳ* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2/469.

[126] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 2/485.

[127] el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 5/598.

[128] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, 1/1878.

[129] Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 8/188.

[130] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 2/485.

[131] Ebü'l-Hasen Alî ed-Dârekutnî, *Mevsûᶜatü aḳvâli Ebî'l-Ḥasen ed-Dârekuṭnî fî ricâli'l-ḥadîs_ ve ᶜilelihi*, nşr. Muhammed Mehdî, Eşref Mansûr Abdurrahmân, İsâm Abdülhâdî Mahmûd, Ahmed Abdürrezzâk, Eymen İbrahim, Mahmud Muhammed Halîl (Beyrut: ᶜÂlemü'l-Kütüb, 1427), 2/378; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 2/428.

[132] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/335.

[133] ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 3/707.

[134] ez-Zehebî, *Dîvânü'ḍ-ḍuᶜafâᵓ*, 283.

[135] ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 3/707.

[136] ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 3/445.

[137] İbnü'l-Mülakkın, *el-Bedrü'l-münîr*, 4/433.

[138] el-Elbânî, *İrvâᵓü'l-galîl*, 3/51.

[139] İbn Kudâme, *el-Muġnî*, 2/244.

[140] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 2/306; el-Beyhakî, *es-Sünen*, 3/252.

Cuma namazının kılınmasıyla ilgili Hanbelî mezhebinin meşhur görüşüne göre en az kırk kişi bulunması gerekir. Konu hakkında getirilen hadislerden biri de yukarıda zikrettiğimiz rivayettir.[141]

Mezkûr rivayetin araştırmamıza dâhil olmasının nedeni senette yer alan Abdülaziz b. Abdurrahman (ö.?) hakkında cerh ve tâ'dîl âlimlerinden Ahmed b. Hanbel'in "اضْرِبْ عَلَى حَدِيثِهِ فَإِنَّهَا كَذِبٌ أَوْ مَوْضُوعَةٌ" (Hadisinin üstünü çiz! Çünkü yalan ve mevzûdur) ifadesini kullanmasıdır.[142] Nesâî ise ilgili râviyi "لَيْسَ بِثِقَةٍ" (Güvenilir değil), [143] Dârekutnî[144] "مُنْكَرُ الْحَدِيثِ" (Hadisleri münkerdir), İbn[145] Hibbân ise "لَا يَجُوزُ أَنْ يُحْتَجَّ بِهِ" (Rivayetiyle ihticâc edilmesi câiz değildir) tabirleriyle cerh etmişlerdir. Netice itibariyle söz konusu râvi, münekkitler tarafından rivayetleri terk edilmesi gereken kişiler kategorisinde yer almaktadır. Her iki durumda da rivayetinin dinde bir değeri bulunamamaktadır.

Ayrıca hadisle alakalı Beyhâkî "هَذَا الْحَدِيثُ لَا يُحْتَجُّ بِمِثْلِهِ" (Böyle bir hadisle ihticâc edilmez) demektedir.[146] İbn Cevzî ise "لا تعويل عليه" (Böyle bir hadise itimat edilmez) şeklinde açıklama yapmıştır.[147] Elbânî'de "ضعيف جِدًّ" (Çok zayıftır) değerlendirmesinde bulunmuştur.[148]

3. Cenaze Bölümünde En Az Bir Münekkit Tarafından Uydurma Olduğu Belirtilen Rivayetler

İbn Kudâme, bu bölümde 175 farklı meseleyi detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu bölümde en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen sekiz rivayete yer verdiği belirlenmiştir. Söz konusu rivayetlerin kullanıldığı alt başlıklar şunlardır:

3.1. Cenazeyi Yıkayan Kişinin Özelliğine Dair Rivayet

عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ:لِيُغَسِّلْ مَوْتَاكُمْ الْمَأْمُونُونَ[149]

Nebî'den (s.a.v.) rivayetle şöyle buyurdu: "Ölülerinizi güvendiğiniz kimseler yıkasın."[150]

Ölü yıkayanın emin ve sâlih bir kişi olması gerektiğini belirten bu rivayet, kaynaklarda mevzû olarak değerlendirilmektedir.[151] Rivayetin sened zincirinde geçen Mübeşşir b. 'U'beyd (ö. 170/787) adlı râvi ağır eleştirilere maruz kalırken, Bakîyye b. Velîd (ö. 197/813) isimli râvi müdellis olarak değerlendirilmiştir.[152] Çünkü Mübbeşşir b. 'U'beyd hakkında

[141] İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 3/996.
[142] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/504.
[143] en-Nesâî, *eḍ-Ḍuᶜafâ*,415.
[144] ed-Dârekutnî, *Mevsûᶜatü aḳvâl*, 2/416.
[145] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 5/212.
[146] Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Maᶜrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr*, nşr. Abdülmuᶜtî Emîn Kalᶜacî (Karaçi, Dımaşk, Beyrut, Haleb, Kahire: Câmiᶜâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Dârü Kuteybe, Dârü'l-Vaᶜy, 1412), 2/468.
[147] Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs̱i'l-ḫilâf* (Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/500.
[148] el-Elbânî, *İrvâᵓü'l-ġalîl*, 3/69.
[149] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/339.
[150] İbn Mâce, *İbn Mâce*, 2/447.
[151] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l Mülakkın, *Tuḥfetü'l-muḥtâc ilâ edilleti'l-Minhâc*, nşr. Abdullah Saâf el-Lihyânî (Mekke: Dâru Hirâ, 1406); 2/15; Elbânî, *Żaîfü Süneni İbn Mâce*, 3/461.
[152] Ebü'l-Fazl Muhammed İbnü'l-Kayserânî, *Ẕaḫîretü'l-ḥuffâẓ*, nşr. Abdurrahman el-Feryevâî (Riyad: Darü's-Selef, 1416), 4/2043.

Yahyâ b. Maîn[153] "ضعيف" (Zayıf) değerlendirmesinde bulunurken, Ahmed b. Hanbel[154] ise " ليس بشيء يضع الحديث" (Hadis rivayetinde hiç bir değeri yoktur, hadis uydurur) gibi ağır bir ifade kullanarak tenkit etmektedir. Hâkim en-Nîsâbûrî'de hakkında "حديثه ليس بالقائم"[155] (Hadisi düzgün/sahih değildir) demektedir.

Buna ilaveten râvi hakkında Buhârî[156] ve Ebû Hâtim[157] "منكر الحديث جدا" (Gerçekten hadisleri münkerdir), İbn Hibbân[158]ise "لا يحل كتب حديثه" (Hadisini yazmak helal değil) gibi ağır cerh lafızları kulanarak eleştirmektedirler. Dârekûtni ise "متروك الحديث ، يضع الأحاديث ويكذب" (Hadisleri metrûktur, hadis uydurur ve yalan söylerdi) şeklinde daha ağır eleştiride bulunmaktadır.[159] Ayrıca bu hadisin Elbânî'nin eserlerinde de mevzû olarak değerlendirildiğini görmekteyiz.[160]

3.2. Ölüye Telkin Verilmesi Hakkında Rivayet

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ، فَسَوَّيْتُمْ عَلَيْهِ التُّرَابَ فَلْيَقِفْ أَحَدُكُمْ عِنْدَ رَأْسِ قَبْرِهِ، ثُمَّ لِيَقُلْ: يَا فُلَانُ بْنَ فُلَانَةَ فَإِنَّهُ يَسْمَعُ، وَلَا يُجِيبُ، ثُمَّ لِيَقُلْ: يَا فُلَانُ بْنَ فُلَانَةَ الثَّانِيَةَ، فَيَسْتَوِي قَاعِدًا، ثُمَّ لِيَقُلْ: يَا فُلَانُ بْنَ فُلَانَةَ، فَإِنَّهُ يَقُولُ: أَرْشِدْنَا يَرْحَمُكَ اللَّهُ، وَلَكِنْ لَا تَسْمَعُونَ. فَيَقُولُ: اذْكُرْ مَا خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا، شَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّكَ رَضِيتَ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا، وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا. فَإِنَّ مُنْكَرًا وَنَكِيرًا يَتَأَخَّرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَيَقُولُ: انْطَلِقْ، فَمَا يُقْعِدُنَا عِنْدَ هَذَا وَقَدْ لُقِّنَ حُجَّتَهُ، وَيَكُونُ اللَّهُ تَعَالَى حُجَّتَهُ دُونَهُمَا فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ اسْمَ أُمِّهِ؟ قَالَ: فَلْيَنْسُبْهُ إِلَى حَوَّاءَ[161]

Ebû Ümâme'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: Sizlerden biri vefât edip kabir toprağını düzenlediğinizde biriniz kabrinin başucunda dursun ve şöyle desin: "Ey filan kadının oğlu filan!". O bunu duyar, fakat cevap veremez. Yine "Ey filan kadının oğlu filan!" desin. Bu sefer kabrinde kalkıp oturur. Sonra bir daha "Ey filan kadının oğlu filan!" desin. Zîrâ O: "Allah sana rahmet etsin, bana doğruyu göster" der. Fakat siz duymazsınız. Daha sonra (telkin'i yapan kimse) şöyle desin: "Dünyâdan ayrıldığında hangi hâl üzerinde olduğunu hatırla. Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) O'nun kulu ve Resûlü olduğuna şehâdet ettin. Sen (Dünyâda iken) rabb olarak Allah'a, din olarak İslâm'a, Peygamber olarak Hz. Muhammed'e (s.a.v.) râzı olmuş, Kur'ân'ı önder bilmiş idin." Münker-Nekir melekleri birbirlerinin ellerini tutarak gelirler ve "Haydi, gidelim, hücceti telkin edilen kimsenin yanında duramayız" derler. Peygamberimiz'den (s.a.v.) bunları işiten bir Sahâbî: "Yâ Resûlallah! Annesinin adını bilmezse? diye sorunca buyurdu ki: " O zaman Havva'ya nispet etsin!"[162]

İbn Kudâme eserinde cenaze defnedildikten sonra telkin yapılması konusunda Ahmed b. Hanbel dâhil hiçbir mezhep imamından bir görüş bilmediğini söylemektedir. Ancak

[153] İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/163; İbn Hacer, *Takrîb*, 1/919.

[154] Ebü'l-Meatî Nuri vd., *Mevsûᶜatü aḳvâli'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fî ricâli'l-ḥadîs̱* (Beyrut: ᶜÂlemü'l-Kütüb, 1418), 3/220.

[155] Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 11/62.

[156] el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 11/8.

[157] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 8/343.

[158] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 4/20.

[159] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 4/237.

[160]Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs̱ i'ḍaîfe*, 9/366; Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn Elbânî, *Zaifü'l-Câmii's-sagir ve ziyadetuh : el-fethü'l-kebir* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1428), 4951.

[161] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378.

[162] et-Taberânî, *el-Muᶜcemü'l-kebîr*, 8/249.

Hanbelî mezhebi içerisinde Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) ve Ebü'l Hattâb (ö. 510/1116) gibi âlimler bu uygulamayı müstehâp görmektedirler. Delilleri ise yukarıda kaydettiğimiz rivayettir.[163]

İbn Kudâme'nin eserinde aktardığı metinle hadis *Kütüb-i sitte* kitaplarında yer almamakla beraber Deylemî, İbn Şahin (ö. 385/995) ve İbn Asâkir gibi âlimlerin kitaplarında bulunmaktadır.[164]

Kaydedilen rivayet Sehâvî,[165] Nevevî[166] ve Irâkî[167] gibi âlimlerin ağır tenkitlerine konu olmaktadır. Bunun nedeni ise isnâdında Muhammed b. İbrahim b. el-A'lâ el-Hımsî (ö. 250/864) adlı münker ve yalancı bir râvinin bulunmasıdır.[168] İbn Hibbân "يضع الحديث" (Hadis uydurur), Hâkim "روى أحاديث موضوعة" (Mevzû hadisler nakleder) ifadeleriyle söz konusu râvinin hadis uydurduğundan bahsetmektedirler.[169] İbn Adî râvi hakkında "كَانَ يسرق الأحاديث" (Hadis çalıyordu) ve "عامة أحاديثه غير محفوظة" (Hadislerinin çoğu sahih değildir) ifadelerini kullanmaktadır.[170] Dârekutnî'de râviyi "كذابٌ" (Yalancı) kelimesi ile tenkit etmektedir.[171] İbn Hacer ise "ضعيف جدًا منكر الحديث" (Çok zayıftır, hadisleri münkerdir) ibarelerini kullanmaktadır.[172] Muâsırlardan Elbânî hadisi münker olarak tavsif etmiştir.[173] Netice itibariyle bahsedilen rivayet, Muhammed el-Hımsî'nin hadis uydurduğuna dair münekkitlerin eleştirileri sebebiyle araştırmamıza dâhil olmuştur.

3.3. Kabrin Sıvanması Hakkında Rivayet

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ،قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزَالُ الْمَيِّتُ يَسْمَعُ الْأَذَانَ مَا لَمْ يُطَيَّنْ قَبْرُهُ.أَوْ قَالَ:مَا لَمْ يُطْوَ قَبْرُهُ[174]

Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayete göre: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Mezar toprakla sıvanmadıkça ölü ezanı duyar. Ya da kabri kapanmadıkça" dedi.[175]

Mezarın yapısının yerden biraz yüksek olmasına ve kenarlarının sıvanmasıyla ilgili delil olarak kullanılan bu rivayet, muhaddislerce mevzû hükmündedir.[176] İbn Cevzî, Muhammed b. Kâsım et-Tâyekânî (ö. 310/923) adlı hadis uydurmasıyla meşhur olan râviden kaynaklı rivayeti batıl ve mevzû olarak nitelemiştir.[177] Söz konusu râvi hakkında İbn Hibbân "روى عن أهل خراسان أشياء لا يحل ذكرها في الكتب"(Horasan ehlinden kitaplarda zikri câiz olmayan şeyler rivayet etmiştir) değerlendirmesini yapmaktadır.[178] Dârekutnî onu zayıf gördüğünü

[163] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/377.
[164] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378.
[165] es-Sehâvî, *el-Maḳâṣıdü'l-ḥasene fî beyâni kes îrin mine'l-eḥâdîs i'l-müştehire ᶜale'l-elsine*, 1/265.
[166] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmûᶜ şerḥu'l-Müheẕẕeb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389), 5/304.
[167] Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-Irâkī, *Taḫrîcu eḥâdîs i'l-İḥyâ'el-Muğnî an ḥamli'l-esfâr* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1426), 1/1875.
[168] ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 4/76; İbn Hacer, *Taḳrîb*, 1/820.
[169] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 3/492.
[170] İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/547; ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 5/1210.
[171] ed-Dârekutnî, *Mevsûᶜatü aḳvâl*, 2/543.
[172] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Meṭâlibü'l-ᶜâliye bi zevâᵓidi'l-mesânidi's -s emâniye*, nşr. Kâsım b. Salih el-Kâsım (Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1420/2000), 15/477.
[173] Elbânî, *Silsiletü'ḍ-ḍaîfe*, 2/64.
[174] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/378.
[175] Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye Deylemî, *Firdevsü'l-aḫbâr bi-meᵓ ûri'l-ḫiṭâb*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1406), 3/344.
[176] İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 2/306.
[177] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevżû ât*; 3/238.
[178] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 4/11.

belirtmektedir.[179] Hakîm[180] "كان يضع الحديث" (Hadis uyduruyordu) lafzını kullanırken, İbn Hacer[181] "وضاع" (Hadis uydurur) sözleriyle râviye ağır tenkit ifadeleri kullanmışlardır. Netice olarak İbn Hacer hadisin isnadına batıl hükmünü vermiştir.[182]

Ayrıca senette bulunan Kesîr b. Şanzîr (ö. 131/749) için İbn Mehdî (ö. 198/813-14) " والله ما تحل الرواية عنه" (Vallahi bundan rivayet etmek helal değildir) ve Yahyâ b. Maîn "ليس بشئ" (Hadis rivayetinde hiçbir değeri yoktur) sözleriyle tenkît etmişlerdir.[183] Muâsırlardan da Elbânî rivayete mevzû hükmünü vermektedir.[184]

3.4. Hamile Bayanın Düşük Yaptığı Çocuğun İsmi Hakkında Rivayet

يُرْوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ :سَمُّوا أَسْقَاطَكُمْ فَإِنَّهُمْ أَسْلَافُكُمْ[١٨٥]

Rivayet olunduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Düşüklerinizi isimlendiriniz, çünkü onlar sizin soyunuzdandır."[186]

Düşük yapan bayanın çocuğu erkek mi kadın mı olduğu bilinmiyorsa her ikisine de uygun bir isim verileceğine dair delil olarak getirilen bu rivayeti İbn Kudâme eserinde " فَإِنَّهُمْ أَسْلَافُكُمْ" ibaresiyle nakletmektedir. Tahric eserlerinde ise "فإنهم من أفراطكم" ibaresiyle geçmektedir.[187] İbn Kudâme tarafından mâna ile aktarılan bu rivayetin son değerlendirmelerini dikkate alırsak mevzû olduğu anlaşılmaktadır.[188] Sebebi ise sened zincirinde bulunan Bahterî b. Ubeyd (ö. 180/894) adlı mecrûh bir râvinin, babası kanalıyla Ebû Hüreyre adına mevzû hadisler aktarmasıdır.[189] Ezdî (ö. 334/945-46), onun hakkında "كذاب ساقط" (Yalancı ve rivayetleri terk edilmiştir) sözlerini kullanmıştır.[190] İbn Hibbân bu râviyi eleştirirken "Zayıftır, teferrüd ettiğinde rivayetlerini delil olarak kullanmak helal değildir, metruktür. Adâlet sahibi değildir. Babası kanalıyla Ebû Hüreyre'den içinde münker rivayetler bulunan bir nüsha nakletmiştir."[191] Bunun yanında Dârekutnî kendisini zayıf, babasını meçhul bir râvi olarak nitelemektedir.[192]

İbn Hacer'in söz konusu râviyi "ضعيف متروك" (zayıf ve metrûktur) olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.[193] Elbânî'de hadis için zayıf demektedir.[194]

---

[179] ed-Dârekutnî, *Mevsûᶜatü aḳvâl*, 2/616.
[180] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 4/11.
[181] İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 2/306.
[182] İbn Hacer, *Telḫîṣi'l-ḥabîr*, 2/306.
[183] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevżû ât*; 3/238.
[184] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 14/55.
[185] İbn Kudâme, *el-Muġnî*, 2/389.
[186] el-Müttakî, *Kenzü'l-ᶜummâl*, 16/423.
[187] İbn Hacer, *Telḫîṣü'l-ḥabîr*, 4/364; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî, *Kenzü'l-ᶜummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-efᶜâl*, nşr. Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Sekkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 16/420.
[188] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 5/18.
[189] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1/299.
[190] Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 2/355.
[191] Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 2/355.
[192] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/102.
[193] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 9/266.
[194] Elbânî, *Zaifü'l-Câmii's-sagir*, 1/482; Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 5/18.

3.5. Mahremi Bulunmayan Ölü Kadına Teyemmüm Yaptırılmasına Dair Rivayet

عَنْ مَكْحُول عَنْ وَاثِلَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :إِذَا مَاتَتْ الْمَرْأَةُ مَعَ الرِّجَالِ لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُمْ مَحْرَمٌ تُيَمَّمُ كَمَا يُيَمَّمُ الرِّجَالُ[١٩٥].

Mekhûl'ün Vâsile'den rivayet ettiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Bir kadın mahremi olmayan erkekler arasında vefat ederse, ölen kadın ile erkekler arasında mahrem biri bulunmazsa, erkeklere teyemmüm edildiği gibi kadına teyemmüm ettirilir."[196]

Yukarıda zikrettiğimiz hadis çeşitli tariklerle nakledilmekle beraber Mekhûl b. Ebî Müslim'in (ö. 120/738) mürsellerindendir.[197] Bütün tariklerde bulunan râvilerin geneli cerhe uğradığı için mevzû hükmünü almıştır.[198] Zehebî, Mekhûl'ün mürselleri hakkında genel olarak "ومراسيل مكحول لا شيء" (Mekhûl'ün mürsellerinin bir kıymeti yok) ifadesini kullanmıştır.[199]

Birinci tarik: İbn Kudâme delil getirdiği bu rivayeti Temmâm er-Râzî'nin (ö. 414/1023) *Fevâ'idü'l-ḥadîs*_ adlı kitabını işaret ederek nakletmektedir.[200] Bu tarikin sened zincirinde yer alan Eyyûb b. Müdrîk (ö. 190/806) Yahyâ b. Maîn[201] tarafından "ليس بشئ كذاب" (Yalancı, hadis rivayetinde hiçbir değeri yoktur), Nesâî[202] "مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ" (Hadisleri metrûktur) diyerek cerh etmişlerdir. İbn Hibbân "روى أيوب بن مدرك عن مكحول نسخة موضوعة" (Eyyûb b. Müdrîk, Mekhûl'den uydurma bir nüsha aktarmıştır) sözleriyle tenkitte bulunmuştur.[203] Dârekutnî de "متروك" (Metrûk) değerlendirmesini yapmaktadır.[204]

İkinci tarik: Ebû Dâvûd[205] ve Beyhakî'nin[206] tahrîc ettiği tariktir. Senedinde yer alan Muhammed b. Ebî Sehel el-Karşî (ö.?) adlı başka bir zayıf râvi bulunmaktadır.[207] Ali b. Medînî[208] "مجهول" (Meçhul) Buhârî[209] "لا يُتابع على حديثه" (Hadislerinin mütâbii yoktur) Ebû Hâtim[210] "المصلوب أي معدن الكَذِب" (Yalanın kaynağı) yorumlarını yapmaktadır.

Üçüncü tarik: Taberânî'nin tahrîc ettiği bu tarikte Abdulhâlik b. Zeyid b. Vâkıt (ö.200/816) adlı zayıf bir râvi yer almaktadır.[211] Mezkûr râviye Buhârî "منكر الحديث" (Hadisleri münkerdir) demektedir.[212] Nesâî[213] ise "ليس بثقة" (Güvenilir değil) Dârekutnî[214] "متروك الحديث" (Hadisleri metrûktur) diyerek cerh etmişlerdir.

---

[195] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/392.
[196] el-Beyhakî, *es-Sünen*, 3/398.
[197] Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 1408, 1/298.
[198] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs_i'ḍaîfe*; 13/849.
[199] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Zehebî, *el-Müheẕẕeb fi'ḫtişâri's-Süneni'l-kebîr*, thk. Ebî Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Daru'l Vatan, 1422), 3/1330.
[200] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/392.
[201] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1/293.
[202] en-Nesâî, *eḍ-Ḍuᶜafâ*, 27.
[203] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 2/254.
[204] ed-Dârekutnî, *ed-Ḍuᶜafâ*, 110.
[205] Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, 1/298.
[206] el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/398.
[207] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 9/207.
[208] el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 27/519.
[209] el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 1/109.
[210] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 3/576.
[211] et-Taberânî, *el-Muᶜemü'l-kebîr*, 7/119.
[212] el-Buhârî, et-Târîḫü'l-kebîr, 6/125.
[213] en-Nesâî, *eḍ-Ḍuᶜafâ*, 421.
[214] ed-Dârekutnî, *ed-Ḍuᶜafâ*, 358.

Netice itibariyle üç tarikin de zayıflığını belirttiğimiz bu rivayet, Hanbelî mezhebinde delil olarak kullanılmaktadır. Bayan mahremi bulunmayan bir yerde vefat ettiği zaman orada bulunan yabancı erkeklerin kadına sadece teyemmüm vermesinde bir sakınca görmemektedir.

3.6. Cenaze Sahibine Hangi Lafızlarla Tesellide Bulunulması Gerektiğine Dair Rivayet

رَوَى جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: «لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَجَاءَتْ التَّعْزِيَةُ، سَمِعُوا قَائِلًا يَقُولُ: إنَّ فِي اللَّهِ عَزَاءً مِنْ كُلِّ مُصِيبَةٍ، وَخَلَفًا مِنْ كُلِّ هَالِكٍ، وَدَرَكًا مِنْ كُلِّ مَا فَاتَ، فَبِاَللَّهِ فَثِقُوا، وَإِيَّاهُ فَارْجُوا، فَإِنَّ الْمُصَابَ مَنْ حُرِمَ الثَّوَابَ[٢١٥]

Ca'fer b. Muhammed babası ve dedesinde rivayet ettiğine göre şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.v.) vefat ettikten sonra insanlar taziyeye geldiler. Gaibten bir ses işittiler şöyle diyordu: Allah'ın her musibetten ötürü bir sevabı vardır. Her helak olandan ötürü de yerine karşılığı vardır. Her kaybolanın yerinede bir nimet vardır. Allah'a güvenin ve ondan isteyin. Asıl musibete uğrayan kişi sevaplardan mahrum kalan kişidir."[216]

İbn Kudâme'nin bazı ulemâya nispet ederek delil getirdiği bu rivayet, metinde geçen belli lafızlarla taziyede bulunmanın müstehap olduğunu söylemektedir.[217]

Hadis, Beyhaki ve Taberânî (ö. 360/971) tarafından üç tarikle nakledilmektedir.[218] Her üç tarikte de zayıf râvi bulunmaktadır. İbn Kudâme'nin, Beyhaki'den getirdiği tarikte Kâsım b. Abdullah b. Ömer (ö. 160/777) adlı mecrûh bir râvi yer almaktadır.[219] Söz konusu râvi için Yahyâ b. Maîn[220] "ضعيف ليس بشيء" (Zayıftır, hadisinin hiçbir değeri yok) ifadesini kullanırken, Cûzcânî[221] "منكر الحديث جدا" (Hadisleri gerçekten münkerdir) ve Dârekutnî[222] ise "ضعيف كثير الخطأ" (Zayıf ve hatası çoktur) Nesâî[223] "متروكُ الحديث" (Hadisleri metrûktur) gibi söylemlerle tenkitte bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel'in de "كذاب، كان يضع الحديث، ترك الناس حديثه" (Yalancıdır, hadis uydururdu. İnsanlar hadisini terk etti) diyerek ağır eleştirilerde bulunmuştur.[224]

Taberânî'nin getirdiği iki tarîkte ise Abbâd b. Abdussamed ve Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh (ö. 200/816) isimli zayıf râviler yer almaktadır.[225] Buhârî[226] ve Ukaylî'nin[227] dediğine göre Abbâd b. Abdussamed, Enes b. Malik'ten münker hadis rivayet etmektedir.[228] İbn Adî "ضعيف منكر الحديث ، ومع ذلك غال في التشيع" (Zayıf, hadisler münkerdir. Ayrıca Şiîlikte aşırı gitmiştir) yorumunu yapmaktadır.[229] Ebû Hâtim'de "منكر الحديث لا أعرف له حديثا صحيحا" (Hadisleri

---

[215] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/405.

[216] et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 3/128; el-Beyhakî, *es-Sünen*; 4/60.

[217] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/405.

[218] et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 3/128; el-Beyhakî, *es-Sünen;* 4/60.

[219] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/405.

[220] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 3/413.

[221] el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 23/375.

[222] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/26.

[223] en-Nesâî, *eḍ-Ḍuʿafâ*, 521.

[224] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taʿdîl*, 7/643; Ebu Abdillah Alaüddin Moğoltay b. Kılıç, *el-İʿlâm bi sünnetihi ʿaleyhi's-selâm şerḥu Süneni İbni Mâce el-İmâm*, nşr. Kâmil ʿUveyâ (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 2/135; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 23/375.

[225] et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 3/128; et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*, 8/109.

[226] el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 6/1630.

[227] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 4/395.

[228] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 4/393.

[229] İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/551.

münkerdir, kendisine ait sahih bir hadis bilmiyorum) söylemleriyle düşüncesini ifade etmiştir.[230] İbn Hacer[231] "ضعيف بالإتفاق" (İttifakla zayıftır) Zehebî[232] "ضعيف جدًا" (Zayıftır) şeklinde değerlendirmede bulunmaktadırlar.

Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh adlı râvi için Buhârî[233] "ذاهب الحديث" (Hadisi terk edilmiştir), Ebû Zür'a[234] "واهي الحديث" (Hadisi çok zayıftır), İbn Adî[235] "عامة ما يرويه لا يتابع عليه" (Hadislerinin çoğunun mütâbii yoktur), Tirmizî, Ebû Hâtim ve Ebû Nuaym el-İsfehânî ise (ö. 430/1038) "منكر الحديث" (Hadisleri münkerdir) ifadeleriyle cerh etmişlerdir.[236] Elbânî de hadisi mevzû olarak değerlendirmiştir.[237]

3.7. Ölünün Arkasından Okunacak Kur'an Hakkında Rivayet

رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: مَنْ دَخَلَ الْمَقَابِرَ فَقَرَأَ سُورَةَ يس خُفِّفَ عَنْهُمْ يَوْمَئِذٍ، وَكَانَ لَهُ بِعَدَدِ مَنْ فِيهَا حَسَنَاتٌ[238]

Resûlullah'dan (s.a.v.) rivayet edildiğine göre buyurdular ki: "Kim kabristana giripde orada Yasin sûresini okursa, Allah onların yüklerini hafifletir ve o kabirde bulunanların sayısı kadar o kimselere hasenât yazar."[239]

Hanbelî mezhebinde, kabir başında Kur'an okumak hakkında iki görüş mevcuttur. Birinci görüş bunda sakınca görmemekte, ikinci görüş ise bunu bid'at olarak değerlendirmektedir.[240] Birinci görüşün delili işte bu uydurma hadistir.

Hadisin senedinde yer alan Ahmed b. Yezîd b. Dînâr (ö. 133/751), Ebû Ubeyde Mücc'a b. Zübeyir (ö. 160/777) ve Eyyûb b. Müdrîk adlı râviler tenkite uğramıştır.[241] Beyhakî, Ahmed b. Yezîd hakkında meçhul ifadesini kullanmıştır.[242] Ebû Ubeyde isimli râvi için Ukaylî ve Dârekutnî "ضعيف" (Zayıf) değerlendirmesini yapmıştır.[243] Eyyûb b. Müdrîk'in yalancı ve uydurma rivayetler aktardığına dair münekkitlere ait değerlendirmeler yukarıda nakledilmişti.[244]

Elbânî'nin nakil hakkında illetlerle dolu meçhul ve karanlık bir isnâda sahip olduğunu belirtmektedir. Şöyleki, yukarıda adı geçen râviler için meçhul, zayıflığına ittifâk edilmiş ve

[230] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 6/82.

[231] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-ᶜAskalânî, *Netâ'icü'l-efkâr fî taḫrîci eḥâdîs i'l-Ezkâr*, nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Dımaşk, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1429), 2/535.

[232] ez-Zehebî, *Siyer*, 381.

[233] el-Buhârî, *et-Târîḫü'l-kebîr*, 5/206.

[234] ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 5/101; Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-Aᶜlâm ḳâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ᶜArabi'l-mübtaᶜribîn ve'l-müsteşriḳîn* (Beyrut: Dârü'l-ᶜİlm li'l-Melâyin, 1423), 4/141.

[235] ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 5/101.

[236] Değerlendirmeler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 5/172; ez-Zehebî, *Târîḫ*, 1424, 4/1142; ez-Zehebî, *el-Kâşif*, 3/204; ez-Zehebî, *Siyer*, 9/320; İbn Hacer, *Tehẕîb*, 2/441.

[237] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 11/642.

[238] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/422.

[239] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurân*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut, Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1422), 2/161.

[240] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/422.

[241] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 1/325.

[242] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 1/698.

[243] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 1/76.

[244] Bk. bu çalışmanın "Mahremi Bulunmayan Ölü Kadına Teyemmüm Yaptırılmasına Dair Rivayet" adlı başlığı.

uydurma rivayetler nakletme gibi tenkit edici ifadelere maruz kalmışlardır. Bununla beraber hadis aslî kaynaklarda geçmemektedir.[245] Bu nedenle Elbânî hadisi mevzû kabul etmektedir.[246]

Müellifin konu hakkında zikrettiği diğer bir rivayet şudur:

رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ زَارَ قَبْرَ وَالِدَيْهِ أَوْ أَحَدِهِمَا، فَقَرَأَ عِنْدَهُ أَوْ عِنْدَهُمَا يس غُفِرَ لَهُ[٢٤٧]

Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edildiğine göre: "Bir kimse ebeveyninin (ana-babasının) veya onlardan birinin kabrini ziyaret edip Yasîn-i Şerif okursa (küçük günahları) bağışlanır."[248]

Hz. Âişe'ye nispet edilen, aslî kaynaklarda da yer almayan ve İbn Kudâme tarafından manâ şekliyle aktarılan bu rivayet, İbn Adî tarafından ilk kez eserinde isnâd zinciriyle aktarılmaktadır.[249]

Hadis, münekkitlerin gözünde isnâdı batıl ve aslı bulunmayan bir hükme sahiptir.[250] Senedinde yer alan Amr b. Ziyâd (ö. 240/855) hadis uydurduğu gerekçesiyle cerhe uğramıştır.[251] Nitekim İbn Mübârek râviyi "متروك الحديث" hadisi metrûk diye belirtmektedir.[252] Ebû Hâtim "كان كذابا أفاكا يضع الحديث" (Aşırı derece yalancı ve hadis uydurur) söz konusu râviyi ağır tenkit edici lafızlar kullanarak eleştirmiştir.[253] İbn Adî "يسرق الحديث ويحدث بالبواطيل" (Hadis çalıyor ve batıl rivayette bulunuyordu) gibi söylemlerle râvinin hadis uydurduğunu belirtmektedir.[254] Dârekutnî "يضع الحديث" (Hadis uyduruyordu) şeklinde ibaresini kullanmaktadır.[255] Bu değerlendirmeler ışığında rivayetle ilgili İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) batıl hükmünü vermektedir.[256] İbn Cevzî hadisi mevzû olarak değerlendirmiştir.[257] Elbânî de aynı şekilde rivayete mevzû hükmünü vermektedir.[258]

4. Hac Bölümünde En Az Bir Münekkit Tarafından Uydurma Olduğu Belirtilen Rivayetler

Bu bölümde İbn Kudâme, 568 meseleyi detaylı bir şekilde ele almaktadır. O, hac bölümünde en az bir münekkitin uydurma olduğunu belirttiği iki rivayete yer vermiştir. Söz konusu rivayetlerin kullanıldığı alt başlıklar şunlardır:

4.1. Gücü Yettiği Halde Hacca Gitmeyenin Durumu Hakkında Rivayet

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:مَنْ مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً تُبْلِغُهُ إِلَى بَيْتِ اللَّهِ، وَلَمْ يَحُجَّ، فَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا.[٢٥٩]

---

[245] Muhammed Nasuriddin el-Bânî, *el-Mevsu'atu'l Elbânî*, thk. Şadî b. Muhammed b. Salim Âl-i Numan (Yemen: Merkezu'n Nu'man li'l-Buhus, 1431), 2/431.

[246] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 3/397.

[247] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/422.

[248] es-Süyûtî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaġīr*, 1/12381; el-Müttakî, *Kenzü'l-ᶜummâl*, 16/479.

[249] İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/1801.

[250] Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a*, 1/271.

[251] es-Süyûtî, *el-Câmi'u'ṣ-ṣaġīr*, 8/698.

[252] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 1423, 6/208.

[253] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 6/233.

[254] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/259.

[255] ed-Dârekutnî, *ed-Ḍuᶜafâ*, 1/391.

[256] İbnü'l-Kayserânî, *Ẕaḫîretü'l-ḥuffâẓ*, 4/2289.

[257] İbnü'l-Cevzî, *eḍ-Ḍuᶜafâ*, 2/206.

[258] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 1/808.

[259] İbn Kudâme, *el-Muġnî*, 3/232.

Rasûlullah (s.a.v.) dediki; "Her kim kendisini Allah'ın evine ulaştıracak binek ve azığa mâlik (haccetmeye kudreti) olduğu halde haccetmezse, ister Yahudi isterse Hristiyan olarak ölmesinin ne önemi vardır."[260]

Hanbelî mezhebine göre haccetmeye gücü yeten kimsenin bu ibadeti hemen yerine getirmesi vâcip olur. İbn Kudâme'nin konuyla alakalı getirmiş olduğu delillerinden biri yukarıda zikrettiğimiz çok zayıf bir hadistir. Tirmizî'nin belirttiği gibi hadisin zayıf görülmesine Hilâl b. Abdullah (ö. ?) ve Hâris el-A'vâr (ö. 65/685) adlı metrûk râviler neden olmuştur.[261]

Hilâl b. Abdullah, münekkitlerce ağır eleştirilere maruz bırakılmıştır. Buhârî[262] "منكر الحديث" (Hadisleri münkerdir), Tirmizî[263] "مجهول" (Meçhûl) İbrâhîm el-Harbî[264] (ö. 285/899) "لا يعرف" (Marûf değildir) şeklinde değerlendirmeler yapmaktadırlar. Ukaylî[265] "لا يتابع على حديثه" (Hadisinin mütâbii yoktur) ve İbn Hacer[266] "متروك" gibi söylemlerle râviyi cerh etmişlerdir.

Hâris el-A'var hakkında eş-Şa'bî (ö. 104/722) "أشهد أنه أحد الكذابين" (Yalancılardan birisi olduğuna tanıklık ederim) ibaresi ile tenkit etmektedir.[267] Bu hadisi Hâris, Hz. Ali'den rivayet etmektedir. Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) "عامة ما يرويه عن علي باطل" (Hz. Ali'den naklettiği rivayetlerin çoğu bâtıldır) sözüyle râvinin batıl rivayetlerde bulunduğunu belirtmektedir.[268] Dârimî[269] (ö. 255/869) "ليس يتابع عليه" (Hadisini mütâbii yoktur), Nesâî[270] "ليس بالقوي" (Hadiste güçlü değildir) ifadeleriyle tenkitte bulunmuşlardır. İbn Hibbân[271] ise " كان الحارث غاليا في التشيع ، واهيا في الحديث" (Hâris şiîlikte aşırı giden biridir ve hadiste çok zayıftır) sözleriyle râvinin mezhep ağırlıklı rivayetlerde bulunabileceğini vurgulamaktadır.[272] İbn Adî "عامة ما يرويه غير محفوظ" (Rivayetlerinin çoğu sahih değildir) ibaresini kullanmaktadır.[273] Ayrıca İbn Hacer söz konusu râviyi râfizîlikle itham ederek zayıflığına dikkat çekmiştir.[274]

4.2. Kişinin Anne ve Babası Yerine Hac Yapması Hakkında Rivayet

مَنْ حَجَّ عَنْ أَبِيهِ أَوْ أُمِّهِ، فَقَدْ قَضَى عَنْهُ حَجَّتَهُ، وَكَانَ لَهُ فَضْلُ عَشْرِ حِجَجٍ.[275] **قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:**

Hz. Peygamber (s.a.v.) buyurdu; "Kim anne ve babası adına hac yaparsa, kendi haccını da yapmış olur ve üstüne on hac sevapı kazanmış olur." [276]

İbn Kudâme'nin delil getirmiş olduğu bu hadis, sadece Dârekutnî tarafından tahrîc edilmiştir.[277] Senette iki zayıf râvi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Osman b. Abdurrahman (ö.

[260] et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 2/165.
[261] et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 2/165.
[262] İbn Hacer, *Tehẕîb*, 4/290.
[263] et-Tirmizî, *Tirmiẕî*, 812.
[264] el-Mizzî, *Tehẕîbü'l-Kemâl*, 1403, 30/342.
[265] el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Ḍuᶜafâᵓ*, 1404, 4/348.
[266] İbn Hacer, *Taḳrîb*, 1/1027.
[267] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Saᶜd, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, nşr. 'Muhammed Abdulkadir ᶜAta (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ᶜİlmiyye, 1410, 6/209).
[268] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 1/437.
[269] ez-Zehebî, *Siyer*, 4/153.
[270] en-Nesâî, *eḍ-Ḍuᶜafâ*, 114.
[271] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 1/222.
[272] İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/449; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 3/298.
[273] İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/449.
[274] el-Ukaylî, *Kitâbü'd-Ḍuᶜafâᵓ*, 1404, 4/348; İbn Hacer, *Taḳrîb*, 1/211.
[275] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/235.
[276] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 3/300.
[277] ed-Dârekutnî, *Sünen*, 2/260.

230/845) adlı râvidir. Mezkûr râvi hakkında İbn Nümeyr[278] (ö. 234/849) "كذاب" (Yalancı), Nesâî[279] "متروكُ الحديثِ" (Hadisleri metrûktur) ifadeleri ile râviyi tenkit etmişlerdir. İbn Hibbân "كَانَ مِمَّن يروي عَن الثِّقَات الْأَشْيَاء الموضوعات لَا يجوز الِاحْتِجَاج بِهِ" (Sika kişilerden mevzû rivayyette bulunurdu, hadisileriyle ihticâc edilmesi câiz değildir) sözleriyle râvinin hadis uydurduğunu belirtmektedir.[280] İbn Adî ise kitabında "ويحدث عن قوم مجهولين بالمناكير" (Meçhûl kişilerden münker rivayetler nakleder) ifade ederek tenkit etmektedir.[281]

İkinci râvi ise Muhammed b. Amr el-Basrî (ö.?)'dir. Yahyâ el-Kattân tarafından ağır eleştiriye maruz kalmıştır.[282] Ancak bu isim üzerine ihtilaf vardır. Kaynaklarda Muhammed b. Ömer ismi de geçmektedir.[283] Ebû Hatîm râviyle ilgili "وكان واهي الحديث" (Hadisi çürüktür) lafzını kullanırken, mezkûr hadis hakkında ise "وهذا عندي حديث باطل" (Bu hadis kanaatimce batıldır) sözünü sarfetmiştir.[284] Bu bilgilere ek olarak muâsır münekkitlerden Elbânî'nin de hadis hakkında mevzû ve bâtıl hükmünü verdiğini görmekteyiz.[285]

Sonuç

İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* eseri, Hanbelî fıkıh literatüründe geniş çapta kabul görmüş ve fıkhî meselelerde başvurulan temel kaynaklardan biri haline gelmiştir. Çalışmamızda İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* adlı eserinin ibadetler bölümünde Hanbelî mezhebine nispet edilen ve en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen rivayetlerin değerlendirilmesi yapılmıştır. En az bir münekkit tarafından uydurma olduğu söylenen rivayetlerin diğer münekkitlerce de metrûk olarak değerlendirildiği görülmüştür. Bir diğer ifadeyle onları hafif zayıf veya hasen olarak değerlendirmedikleri müşahede edilmiştir. Mevzû ile metrûk rivayetler işlevsel olarak aynı değerde olup terk edilir.

Ricâl tenkit sistemini temel alarak yaptığımız isnad araştırmaları neticesinde İbn Kudâme'nin söz konusu eserinin ibadetler kısmında en az bir münekkitin uydurma olduğunu belirttiği 23 rivayet tespit edilmiştir. Bu rivayetlerin 7'si (%30,38) tahâret, 6'sı (%26,04) namaz, 8'i (%34,72) cenaze, 2'si (%8,04) hac ile ilgili olduğu belirlenmiştir. Cenaze bölümünde, diğer bölümlere kıyasla söz konusu nitelikte hadis kullanımının yoğunluk kazandığı gözlemlenmiştir. Nitekim tahâret bölümünde toplam 503 hadis içerisinden 7'sinin (%1,39), cenaze bölümünde ise 268 hadis içerisinden 8'inin (%2,98) araştırmamıza konu edilen nitelikte olduğu saptanmıştır. Bu veriler ışığında, cenaze bölümünün oransal olarak daha fazla mevzû hadis içerdiği sonucuna varılmıştır.

Tespit edilen rivayetlerin kavlî, fiilî ve takrîrî nitelikleri dikkate alınarak yapılan değerlendirmede, 20'sinin sözlü (%86,8), 2'sinin takrîrî (%8,68) ve 1'nin fiilî (%4,34) olarak Hz. Peygamber'e atfedildiği tespit edilmiştir. Bu sonuç ise rivayet uyduran râvilerin Hz. Peygamber üzerine söz nispet etmeyi tercih ettiklerini göstermektedir.

Bu çalışmanın odak noktalarından biri söz konusu hadislerin hangi hükümlere temel oluşturduğunun tespit edilmesidir. Bu bağlamda 10'unda müstehap, 8'inden caîz, 2'sinde vâcip, 2'sinden mekrûh 1'inden sünnet hükmü çıkarılmıştır. Bu sonuç ise İbn Kudâme'nin en

[278] es-San'ânî, *et-Tenvîr*, 10/199.
[279] en-Nesâî, *eḍ-Ḍuᶜafâ*, 439.
[280] İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûḥîn*, 2/98.
[281] İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/295.
[282] ez-Zehebî, *Mîzânü'l-iᶜtidâl*, 3/676.
[283] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*, 4/32.
[284] İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-ᶜİlel*, 3/231.
[285] Elbânî, *Silsiletü'l-eḥâdîs i'ḍaîfe*, 10/90.

az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen rivayetleri fıkhî konularda hüküm çıkarma amacıyla kullandığını göstermesi açısından ilgi çekicidir.

İbn Kudâme, bir konuda birçok delil verebilmektedir. Araştırmamıza konu olan 11 rivayetin zikredildiği konuda başka bir delil zikredilmemektedir. Geri kalan nakillerde ise konuyu ortaya koymada başka delillerden de istifade etmektedir. İbn Kudâme'nin amel ettiği 23 rivayetten 6'sı Hanbelî fakihlerinden Ebû Ya'lâ[286] ve Ebü'l-Hattâb[287] gibi âlimlerin eserlerinde geçmektedir.[288] Bu sonuç altı rivayetin İbn Kudâme'den öncesinde Hanbelî fıkıh literatüründe geçtiğini göstermesi açısından önemlidir.

İbn Kudâme eserinde hadisleri mu'allak olarak nakletmektedir. Bunu da bazen cezm bazen de temrîz sîgası kullanmaktadır. Araştırmaya konu olan rivayetlerin 17'sinde cezm, diğerlerinde temrîz sîgası kullanmaktadır. Bu netice ise İbn Kudâme'nin cezm ve temriz sigasının kullanıma dair yerleşik kanaate bağlı kalmadığını göstermektedir. Zira yerleşik kanaate göre cezm sîgası isnad sağlam olduğunda; temrîz sîgasının bir sözün nisbet edildiği şahsa aidiyeti kesinlikle bilinmediğinde kullanılmaktadır.[289]

Ek 1. *el-Muğnî* adlı eserin ibâdet bölümünde en az bir münekkit tarafından uydurma olduğu belirtilen rivayetlerle ilgili genel tablo

No	Rivayetin Konusu	Bölümü	Hükmü	Rivayet Hangi Görüşe Delil Olmakta	Rivayetin Uydurma Olduğuna Neden Olan Râvi	Konu Hakkında Başka Delil Olup Olmaması	Rivayetin Tâbi Olduğu Sünnet Türü	Rivayetin el-Muğnî de Nakledildiği Sîga
1	Temiz maddeyle ısıtılan su ile abdest alma	Tahâret	Mevzû	Câiz	Alâ b. Fazl ve Heysem b. Ruzeyk	Yok	Takrîri	Cezm
2	Ölü hayvanın yünü ve kılının temiz olduğu	Tahâret	Mevzû	Câiz	Yusuf b. Sefr	Yok	Kavlî	Temrîz
3	Tırnakların muhâlif kesilmesi	Tahâret	Mevzû	Müstehap	Râvisi Belirsiz	Var	Kavlî	Temrîz

[286] Söz konusu rivayetlerden ikisi için "Ölünün Arkasından Kur'ân Okunması Hakkındaki Rivayet" konulu başlığa bk. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Yaᶜlâ el-Ferrâɔ, *el-Mesâ'ilü'l-fıḳhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*, ed. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim (Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1405), 1/213. Diğer rivayetlerden "Hacca Gücü Yettiği Halde Gitmeyenler Hakkında Rivayet" konulu başlığa bk. Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef Ebû Yaᶜlâ el-Ferrâɔ, *et-Ta'lîḳu'l-kebîr fi'l-mesâ'ili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eimme*, nşr. Nureddin Talib (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1431), 1/121.

[287] Söz konusu rivayet için "Cenaze Defnedildikten Sonra Telkin Getirme HakkındaRivayet" konulu başlığa bk. Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *el-Hidâye*, nşr. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl (Kuveyt: Müessesetü Ğuras, 1425), 123.

[288] Mezkûr rivayetlerden "Bid'at Ehli Bir Kişinin Arkasında Namaz Kılınmayacağına Dair Rivayet" konulu başlığa bk. Şerif Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Musa el-Hâşimî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebili'r-reşâd*, nşr. Abdullah b. Abdullah el-Muhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419), 98. Söz konusu rivayetlerden "Cuma Namazının En Az Kırk Kişi ile Kılınmasına Dair Rivayet" konulu başlığa bk. Ebû Yaᶜlâ el-Ferrâɔ, *et-Ta'lîḳu'l-kebîr*, 3/131.

[289] İ.Lütfü Çakan, "Cezm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/513.

4	Misvâkın kullanım şekli	Tahâret	Mevzû	Müstehap	Muhammed b. Hâlid el-Kureşî	Var	Kavlî	Cezm
5	Abdestten sonra havlu ile kurulanma	Tahâret	Mevzû	Câiz	Ebû Muaz	Var	Fiîli	Cezm
6	Abdestten sonra üzerimize su serpme	Tahâret	Mevzû	Müstehap	Hasan b Ali el-Hâşimî	Yok	Kavlî	Cezm
7	Sargı bezi üzerine meshetme	Tahâret	Mevzû	Câiz	Amr b. Halîd	Yok	Kavlî	Cezm
8	Namazın ilk vaktinin fazileti	Namaz	Mevzû	Müstehap	Yakûb b. Velî ve Amr b. Ali	Var	Kavlî	Temrîz
9	Ezanın yanlış okunması	Namaz	Mevzû	Mekrûh	Ali b. Cemîl	Yok	Kavlî	Cezm
10	İki secde arasındaki oturuş şekli	Namaz	Mevzû	Mekrûh	A'la Ebû Muhammed	Var	Kavlî	Cezm
11	Akşam namazı sonrası nafile ibâdet	Namaz	Mevzû	Sünnet	Ömer b. Ebî Has'am	Var	Kavlî	Cezm
12	Fâsığın arkasında kılınan namaz	Namaz	Mevzû	Vâcip	Abdullah b. Muhammed ve Ali b. Zeyd b. Cedan	Yok	Kavlî	Cezm
13	Cuma namazının en az kaç kişiyle kılınacağı	Namaz	Mevzû	Müstehap	Abdülaziz b. Abdurrahman	Var	Takrîri	Cezm
14	Cenazeyi yıkayan kişinin özelliği	Cenaze	Mevzû	Müstehap	Mübeşşir b. U'beyd	Var	Kavlî	Cezm
15	Telkin	Cenaze	Mevzû	Müstehap	Muhammed b. İbrahim	Yok	Kavlî	Cezm
16	Kabrin şekli	Cenaze	Mevzû	Câiz	Muhammed b. Kâsım	Yok	Kavlî	Cezm
17	Düşük olan çocuğa isim	Cenaze	Mevzû	Müstehap	Buhturî b. Ubeyd	Yok	Kavlî	Temrîz
18	Mahremi olmayan ölü kadına teyemmüm yaptırılması	Cenaze	Mevzû	Câiz	Mekhûl b. Ebî Müslim	Yok	Kavlî	Cezm
19	Taziye ifadeleri	Cenaze	Mevzû	Müstehap	Kâsım b. Abdullah	Yok	Kavlî	Cezm
20	Ölünün arkasından Kur'ân okuma	Cenaze	Mevzû	Câiz	Ahmed b. Yezîd ve Eyyûb b. Müdrîk	Var	Kavlî	Temrîz
21	Kabirde Yasin sûresi okunması	Cenaze	Mevzû	Câiz	Amr b. Ziyâd	Var	Kavlî	Temrîz

22	Gücü yettiği halde hacca gitmeyenler	Hac	Mevzû	Vâcip	Hilâl b. Abdullah ve Hâris el-A'vâr	Var	Kavlî	Cezm
23	Anne ve baba yerine hacca gitme	Hac	Mevzû	Müstehap	Osman b. Abdurrahman ve Muhammed b. Amr	Var	Kavlî	Cezm

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-ḫafâ° ve müzîlü'l-ilbâs ᶜamme'ştehere mine'l-eḥâdîs_ ᶜalâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1395.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn. *el-Esrârü'l-merfûᶜa fi'l-aḫbâri'l-mevżûᶜa*. nşr. Muhammed es-Sabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1391.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd el-. *ʿUmdetu'l-ḳârî şerḥu Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, bt.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Şerḥu's-sünne*. nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *es-Sünenü'l-kübrâ*ʿ. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1414.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs_âr*. nşr. Abdülmuʿtî Emîn Kalʿacî. 15 Cilt. Karaçi, Dımaşk, Beyrut, Haleb, Kahire: Câmiʿâtü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Dârü Kuteybe, Dârü'l-Vaʿy, 1412.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed el-. *et-Târîḫü'l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdulmuîd Han. 8 Cilt. Haydarâbâd: Dairetü Maârif'il-Osmaniyye, ts.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-. *Şerḥu Muḫtaṣari't-Taḥâvî fi'l-fıḳhi'l-Ḥanefî*. nşr. İsmetullah İnayetullah Muhammed - Said Bektaş. 8 Cilt. Beyrut - Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1. Basım, 1431.

Çakan, İ.Lütfü. "Cezm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/513. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî ed-. *el-ᶜİlelü'l-vâride fi'l-eḥâdîs_i'n-nebeviyye*. nşr. Mahfuzürrahman es-Selefî. 15 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1405.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî ed-. *Kitâbü'ḍ-Ḍuᶜafâ° ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. el-Medînetü'l-Münevvere: Mecelletü'l-Câmi°ati'l-İslâmiyye, 1402.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî ed-. *Mevsûᶜatü aḳvâli Ebî'l-Ḥasen ed-Dâreḳuṭnî fî ricâli'l-ḥadîs_ ve ᶜilelihi*. nşr. Muhammed Mehdî, Eşref Mansûr Abdurrahmân, İsâm Abdülhâdî Mahmûd,

Ahmed Abdürrezzâk, Eymen İbrahim, Mahmud Muhammed Halîl. 2 Cilt. Beyrut: ᶜÂlemü'l-Kütüb, 1427.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî ed-. *Sünenü'd-Dâreḳuṭnî*. nşr. Şuʿayb Arnaʾût. 6 Cilt. Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1425.

Deylemî, Ebû Şücâʿ Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *Firdevsü'l-aḫbâr bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb*. ed. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1406.

Ebu Abdillah Alaüddin Moğoltay b. Kılıç, el-İᶜlâm bi sünnetihi ᶜaleyhi's-selâm şerḥu Süneni İbni Mâce el-İmâm, nşr. Kâmil ᶜUveyâ (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿas̱ es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Delhi: el-Maṭbaʿatu'l-Enṣâriyye, 1323.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eşᶜas b. İshâk es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. nşr. Şuayb el-Arnavût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.

Ebû Yaᶜlâ el-Ferrâɔ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Mesâʾilü'l-fıḳhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-vecheyn*. ed. Abdülkerîm b. Muhammed el-Lâhim. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meʾarif, 1405.

Ebû Yaᶜlâ el-Ferrâɔ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *et-Taʿlîḳu'l-kebîr fi'l-mesâʾili'l-ḫilâfiyye beyne'l-eʾimme*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1435.

Ebû Yaʿlâ, Ahmed b. Alî. *Müsnedü Ebî Yaʿlâ*. nşr. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Meʾmûn li't-Turâs, 1410.

Ebü'l-Meatî Nuri vd. *Mevsûᶜatü aḳvâli'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fî ricâli'l-ḥadîs̱*. 4 Cilt. Beyrut: ᶜÂlemü'l-Kütüb, 1418.

Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn. *Silsiletü'ḍ-ḍaʿîfe*. Riyad: Mektebetu'l-Meʿârif, ts.

Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ḍaʿîfe ve'l-mevḍûʿa ve es̱eruha's-seyyiu fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meʿârif, 1402.

Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn. *Tamâmü'l-minne fi't-taʿlîḳ ʿalâ Fıḳhi's-sünne*. Mısır: Darü'r-Raye, 2008.

Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn. *Zaifü'l-Câmii's-sagir ve ziyadetuh : el-fethü'l-kebir*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1428.

Elbânî, Ebû Abdirrahman Muhammed Nasırüddîn. *Żaʿîfü Süneni't-Tirmiẕî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1412.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn el-. *İrvâʾü'l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1399.

Hâşimî, Şerif Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Musa el-. *Kitâbü'l-irşâd ilâ sebili'r-reşâd*. nşr. Abdullah b. Abdullah el-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419.

Irâkī, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-. *Taḫrîcu eḥâdîs̱i'l-İḥyâʾel-Muğnî ʿan ḥamli'l-esfâr*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1426.

İbn Abdülhâdî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Tenḳīḥu't-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs i't-Taʿlîḳ*. 3 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî ḍuʿafâi'r-ricâl*. nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muᶜavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1418.

İbn Irâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkī. *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-aḫbâri'ş-şenîʿati'l-mevżûʿa*. nşr. Abdülvehhab Abdüllatif,Abdullah Muhammed Sıddık. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1399.

İbn Bedrân, Abdükâdir Bedrân. *el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1401.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-taᶜdîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye (Haydarâbâd: Matbaᶜatü Meclisi Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952-1373/1953'ün ofseti), 1371.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî. *Kitâbü'l-ᶜİlel*. nşr. Saîd b. Abdillah el-Hümeyyid, Hâlid b. Abdirrahman el-Cersî. 7 Cilt. Riyad: Metâbiu'l-Humeydî, 1427.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *el-Meṭâlibü'l-ᶜâliye bi zevâᵓidi'l-mesânidi's -s emâniye*. nşr. Kâsım b. Salih el-Kâsım. 11 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1420/2000.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Fetḥü'l-bârî şerḥu Saḥiḥi'l-Buḫârî*. nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Abdurrahman b. Bâz, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1379/1960.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâᵓiri'l-İslâmiyye, 1423.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Taḳrîbü't-Tehẕîb*. nşr. Muhammed ᶜAvvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1412.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Tehẕîbü't-Tehẕîb*. 12 Cilt. Haydarâbâd: Matbaʿatü'l-Meclis Dâ'iratü'l-Meʿârifin-Nizâmiyye, 1325.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Telḫîṣü'l-ḥabîr fi taḫrîci'l eḥâdîs i'r-rafiᶜi'l-kebîr*. 4 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İbn Hacer el-ᶜAskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *ed-Dirâye fî taḫrîci eḥâdîs i'l-Hidâye*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Maᶜrife, ts.

İbn Hacer el-ᶜAskalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Netâʾicü'l-efkâr fî taḫrîci eḥâdîs i'l-Eẕkâr*. nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 5 Cilt. Dımaşk, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1429.

İbn Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed. *Müsnedu Aḥmed b. Ḥanbel*. nşr. Şuʿayb Arnaʾût v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Müʾessesetü'r-Risâle, 1416.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü'l-Mecrûḥîn mine'l-muḥaddis în ve'd-ḍuᶜâfâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1412.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed. *Ṣaḥîḥu İbn Ḫuzeyme*. nşr. Muhammed Mustafa el-Aʿzamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1390.

İbn Kayyim, Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye. *İʿlâmü'l-müvaḳiʿîn ʿan rabbi'l-ʿâlemîn*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Saʿd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1393.

İbn Kayyim, Ebu Abdillah Şemsüddin Muhammed el-Cevziyye. *Menârü'l-Münîf fi'ṣ-ṣaḥîḥi ve'd-daîf*. nşr. ʿAbdül-fettâh ebû Gudde. Haleb: Mektebetu'l Matbuʿati'l-İslamiyye, 1403.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah. *el-Muġnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1388.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Kahire: Daru'l-kütübi'l-ilmiye, 2012.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Şuʿayb Arnâut v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Risaleti'l-Alemiyye, 1430.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî. *Fetḥü'l-bârî şerḥi Saḥîḥ-i Buḫarî*. nşr. Mecdî b. Abdülhalik Şafii ve ötekiler. 7 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417.

İbn Saʿd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. nşr. 'Muhammed Abdulkadir ʿAta. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ʿİlmiyye, 1410.

İbnü'l-Aʿrâbî, Ebû Bekir. *ʿÂriżatü'l-aḥveẕî fî şerḥi't-Tirmiẕî*. nşr. Cemal Maraşlı. 14 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevżûât*. nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1388.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *et-Taḥḳīḳ fî eḥâdîs i'l-ḫilâf*. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs i (aḫbâri)'l-vâhiye*. 2 Cilt. Beyrut: Darul'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-Metrûkûn*. thk. ʿAbdullâh el-Ḳâḍî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1406/1985.

İbnü'l-Kattân, Ali el-Humeyrî el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm fî Kitâbi'l-Aḥkâm*. nşr. Hüseyin Âyet Saîd. 6 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1417.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed. *Kitâbu Maʿrifeti't-teẕkire fi'l-eḥâdisi'l-mevḍaûaʿ*. nşr. ʿİmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1406.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed. *Ẕaḫîretü'l-ḥuffâẓ*. nşr. Abdurrahman el-Feryevâî. 5 Cilt. Riyad: Darü's-Selef, 1416.

İbnü'l-Mülakkın, Ebu Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Bedrü'l-münîr fî taḫrîci'l-eḥâdîsi ve'l-âs âri'l-vâḳıʿa fi'ş-şerḥi'l-kebîr*. nşr. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdülhay, Abdullah b. Süleyman, Yasir b. Kemal. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425.

İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b Ahmed b Abdülazîz Ali el-Futuhi. *Muḫtaṣaru't-Taḥrîr Şerḥu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî. 4 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-ʿAbîkân, 1418/1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. nşr. Aişe Abdurrahman. Kahire: Dârü'l-Meᶜârif, 1411/1990.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *el-Hidâye*. nşr. Abdüllatif Hemim, Mahir Yasin Fahl. 1 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Ğuras, 1. Basım, 1425.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf el-. *Tehẕîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr Avvâd Maᶜrûf. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müᵓessesetü'r-Risâle, 1403.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillah Alâüddîn. *İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. nşr. Ebû Abdurrahman ᶜÂdil b. Muhammed. 12 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1422.

Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm el-. *Tuḥfetü'l-aḥveẕî bi-şerḥi Câmiᶜi't-Tirmiẕî*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1410.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-. *Kenzü'l-ᶜummâl fî süneni'l-aḳvâl ve'l-efᶜâl*. nşr. Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Sekkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed en-. *eḍ-Ḍuᶜafâᵓ ve'l-metrûkûn*. nşr. Bûrân ed-Dannâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Müᵓessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1405.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-. *el-Mecmûᶜ şerḥu'l-Müheẕẕeb*. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1389.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ en-. *Ṣaḥîḥu Müslim bi Şerḥi'n-Nevevî*. nşr. Ebû Süheyb Muhammed b. Sâmih. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.

Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-. *el-Müstedrek ᶜale'ṣ-Ṣaḥîḥayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir ᶜAtâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1410.

Özmen, Ramazan. "Ahmed b. Hanbel ve Zayıf Hadis'le Amel Meselesi". Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 5/6 (2017), 1-15.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân*. nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut, Lübnan: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1422.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellāh İsmâîl es-. *et-Tenvîr şerḥu Câmiʿi'ṣ-ṣaġîr*. nşr. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâru'l-İslamiyye, 1432.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-. *el-Maḳâṣıdü'l-ḥasene fî beyâni kes îrin mine'l-eḥâdîs i'l-müştehire ᶜale'l-elsine*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.

Sindî, Muhammed b. Abdilhâdî es-. *Kifâyetu'l-ḥâce fî şerḥi süneni İbn Mâce*. b.y.: y.y., ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *el-Câmiu'ṣ-ṣaġīr*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ᶜilmiyye, 1425.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî*. nşr. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Cemᶜu'l-cevâmiᶜ*. nşr. Hasan Îsâ Abdüzzâhir. 25 Cilt. Kahire: Dârü's-Saâde, 1426.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-eḥâdîs i'l-mevżû'a*. Beyrut: Mektebetu'l-İlamiyye, 1407.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*. nşr. Ebû Mu'âz Târık b. 'Avdillah - Ebu'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1416.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed et-. *Sünenü't-Tirmiẕî*. nşr. Beşşar ᶜAvvad. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'-İslamiyye, 1418.

Turhan, Halil İbrahim - Zeki, Kadir. "Çok Zayıf Hadis: Bir Mefhumun Geçmişten Günümüze Gelişim Seyri". *Kocatepe İslami İlimler* 1 (2024), 190-212.

Ukaylî, Ebû Caᶜfer Muhammed b. Amr el-. *Kitâbü'd-Ḍuᶜafâ'i'l-kebîr*. nşr. Abdülmüᶜtî Emîn Kalᶜacî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ᶜİlmiyye, 1404.

Zehebî, Ebû Abdillah Ahmed ez-. *Divânü'ḍ-ḍuᶜafâ' ve'l-metrûkîn*. Mekke: Mektebetu Nahdati'l-Hadîse, 1387.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *el-Kâşif fî maᶜrifeti men lehu rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. Cidde: Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Mîzânü'l-iᶜtidâl fî naḳdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Maᶜrife, 1383.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuᶜayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed. 23 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-. *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-aᶜlâm*. nşr. Beşşâr ᶜAvvâd Maᶜrûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1424.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Müheẕẕeb fi'ḫtiṣâri's-Süneni'l-kebîr*. ed. Ebî Temîm Yasir b. İbrahim. Riyad: Daru'l Vatan, 1422.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah ez-. *Naṣbu'r-râye li-eḥâdîs i'l-Hidâye*. nşr. Muhammed Avvâme - Hasan 'İbecî. 4 Cilt. Beyrut, Cidde: Mü'essesetü'r-Reyyân, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1418.

Ziriklî, Hayrüddin ez-. *el-Aᶜlâm ḳâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ᶜArabi'l-mübtaᶜribîn ve'l-müsteşriḳîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ᶜİlm li'l-Melâyin, 1423.

Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâkî ez-. *Muḫtaṣarü'l-Maḳāṣıdi'l-ḥasene*. nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1989.

BATMAN AKADEMİ DERGİSİ
Batman Üniversitesi İslami İlimler Dergisi
BATMAN ÜNİVERSİTESİ 2007
BATMAN ACADEMY JOURNAL
Batman University Journal of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9114
June / Haziran 2024, Volume / Cilt 8, Issue / Sayı 1

İLAHİYAT ALANINDA HAZIRLANAN TÜBİTAK PROJELERİNİN TEMATİK TASNİFİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Thematic Classification and Evaluation of Tubitak Projects Prepared in the Field of Theology

Abdulkadir KARAKUŞ

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Tefsir)
akarakus@siirt.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2387-2402

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Karakuş, Abdulkadir. "İlahiyat Alanında Hazırlanan Tübitak Projelerinin Tematik Tasnifi ve Değerlendirilmesi". *Batman Akademi Dergisi* 8/1 (Haziran 2024), 141-155
Doi: https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1436384
Article Types / Makale Türü: Derleme / Compilation
Received / Geliş Tarihi: 13.02.2024
Accepted / Kabul Tarihi: 11.05.2024
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024
Pages / Sayfa: 141-155

Plagiarism / İntihal:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Öz: Bilimsel araştırma projeleri, özellikle son yüzyılda, çağın yükselen araştırma biçimlerinden biri haline gelmiştir. Bu çalışmalar esnasında sosyolojik, teknolojik ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yeni problemlere bir çözüm bulmak üzere farklı disiplinlerden ilim erbabı bir araya gelerek tecrübelerini ve bilgi birikimlerini paylaşmaktadırlar. Böylece bu tür birliktelikler, güncel çözümler üretmenin yolarını açarak bereketli sonuçların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Bu sebeple araştırma projeleri, devletler tarafından teşvik edilmekte, üniversiteler ve araştırma kuruluşlarınca da desteklenmektedir. Ülkemizdeki bilimsel araştırmaların, bir devlet kuruluşu olan Tübitak ve benzeri bazı kurumlar himayesinde yürütüldüğü bilinmektedir. Bunun sonucunda faydalı bilgilerin üretilmesi hızlanmakta ve disiplinler arası bilgilerin uyumluluğu sağlanmaktadır. Bu tür çalışmaların toplamı göz önünde bulundurulduğunda, ilahiyat alanında yapılmış proje çalışmalarının sayı bakımından yetersiz olduğu aşikârdır. Bu çalışmayla, ilahiyat alanında yapılacak projelerin çoğalması için bir teşvik ortamı oluşturmak ve bu alanda çalışan ilim insanlarının cesaretlendirilmesine de katkı sağlamak üzere Tübitak tarafından desteklenmiş ve tamamlanmış ilahiyat alanındaki projeler bir tasnife tabi tutularak tanıtılmış ve haklarında kısa bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat, İslâm, Araştırma, Tübitak, Proje.

Abstract: Scientific research projects have become one of the rising forms of research, especially in the last century. During these studies, scholars from different disciplines come together and share their experiences and knowledge in order to find a solution to new problems that arise due to sociological, technological and economic developments. Thus, such unions pave the way for producing up-to-date solutions and lead to fruitful results. For this reason, research projects are encouraged by governments and supported by universities and research organizations. It is known that scientific research in our country is carried out under the auspices of Tübitak, a state institution, and some similar institutions. As a result, the production of useful knowledge is accelerated and the compatibility of interdisciplinary knowledge is ensured. Considering the totality of such studies, it is obvious that the number of project studies in the field of theology is insufficient. In this study, in order to create an incentive environment for the proliferation of projects in the field of theology and to contribute to the encouragement of scholars working in this field, the projects in the field of theology that have been supported and completed by Tübitak have been introduced and brief information about them has been given.

Keywords: Theology, İslām, Research, Tubitak, Project.

Giriş

Bilimsel araştırma projeleri, belli konularda yeni sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bilim insanlarının faaliyetlerini ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Projeler, bilimsel bir alanda, mahiyeti net olarak ortaya konulamayan bir konuyla ilgili, yeni cevaplar bulmaya yönelik çalışmaların önünü açan, uzun süreler alan bir düşünme, öğrenme ve çalışma sürecini içermektedir. Bu süreç, ilgi duyulan uygun bir konu tespit etmeyle başlayan ve araştırma sonucunda elde edilen verileri kamuoyuyla paylaşmayla tamamlanan bir zaman dilimini ifade etmektedir.

Bilimsel araştırma projeleri, akademik hayatın vazgeçilmez unsurlarından ve en önemli aşamalarından bir tanesidir. Zira proje temelli çalışmalar, akademide niteliğin artmasına çok önemli katkılar sunmaktadır.[1] Bu tür çalışmalardan toplum faydasına fikirler üretmek, literatürde mevcut olan bir eksikliği gidermek, araştırmacının becerilerini geliştirmesine katkı sunarak akademik ilerlemesini sağlamak ve araştırmacıların mensup olduğu üniversitelerin saygınlığını artırmak gibi faydalar beklenir. Son dönemlerde, teknolojik gelişmelerin artmasına paralel olarak hemen tüm devletler, üniversitelerini ve araştırma kuruluşlarını destekleyerek bilimsel projeleri teşvik etmekte, bu alanda sistematik olarak politikalar üreterek bunları uygulamaya koymaktadırlar.[2]

Ülkemizdeki üniversitelerde de 1960'lı yıllardan bu yana belli esaslar çerçevesinde bilimsel projeler yapılmakta; bu tür faaliyetler, üniversiteler ve araştırma kuruluşları tarafından desteklenmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Türkiye'de, "Bilişim ve teknoloji" üretmek üzere 24 Temmuz 1963 tarihinde "Tübitak" kurulmuştur. Daha sonra 9 Eylül 1993 tarihli bir değişiklikle yürürlüğe giren Kuruluş Kanunu'nun 1. maddesine göre kurumun gayesi; "Türkiye'de müspet bilimlerde araştırma ve geliştirme faaliyetlerini ülke kalkınmasındaki önceliklere göre geliştirmek, özendirmek, düzenlemek ve koordine etmek; mevcut bilimsel ve teknik bilgilere erişmek ve erişilmesini sağlamak."[3] şeklinde belirlenmiştir.

Ülkemiz üniversitelerindeki araştırmalar, 2001 yılına kadar, 20 Mayıs 1984 tarihinde yayımlanarak yürürlüğe giren Araştırma Fonları Hakkındaki Yönetmelik'le desteklenmiştir.[4] Daha sonra 20.06.2001 tarihinde kabul edilip 03.07.2001 tarihinde yayımlanan 4684 Sayılı Kanun'la, bu yönetmeliğin 58. maddesinin başlığındaki "ve araştırma fonu" ibaresi çıkarılarak yerine "Bilimsel Araştırma Projeleri" ifadesi eklenmiştir.[5]

Bundan sonra 26 Kasım 2016 tarihinde Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik yayımlanarak "BAP Koordinatörlükleri", "BAP Birimi Koordinatörlüğüne" dönüştürülmüş,[6] böylece bilimsel araştırmaların, proje esasına göre yapılması çalışmalarının önü açılmıştır. Her dönemin yürürlükteki yasasına uygun olarak

[1] Sait Sinan Atılgan - Duygu Özsoy, "Akademisyenlere Yönelik Mentörlü Proje Yazımı Desteğinin Örgütsel Bağlılığa Katkısı", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 34/4 (Ekim 2020), 1545.

[2] Ramazan Şamil Tatık - Burak Ayçiçek, "Bilimsel Araştırma Projesi (BAP) Yürütücülerinin Proje Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/21 (Ocak 2020), 661.

[3] https://www.tubitak.gov.tr/tubitak_content_files/faaliyet/2002/1_genel.pdf (TÜBİTAK, 08.07.2023).

[4] https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18406.pdf (AFHY, Araştırma Fonları Hakkındaki Yönetmelik, 20 Mayıs 1984).

[5] https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2001/07/20010703.htm (BKKHKDYDK, Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, 03Temmuz 2001).

[6] https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/11/20161126-8.htm (YKBAPY, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik, 26 Kasım 2016).

2007-2023 arasında, ilahiyat alanına ait 33 adet proje çalışması yapılmış ve ilim erbabının istifadesine sunulmuştur.

Akademik projelerde genellikle bir konu etraflıca ele alınarak ilgili veriler bir araya getirilir ve analiz edilir. Böylece yeni yorumlara ve yeni bulgulara ulaşma imkânı ortaya çıkar. Bu sebeple akademik çalışmaların projeler yoluyla yürütülmesi, büyük kazanımları da beraberinde getirir. Zira bu tür çalışmalar sonucunda araştırmacıların bilgi ve birikimi artar, analitik düşünme, problem çözme, yaratıcılık ve girişimcilik yetenekleri gelişir. Farklı alanlardan ilim insanları bir araya gelerek konunun farklı ilmî disiplinler açısından incelenmesinin önü açılır.[7] Bu sayede konuya daha geniş bir perspektiften bakma imkânı oluşur. Bu da ortak aklın harekete geçmesine ve yeni fikirlerin, bulguların, düşüncelerin ve keşiflerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Akademik çalışmalara esas olmak üzere yapılan projeler, özellikle farklı alanlardaki bilim insanlarının bir araya gelerek birlikte çalışmasına zemin oluşturması sebebiyle oldukça önemlidir. Zira bu tür faaliyetler sonucunda akademisyenler, birbirlerinin tecrübelerinden faydalanarak olaylara farklı açılardan bakma imkânı elde ederler. Bunun sonucunda ve ortak aklın kullanılmasının bereketiyle, bilginin daha geniş alanlara yayılmasını sağlayarak akademik gelişmelerin önünü açarlar.

Son dönemlerde proje temelli çalışmaların artmış olması, ilahiyat alanını da etkilemiş, böylece bu alanda araştırma yapan akademisyenler, farklı disiplinlerdeki ilim insanlarıyla iş birliği yaparak ortak çalışmalara imza atmışlardır. Böylece ülke ve toplum için faydalı bilgilerin üretilmesi süreci hızlanmış, dinî alandaki bilgilerin güncellenme imkânı ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada da bahsi geçen sürece katkı sunmak ve yeni projelerin hazırlanmasına bir teşvik olmak üzere, başlangıçtan günümüze kadar ilahiyat alanında yapılıp tamamlanmış Tübitak projeleri, en yeni tarihli olanlardan başlamak suretiyle kronolojik olarak ve anabilim dalları esasına göre tespit edilmeye çalışılmıştır. Projeler, Tr Dizin'de yayınlanan 21897 proje arasından tarama usulüyle tespit edilmiş, bu kadar çok sayıdaki proje arasından sadece 33 adedinin ilahiyat alanında yapıldığı görülmüştür. Projelerin künye bilgileri, makalenin sonundaki ekler bölümünde yer almıştır.

1. İLAHİYAT ALANINDA YAPILIP TAMAMLANMIŞ PROJELER

1.1. Temel İslâm Bilimleri Alanında Yapılmış Projeler

a- Bu bilim dalında, günümüze yakınlık açısından yapılıp tamamlanmış ilk proje, "İbadet, Muamelat ve İktisadî Yönleriyle Salgın Dönemi Fıkhı" başlığını taşımaktadır. Yürütücülüğünü ve danışmanlığını aynı kişi yapmış ve proje ekibinde iki araştırmacı da yer almıştır. Bu çalışmada, genel hatlarıyla salgın hastalıklar döneminde ortaya çıkan problemlere çözümler sunmak maksadıyla ilgili alandaki deliller değerlendirilerek bazı öneriler sunulmuştur. 51 sayfadan oluşan proje, dört bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümünde, kavramsal çerçeve tespit edilmiş; ikinci bölümünde, salgın dönemlerinde temel ibadetlerin icra edilmesi; üçüncü bölümünde, salgın esnasında ortaya çıkan zorunlu durumlarla ilgili fetva verme usul ve esasları; dördüncü bölümde ise salgının ortaya çıkardığı makro ve mikro iktisadî durumlara dair İslâm'ın bakışı tespit edilmeye çalışılmıştır. Son

[7] Tatık - Ayçiçek, "Bilimsel Araştırma Projesi (BAP) Yürütücülerinin Proje Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Çalışma", 663.

bölümde, kanun yapıcı kurum ve kuruluşların başında bulunan sorumlulara, alınması gereken tedbirler konusunda çeşitli öneriler yapılmıştır. Proje, 31.12.2020 tarihinde başarıyla sonuçlandırılmıştır.

b- "Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları: Paradigma ve Yöntemler" başlığıyla bir yürütücü ve iki araştırmacı tarafından yürütülen proje, Oryantalistlerin Kur'an tarihine dair araştırmalarını mercek altına almaktadır. Bu incelemeye esas olmak üzere alan araştırmaları ve eğitim toplantıları yapılmış, yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlatılarak elde edilen veriler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunların sonucunda ulaşılan bulgulara göre oryantalistlerin pozitivist, materyalist ve şüpheci bakış açılarıyla konuya yaklaştıkları, bunun sonucunda da Kadim Mushaf el yazmalarının incelenmesiyle elde edilen tarihi veriler ışığında spekülatif yorumlamalar yaptıkları tespit edilmiştir. 36 sayfadan müteşekkil olan proje, 15.03.2020 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

c- "18. Yüzyıl Üsküdar Para Vakıflarının Gelir ve Giderlerinin Analizi" adını taşıyan proje bir yürütücü ve iki araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Projede, vakıf muhasebe defterlerinin incelenmesi neticesinde 18. yüzyılda Üsküdar'da faaliyet gösteren 139 adet küçük ölçekli vakfın yüzyıllık gelir gider durumları incelenmiştir. Bu esnada Osmanlılarda uzun yıllara dayalı bir süreçte yürürlükte olan para vakıflarının işleyiş ve gelişimleri de mercek altına alınmıştır. 80 sayfadan oluşan proje, 15.02.2020 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

d- "İlk Asırda Hadislerin Rivayet Bağlamı" başlığını taşıyan projede, Hicrî ilk asırda, hadislerin rivayet bağlamı incelenmiştir. Bir yürütücü ve iki araştırmacı tarafından gerçekleştirilen proje sonucunda, hadis rivayetlerinin tedvin öncesi ve sonrasına göre farklılık arz ettiği tespit edilmiştir. Tedvinden önce, hayatla iç içe bir rivayet yapısının mevcut olduğu ve bu sebeple bu dönemin "yarı sistemli hadis rivayeti" ve "ihtiyaç odaklı hadis rivayeti" şeklinde kategorize edilebileceği belirlenmiştir. Tedvin sonrasında ise sistemli bir rivayetin söz konusu olduğu ortaya konulmuştur. Hadislerin ortaya çıkmasına sebep olan olay ve olgulara işaret etmek üzere geliştirilen "*sebebü îrâdi'l-hadîs*" kavramı üzerinde de durulmuştur. 38 sayfalık proje, 23.01.2019 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

e- "Kırsal Yaşam ve Tarımsal Faaliyet Uygulamalarında Dinsel Tutum ve Davranışların Analizi" adıyla bir yürütücü, bir danışman ve iki araştırmacıdan oluşan bir ekip tarafından gerçekleştirilen projede, tarımsal alanda faaliyet gösteren insanların dinsel zihniyet analizleri yapılmaya çalışılmıştır. Bu esnada çiftçilerin toprak, meslek, teknoloji, kader, halk inanışları, geleneksel uygulamalar, fıkhî kurallar ve etik problem algıları tespit edilerek analizler bu esaslar üzerinden kritize edilmiştir. Projenin konusu; tarım algısı, etik problemler ve dini tutum olmak üzere üç temel üzerinden ele alınmıştır. Araştırma sonucunda, çiftçilerdeki kader algısının tarım ve dinî tutum algısını anlamlandırdığı, bunun sonucunda da etik problemler üzerinde olumlu etkiler bıraktığı sonucuna varılmıştır. 100 sayfa halinde kaleme alınan proje, 01.12.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

f- "Keşşâf Hâşiyeleri: Bir Tefsir Klasiğinin Altı Asırlık Etki Tarihi" başlıklı çalışma, bir yürütücü ve iki araştırmacı marifetiyle gerçekleştirilmiş, projede *Keşşâf*'ın şerh ve haşiyeleri; literatürün tespiti, biyografik ilişkilerin belirlenmesi ve eserlerin yöntem, içerik ve kaynaklarının ortaya konulması amacıyla çok yönlü olarak ele alınmıştır. İlk aşamada, *Keşşâf*'ın şerhlerinin günümüze ulaşan yazmalarının mukaddimesi ve Fâtihâ suresi tefsirinin tahkiki yapılmış, ilave olarak mukaddime tercüme edilmiştir. İkinci aşamada, literatür tespiti yapılmış ve biyografik ilişkiler üzerinde durulmuştur. Bu esnada 400'den fazla yazma nüsha

ve 130'dan fazla biyografik kaynak incelenerek asılsız ve hatalı olan nüshalar belirlenmeye gayret edilmiştir. Üçüncü aşamada ise *Keşşâf*'la ilgili kaleme alınmış olan makale, tebliğ, kitap bölümü, kitap değerlendirmesi ve telif çalışmaları çerçevesinde literatürdeki eserlerin içerik, kaynak ve ilişkilerine yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Tüm bu çalışmalar yapılırken şerh ve haşiyeler kronolojik olarak ele alınmış, böylece gizli atıflar ve birbirinden yararlanmalar tespit edilmeye çalışılmıştır. 53 sayfadan oluşan proje, 15.11.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

g- "İslam Tasavvuf Düşüncesinin Teşekkülü" başlığını taşıyan ve bir yürütücüyle dört araştırmacıdan müteşekkil bir ekip tarafından gerçekleştirilen projede, tasavvufun teşekkül ve oluşum süreci tespit edilerek İslâm düşüncesine, kültür ve medeniyetine katkıları üzerinde durulmuştur. Hz. Peygamber'in, eğitimli Müslüman modeli oluşturmak üzere kurduğu ashâb-ı suffe ve onların yetiştirdiği nesilden dindarlığın zayıflamaya yüz tuttuğu IX. asra gelindiğinde, bu duruma bir tepki olarak ortaya çıkan tasavvuf, sosyal ve kültürel gelişmelere önemli katkılar sunmuş, devrin münevverleri için bir cazibe unsuru olmayı başarmıştır. Diğer ilimler gibi tasavvuf da en parlak dönemlerini tasavvuf mekteplerinin oluştuğu IX-X. yüzyıllarda yaşamış ve bu arada farklı düşünce sistematikleri ortaya çıkmıştır. Projenin ortaya koyduğu hususları, tasavvufun oluşum sürecine açıklık getirmesi ve günümüz sûfî anlayışlarla paralellik ve farklılıkların belirgin hale getirilmesi olarak zikretmek mümkündür. 540 sayfadan oluşan çalışma, 01.08.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

h- "İslâm Hukukunda Hayvan Hakları" adlı proje herhangi bir araştırmacı olmadan bir yürütücü marifetiyle gerçekleştirilmiştir. İslâm hukukunun hayvan haklarına bakışını belirlemek ve hayvan hakları konusunda toplumda bir bilinç oluşturmak gayesine yönelik olarak hazırlanan projede, İslâm hukuku alanında yazılmış klasik ve modern döneme ait Sünnî ve Şiî kaynaklar taranmış, tarihsel süreçte Müslümanların hayvan haklarına yönelik anlayış ve uygulamaları belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmalar sonucunda, İslâm hukukunda, hayvanlara her türlü yaşama hakkının tanındığı ve bunun için gerekli tüm faaliyetlerin kutsandığı ortaya konulmuştur. Proje, 137 sayfa olarak 01.05.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

i- "Tanzimat Dönemi Tefsir Matbuatı ve Denetiminde Osmanlı Devlet Politikası" adlı çalışma, bir yürütücü ve bir de araştırmacı marifetiyle hayat bulmuştur. Projede, Osmanlının, tefsir faaliyetlerinin hızla gelişip yaygınlaştığı Tanzimat dönemindeki matbuat politikaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için, Resmî devlet yazışmaları ve kütüphane taramaları yapılmış, kaleme alınan kitap, tez, makale ve tebliğlerden faydalanılmıştır. Araştırma sonucunda, Osmanlının, o günün yükselen trendi olan batılılaşma ve reform çizgisine paralel olarak değil, temel kurucu değerleri olan geleneksel Sünnilik ve Hanefîlik çizgisinde yeni matbuat politikaları ürettiği tespit edilmiştir. 132 sayfadan oluşan proje, 01.09.2016 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

j- "İbnü's-Serrâc'ın Eserleri Çerçevesinde XVIII. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'da Dinî-Tasavvufî Hayat" başlıklı çalışma, bir yürütücü ve iki araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Projede; Şam bölgesinde yaşamış olan, Güneydoğu Anadolu Bölgesinin dinî-tasavvufî hayatıyla ilgili ilk elden bilgiler veren Rifâiyye tarikatı şeyhlerinden İbnü's-Serrâc'ın (öl. 747/1347)[8] eserleri incelenmiştir. İki bölümden meydana gelen çalışmanın ilk

[8] Ömrünün bir kısmını Kâhta, Besni ve Birecik kadısı olarak görev yaptığı Güney Doğu Anadolu'da, Fırat havzasında geçirmiştir. Eserlerinde, yaşadığı dönemde Şam bölgesine bağlı olan Adıyaman, Kâhta, Besni, Urfa, Harran, Suruç, Birecik, Mardin ve Hakkâri gibi şehirlerde yaşayan tasavvuf önderleri ve cemaatleri hakkında

bölümünde müellifin *Teşvîku'l-ervâh ve'l-kulûb*, *Tuffâhu'l-ervâh ve Miftâhu'l-irbâh* adlı eserleri ve dönemin dinî-tasavvufî hayatı hakkında incelemeler yapılmıştır. İkinci bölümde ise *Tuffâhu'l-ervâh*'ın tahkikli neşri yapılmış, Arapçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. 284 sayfadan oluşan proje, 15.10.2012 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

k- "Üniversite Düzeyinde Arapça Öğretiminde Kullanılmak Üzere Web Tabanlı Bir Ölçme-Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi" başlıklı proje, bir yürütücü ve dört araştırmacı marifetiyle yapılmıştır. Çalışmada, Arapça öğrenmeye yönelik web tabanlı bir ölçme-değerlendirme sistemi geliştirilmesi hedeflenmiştir. Türkiye'de ilk olan bu proje üç aşamada tasarlanmıştır. İlk aşamada, konuyla ilgili literatür taraması ve öğretim elemanları arasında ankete dayalı saha araştırması yapılmış, özellikle eğitim teknolojisi alanındaki uzmanlardan görüş alınarak Web Tabanlı Bir Ölçme-Değerlendirme Sistemi geliştirilmiştir. İkinci aşamada, sistemin veri tabanını oluşturmak üzere, alanın temel parametreleri kullanılarak soru tiplerinin tespiti yapılmış, yazılım, kullanılabilecek hale getirilerek sisteme soru girişlerinin yapılmasına başlanmıştır. Üçüncü aşamada ise tasarlanan ölçme-değerlendirme sisteminin geliştirilmesi süreci başlatılmıştır. 49 sayfadan oluşan çalışma, 15.08.2012 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

l- "Balkanlarda Dini Aşırılıklar ve Etnik Barış (Religious Fundamentalism and Ethnical Peace on the Balkans)" adlı proje, bir yürütücü ve iki araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Çalışma iki temel hususa dikkat çekecek şekilde ele alınmıştır. Birincide, Bulgaristan örneği üzerinden etnik barışın imkânı, mevcudiyeti ve boyutu incelenmiş, ikincide ise yine Bulgaristan merkezli olmak üzere Balkanlarda Ortadoğu menşeli aşırı dinî akımların görüşleri, felsefeleri ve faaliyetleri doğrultusunda, Bulgaristan Türk halkının konuya yaklaşımları belirlenmeye çalışılmıştır. Alan araştırmasına dayalı olarak yapılan proje, Türkiye Cumhuriyeti'nin başta Bulgaristan olmak üzere gerçekçi bir Balkan politikası oluşturmasına, Bulgaristan'daki Türklerin karşılaştıkları problemlerin çözümüne yönelik politikalar üretmesine yardımcı olacak verileri de değerlendirmiştir. 230 sayfadan oluşan proje, 01.12.2011 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

m- "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihinin Kaynağı Olarak Orta Asya Hukuk Edebiyatı: Vakıf Hukuku Örneği" adlı çalışma, yürütücülüğünü ve araştırmacılığını aynı kişinin yaptığı bir projedir. Çalışma X-XIII. yüzyıllar arası Buhara ve çevresinde hukuk sahasında yaşanan çok canlı bir dönemin edebi ürünleri olan, özellikle vâkıât (fetâvâ) adı verilen olguyu ele almaktadır. İki kısımdan oluşan çalışmanın ilk kısmında "Buhara Hukuk Geleneği" şeklinde adlandırılabilecek bir olgunun tarihsel ve teorik bağlamı ele alınmıştır. İkinci kısmında ise "Vakıf Hukuku" üzerinde durulmuş, vâkıât edebiyatı adı verilen 40 civarındaki çoğu el yazma eserin vakıf bölümleri, art-zamanlı ve eş-zamanlı okuma yoluyla tahlil etmiştir. 405 sayfadan oluşan proje, 31.08.2011 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

Hâsılı Temel İslâm Bilimleri alanında 2011 tarihinde başlayıp günümüze kadar gelen süreç içerisinde on üç adet proje yapılmıştır. Bu projeler, Tr Dizin'de bitmiş olarak görünenleri kapsamaktadır. Devam eden ve reddedilmiş olan projeler, haklarında veri toplama imkânı bulunmadığı için kapsam dışında tutulmuştur. Gerçekleştirilen on üç adet projenin üçü tefsir, biri hadis, dördü fıkıh, ikisi kelam, ikisi tasavvuf ve biri de Arap dili ve edebiyatı alanındadır.

önemli bilgiler aktarmıştır. Hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Necmettin Bardakçı vd., "XIV. Yüzyıl Rifâî Şeyhi İbnü's-Serrâc'ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013), 89-107.

Konular da oldukça dağınıktır ve konular, muhtemelen araştırmacıların ilgi duydukları alanlara yönelik olarak belirlenmiştir.

1.2. Felsefe ve Din Bilimleri Alanında Yapılmış Projeler

a- Alanında, zamanımıza en yakın çalışma olan ve 2023 yılının başlarında tamamlanan "Ortaçağ İslam Astronomisinde Evrenin Mekanik Yorumu ve Batıya Etkileri" adlı proje bir yürütücü, bir danışman ve üç araştırmacı marifetiyle gerçekleştirilmiştir. Araştırma, modern astronomi biliminin başlangıcı olarak kabul edilen, Kopernik'in (öl. 1543) evrenin mekanik yorumuna dair tezlerinin, daha önce İslâm bilginleri tarafından oluşturulup savunulduğunu ve bu çalışmaların, Batı modernleşme sürecinin mihveri olduğunu ortaya koymaya yönelik olarak hazırlanmıştır. Çalışmada, Batlamyus'un (öl. 168 [?]) ortaya koyduğu evren modelindeki çelişkilere, İslâm âlimlerinin işaret ettiğine dikkat çekilmiştir. Müslümanların, optiğin gelişmesine yaptığı önemli katkılarla tanınan Orta Çağ'ın en büyük fizikçisi; matematikçi-astronom ve filozofu olan İbnü'l-Heysem (öl. 1040) ile başlattıkları süreci geliştirerek devam ettirdikleri, bu sayede astronomide yeni bir anlayışın hayata geçmesine zemin hazırladıkları üzerinde durulmuştur. Müslüman ilim erbabınca geliştirilen bu yeni astronomi anlayışının XI-XII. yüzyılda batıda da benimsenme ve böylece Kopernik'e giden yolun açılma sürecine temas edilmiştir. Çalışmada, Kopernik'in geliştirdiği gezegen modelleriyle İbnü'l-Heysem sonrası ortaya konulan alternatif modeller karşılaştırılmış, aradaki benzerliklerden yola çıkılarak Kopernik'in kullandığı teorilerle karşılaştırılmış, dönemin İslâm âlimlerince geliştirilen modellerin Batıya aktarımının nasıl gerçekleştirildiğine dair araştırmalar yapılmıştır. Proje, 31.03.2023 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.[9]

b- Bir yürütücü, bir danışman ve altı araştırmacıdan oluşan bir ekip tarafından gerçekleştirilen "*el-İşârât ve't-Tenbîhât* Şerh Geleneği İçinde Yapılan Felsefenin Gelişim ve Özgünlük Bakımından İncelenmesi" adlı çalışmada, İslâm felsefesinin önemli kaynaklarından biri olan ve hakkında onlarca şerh yazılan İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbîhât* isimli eseri üzerine, sadece XII-XVI. yüzyıllar arasında yapılan şerhler incelenmiştir. Bunun sonucunda varlık, mahiyet, imkân, zorunluluk, illiyet, nefs, akıl ve bilgi problemlerinin ele alınış biçimleri, orijinal eserden farklılık gösteren özgün görüş ve teorilerin olup olmadığı gibi hususlar belirlenmeye çalışılmıştır. 103 sayfadan oluşan çalışma, 01.08.2021 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

c- Bir yürütücü ve bir araştırmacı tarafından gerçekleştirilen "Hac Ve Umre Psikolojisinin Dindarlık Üzerine Etkisi" adlı projede, hac ve umre ibadetlerinin dinî hayata etkileri araştırılmıştır. Bu esnada, yedi coğrafî bölgenin birer ilinde, hac ve umre ibadetini ifa etmiş olan 60'ar kişilik gruplar üzerinde "tutum ölçeği" temelli anketler yapılmıştır. Elde edilen veriler bölge, yaş, cinsiyet, medenî hal ve eğitim düzeyi gibi durumlara göre değerlendirmeye tabi tutulmuş, grupların ilgili ibadetlere yönelik motivasyonlarının ve ibadet hayatlarının oldukça yüksek düzeyde olduğu, umreye göre haccın pozitif olarak daha etkili olduğu tespit edilmiştir. 85 sayfadan oluşan proje, 01.10.2019 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

d- Bir yürütücü ve altı araştırmacı marifetiyle gerçekleştirilen "Kur'an Kurslarındaki Dezavantajlı Kadınların Sosyalleşme Sorunları ve Çözüm Önerileri" başlıklı projede, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde hizmet veren Kur'an kurslarında eğitim gören öğrencilerden

[9] Proje, Tr Dizin sayfasında henüz indekslenmediği için sayfa sayısı verilememiştir. Verilen bilgiler, proje yürütücüsünden e-posta yoluyla temin edilmiştir.

sosyoekonomik ve sosyokültürel sebeplerle dezavantajlı durumda olan kadınların sosyalleşme problemleri ve Kur'an kursu eğitim sürecinin bu problemlerin çözümüne ne gibi katkılar sunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Gerekli verileri toplamak için literatür taraması, doküman incelemesi, gözlem ve görüşme tekniklerinin kullanıldığı projede, konuyla ilgili gerek Kur'an kursu gerekse öğreticilerin daha aktif olarak neler yapabileceklerine dair çeşitli teklifler gündeme getirilmiştir. 106 sayfadan müteşekkil proje, 01.09.2018 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

e- Bir yürütücü ve üç araştırmacı tarafından yapılan "Hastanelerde Manevi Bakım: Uygulamalı Bir Pilot Araştırması" başlıklı projede, hastanelerde gerçekleştirilen manevi bakım hizmetlerini farklı yönleriyle ele alma ve meseleyi ampirik bir temele oturtma gayesi güdülmüştür. Çalışmada, hastanelerde verilen bu tür bir hizmete ihtiyaç olup olmadığı incelenmiş, manevi bakım hizmeti yapan görevlilerin yeterlilikleri, özellikleri, donanımları ve karşılaştıkları sorunların neler olduğunu belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için 758 kişiden oluşan bir gruba ulaşılmış ve bunlar hasta, hasta yakını, hastane personeli, hastane yönetimi, Manevî Bakım görevlisi ve kontrol grubu olmak üzere sınıflandırılmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesi sonucunda bir hastane manevi bakım çalışma modeli, ona uygun bir eğitim programı ve bununla ilgili çıktılar öneri olarak ortaya konulmuştur. 221 sayfadan meydana gelen proje, 15.02.2018 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

f- Sadece bir yürütücü tarafından yapılmış olan "Ebeveyn Dindarlığı, Ebeveyn Diğerkâmlığı ve Ailede Verilen Diğerkâmlık Eğitiminin Çocuğun Diğerkâmlığı Üzerindeki Etkisi" başlıklı projede, ebeveyn tarafından çocuklara verilen diğerkâmlık eğitiminin, çocuk üzerindeki etkileri çok yönlü olarak incelenmiştir. Araştırmada ebeveynlere "kişisel bilgi anketi", "özgecilik davranış ölçeği" ve "ailede diğerkâmlık eğitimi davranış ölçeği", çocuklara ise bu konuyu ölçüm esnasında sıkça kullanılan "diğerkâmlık oyunu ölçeği" uygulanmıştır. Araştırma, İstanbul'da, Üsküdar, Ümraniye, Kadıköy ve Maltepe gibi ilçelerin farklı bölgelerinde ikamet eden aileler ve bunların 7-12 yaş arası çocuklarından oluşan 360 kişilik bir örneklem grubu üzerinde yapılmıştır. Bu çalışma sonucunda, "Ailede Değerler Eğitimi" adlı bir kitap otaya çıkmış ve proje, 92 sayfadan oluşan bir belge halinde 15.01.2018 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

g- Bir yürütücü ve üç araştırmacı marifetiyle yapılan "Aristoteles ve İbn Sina'nın Ruh Kavrayışlarının Karşılaştırmalı ve Eleştirel Değerlendirilmesi" başlıklı projede, Aristo'nun (öl. m.ö. 322) ve İbn Sînâ'nın ruh anlayışları belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için onların *Peri Psykhes* ve *Kitâbü'n-nefs* isimli eserleri incelenmiş, iki metin arasında genel bir değerlendirme yapılmış, buna ilaveten bu iki filoxofun his ve idrak anlayışları üzerine bir karşılaştırma makalesi oluşturulmuştur. Bu iki çalışmadan elde edilen en önemli bulgu, İbn Sînâ'nın Aristo'nun felsefesinden ziyade Helenistik şarihlerin ve yeni Platoncu filozofların süzgecinden geçmiş bir Aristoculuğu kabul ettiğine dair iddiaların sorgulanmaya muhtaç olduğudur. Bu çalışmada İbn Sînâ ile Aristo arasındaki yakınlığı açıkça göstermek ve İbn Sînâ'nın, Aristo felsefesine doğrudan ulaşımını belgelendirmek üzere Aristo'nun *Peri Psykhes*'i, önceki çevirilerinden farklı olarak eski Yunanca metninden Türkçeye çevirisi yapılarak giriş yazısı, dipnotları, elyazması ve edisyon listeleri, kaynakça ve lügatçesiyle yayına hazır hale getirilmiştir. Bunun yanında İbn Sînâ'nın, elindeki Arapça *Peri Psykhes* nüshasının kenarına düştüğü notların, *et-Ta'likât 'âlâ havâşî Kitâbü'n-nefs li-Aristotalis min kelâm Şeyh er-Reîs Ebû Alî İbn Sînâ* adıyla ilk kez Türkçeye tercümesi yapılmıştır. Bu arada eserdeki

felsefi kavramların Arapça, Eski Yunanca, Türkçe ve Fransızca lügatçeleri de hazırlanmıştır. 244 sayfadan oluşan proje, 01.06.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

h- Bir yürütücü ve üç araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiş olan "Türkiye'de Felsefe Eğitimi ve Felsefe Bölümü Öğretim Elemanlarının Felsefe Algısı" isimli projede, Tanzimat döneminden itibaren Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye'de felsefe eğitiminin seyri, eğitim sisteminde felsefeyle ilgili değişiklikler ve öğretim üyelerinin felsefe algısının müfredata etkileri incelenmiştir. Bunun için, bugün gelinen noktada felsefe eğitiminin yerini belirlemeye yönelik olarak geçmişle bir bağ oluşturulmuş ve tarihsel süreç içerisinde nereden nereye gelindiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple inceleme, Tanzimat döneminden itibaren başlatılmış ve Cumhuriyet döneminde yapılan "Üniversite Reformu"nun, ve bu dönemde tek felsefe bölümü olan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde köklü değişiklikler yapılmış olmasının, Türkiye'de felsefe eğitimi için bir dönüm noktası anlamına geldiği tespit edilmiştir. Bu dönemde Batı felsefesi tercümeler yoluyla ve öğretim üyelerinin özel tercihiyle eğitime dâhil olmuş ve felsefe eğitimi, pozitivist ve materyalist anlayışın etkisine girmiş, bu durum özgün düşünce üretimi noktasında büyük boşlukların oluşmasına yol açmıştır. Bunların tespitine yönelik olarak hem müfredatlar hem de dersi veren öğretim üyeleri nezdinde anket çalışmaları yapılarak konunun ayrıntıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. 71 sayfadan oluşan proje, 01.03.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

i- Bir yürütücü ve bir araştırmacı tarafından yapılan "Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Din" başlıklı projede, İslâm dininin inanç ve ibadet esaslarıyla toplumsal yapının ana esasları olan ekonomi, siyaset ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiler, din sosyolojisinin yeni kuramları açısından incelenmiştir. Bu konuda beş gerilim alanı tespit edilerek bu alanlara odaklanılmıştır. Bunlardan ilki, din sosyolojisinin temel ikilemlerinden biri olan kutsallık ve dünyevilik ayrımıdır. İkincisi, geleneksellik ve modernlik; üçüncüsü, kamusal alan ve özel alan; dördüncüsü, kutsal kitaptaki din ve yaşanan din; beşincisi ise dinsel bilgi ve bilimsel bilgi ayrımıdır. Araştırmanın, literatüre dayalı kuramsal çerçevesi oluşturulduktan sonra anketler yapılarak konuyla ilgili veriler oluşturulmuştur. Verilerin analizi sonucunda, geleneksellikten modernliğe geçişlerde, devamlılıklarla beraber kopuşların olduğu gözlemlenmiştir. Bu esnada ortaya çıkan farklı anlayışların ise melez çözümlerle halledildiği, ancak gerek dindar ve muhafazakâr kesimlerin gerekse daha az dindar ve laik kesimlerin çoğulcu demokratik bir toplumda yaşamayı öğrenmek zorunda olduklarını anlama sürecine girdikleri görülmüştür. 328 sayfadan oluşan proje, 1.09.2011 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

j- Bir yürütücü ve iki araştırmacıdan oluşan bir heyet tarafından gerçekleştirilen "Popüler Kültür, Popüler Dindarlık: Türk Toplumunda Türbe Fenomeni Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma" balıklı projede popüler dindarlık, türbe olgusu üzerinden incelenmiştir. Türbe ziyaretleri, psiko-sosyal açıdan ele alınmış, gözlem ve ankete dayalı verilerden faydalanılarak toplumun "türbeleri ziyaret sebepleri, türbelerde yaptıkları ritüeller ve tuttukları dilekler, tıbbî çaresizliklerin türbe ziyaretini nasıl etkilediği" gibi sorulara cevaplar aranmıştır. Araştırma, yedi bölgede, 23 vilayet ve 30 türbeyi kapsayan bir alanda, her türbede 100 kişiye anket uygulayarak toplam 3003 kişi üzerinde uygulanmıştır. Bunun sonucunda halkın türbelere daha çok sıkıntılı zamanlarında dua etmek, dilekte bulunmak için; tıbbî çaresizliklere maruz kaldığı durumlarda, birtakım dünyevî taleplerinin gerçekleşmesine yönelik sorunları aşmaya katkı sağlamak ve manevî olarak rahatlamak üzere gittiği, türbelerin millî kimlik inşasının oluşumuna katkı sağladığı, türbelerde yapılan ritüellerin toplumun

sosyal hayatından izler taşıdığı tespit edilmiştir. 207 sayfadan oluşan proje, 01.09.2009 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

k- Bir yürütücü ve altı araştırmacının oluşturduğu işbirliğinin bir sonucu olarak gerçekleştirilen "Türkiye'nin Dini Kullanan Terörün Sosyal Sebeplerinin Araştırılması" başlıklı projede, kendilerine dini referans alan terör hareketlerini besleyen sosyal sebepler ve ana faktörler üzerinde durulmuştur. Çalışmada anket, katılımsız gözlem ve mülakat yoluyla elde edilen bilgiler, sosyal bilimlerin ve özellikle Din sosyolojisinin bilimsel teorileri ışığında yorumlanmıştır. Bunun sonucunda, terör potansiyeli mevcut olan bazı iller örnekliğinde, bu tür eğilimlere etki eden faktörler belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırma sonucunda tespit edilen bulguların, özel olarak Türkiye'de, genel olarak da tüm dünya çapında dini kullanan terör unsurlarına karşı yürütülen mücadelelere önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir. 137 sayfadan oluşan proje, 15.03.2008 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

l- Bir yürütücü ve dört araştırmacının oluşturduğu bir heyet tarafından yapılan "Türk-İslam Kültüründe Rüya" isimli projede, insanla birlikte varlık sahnesine çıkmış olan rüya fenomeni ele alınmıştır. Araştırma, özellikle son zamanlarda uluslararası bilim çevreleri başta olmak üzere rüyanın olumsuz etkilerine yönelik vurguların artması ve rüyaya yükledikleri anlam itibarıyla Müslümanların haksız yere suçlanmalarına bir cevap üretmek maksadıyla yapılmıştır. Böylece rüyanın Türk-İslâm kültüründe ifade ettiği anlama işaret etmek suretiyle, yanlış ve taraflı fikirlerin önüne geçmek hedeflenmiştir. Bu çerçevede rüya olgusu teolojik, psikolojik, antropolojik ve sosyokültürel açılardan incelenerek bilimsel metot ve yöntemlere uygun bir şekilde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Buna ilaveten rüyanın günlük hayata taalluk eden yönleri de çeşitli bilimsel disiplinler ışığında incelenmiştir. Tüm bu çalışmalar sonucunda rüyanın, bir başkasına veya diğer canlılara zarar vermeye mesnet kılınamayacağı ortaya konulmuştur. 70 sayfadan oluşan proje, 15.08.2007 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

Bu alandaki proje hazırlama faaliyetleri 2007 yılında başlamış ve günümüze kadar devam eden sürede tamamlanan on iki adet projenin dördü İslâm felsefesi, dördü din sosyolojisi ve dördü de din psikolojisi alanında yapılmıştır. Burada da konular, oldukça dağınıktır ve muhtemelen araştırmacıların ilgi alanlarına giren mevzularda seçilmiştir.

1.3. İslam Tarihi ve Sanatları Alanında Yapılmış Projeler

a- Alanının en son yapılan projesi olarak karşımıza çıkan ve bir yürütücüyle beş araştırmacı marifetiyle gerçekleştirilen "Bûsîrî'nin Kaside-i Bürde'sinin Geçmişten Günümüze Türkiye Toplumu Üzerindeki Akademik, Sosyal ve Dinî Etkileri" isimli çalışma, *Kaside-i Bürde*'nin toplum üzerindeki gerek akademik gerek sosyal ve gerekse dinî açıdan etkilerinin ne olduğunu tespit etmek gayesiyle yapılmıştır. Proje; literatür taraması, saha araştırması, veri analizi ve raporlama olmak üzere dört aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada, Süleymaniye Kütüphanesindeki Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde yazılmış *Bürde* şerh ve tercümeleri tespit edilmiş; eserlerin içerik, tasnif ve müellifleri açısından tespit edilebilen hataları tashih edilerek eserler hakkında ayrıntılı bilgiler oluşturulmuştur. İkinci aşamada, *Bürde*'nin sosyal hayattaki etkilerini ve bilinirlik düzeyini tespit etmek üzere İstanbul Müftülüğü nezdinde görev yapan 300 görevliye anket uygulanmıştır. Bu aşamalarda elde edilen veriler, analize tabi tutularak raporlanmıştır. Sonuçta, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki *Bürde* nüshalarının koleksiyonlar arasında önemli bir yer tuttuğu, kayıtların ve içerik bilgilerinde bazı hataların mevcut olduğu görülmüş, bunların düzeltilmesi için gerekli teklifler yapılmış, bazı yeni

nüshalar da tespit edilmiştir. Yazmalardaki bilgilerden, nüshaların Osmanlı döneminde Arapça öğretiminde kullanıldığı kanaatine varılmıştır. *Bürde*'lerin toplumdaki peygamber sevgisini tesis etmede önemli roller üstlendiği belirlenmiş, ancak eskiye oranla yeni dönemde bunun oldukça düşük seviyede olduğu görülmüştür. 228 sayfadan oluşan çalışma, 15.05.2017 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

b- Bir yürütücü ve bir araştırmacı tarafından yürütülen "Osmanlı Dönemine Ait Yazma Eserlerde Geçen Mürekkep Yapım Tekniklerinin Uygulanabilirliğinin Araştırılması" adlı projede, Osmanlı dönemine ait bazı yazma eserlerde bahsi geçen ve mürekkeplerin hazırlanmasıyla ilgili detaylı anlatımların olduğu bilgilerden yola çıkılarak söz konusu mürekkeplerin hazırlanma usullerinin ve formüllerinin tespiti yapılmıştır. Araştırmada, Osmanlı döneminde yazı malzemesi olarak kâğıt, kamıştan mamul kalem ve mürekkeplerin sanatsal bir unsur olarak algılandığı ve bu malzemelerin her dönemde özenle hazırlandığı görülmüştür. 103 sayfadan oluşan çalışma, 01.12.2016 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

c- Bir yürütücü ve bir araştırmacının gayretleriyle yürütülen "Osmanlı Devleti'nde Bir Aile Vakfı Örneği: Köprülü Ailesi Vakıfları" başlıklı projede, Köprülü ailesi tarafından, ilki 1658 tarihinde kurulan vakıfların günümüze kadar geçen süre içerisindeki durumları belirlenmeye çalışılmıştır. Bu esnada, Köprülü ailesine mensup olan Köprülü Mehmet Paşa (öl. 1661), Köprülüzâde Fâzıl Ahmet Paşa (öl. 1676), Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa (öl. 1691), Köprülüzâde Numan Paşa (öl. 1719), Köprülüzâde Abdullah Paşa (öl. 1735), Köprülüzâde el-Hâc Hâfız Ahmet Paşa (1769-70), Mehmet Asım Bey (öl. 1816) ve Ayşe Hanım (öl.?) tarafından kurulan vakıfların günümüze gelinceye kadar geçen süreçteki durumları incelenmiştir. Buna ilave olarak, söz konusu vakıflara ait olan yurt içindeki eserlerin tamamıyla dışındaki eserlerin bir kısmının fotoğrafları çekilmiş ve kamera kayıtları yapılmıştır. Son olarak da ailenin, kurmuş olduğu vakıflar kanalıyla Osmanlı siyaseti üzerindeki etkisi irdelenmiş ve Köprülü ailesinin soy ağacı çıkarılmıştır. 166 sayfadan oluşan çalışma, 15.09.2010 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

d- Sadece bir yürütücü tarafından gerçekleştirilen "Osmanlı Mahkeme Kayıtları Işığında Bir Semt Monografisi: Hasköy Mahallelerinde Birlikte Yaşama Tecrübesi" adlı proje, Osmanlı şehir tarihiyle ilgili bir çalışma olarak önemli bir boşluğu doldurmak gayesini gütmektedir. Daha önce, aynı konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, Osmanlı'nın şehirleri ve şehircilik anlayışı hatta mahalleleriyle ilgili önemli araştırmalar yapılmıştır. Ancak şehirlerin önemli bir parçasını oluşturan ve mahallelerin birleşmesinden meydana gelen semtlerle alakalı çalışmalar öncekilere nispeten oldukça azdır. Bu çalışmada, söz konusu eksikliği gidermeye yönelik olarak Hasköy semtinin tarihini ortaya çıkarmak üzere, 40 adet mahkeme sicil defterindeki 300 yıllık bir zaman dilimine ait Hasköy mahkeme kayıtları incelenmiş ve XVI. yüzyılın ortalarından XIX. yüzyılın ilk yarısına kadarki döneme yönelik olarak önemli verilere ulaşılmıştır. Bunun neticesinde 17000 civarındaki kaydın yer aldığı 6000 sayfa civarındaki metin değerlendirilerek gündelik hayatın farklı yönleri, farklı kültür ve dinlere mensup insanların birlikte yaşama tecrübesine dair oldukça ayrıntılı bilgilere ulaşılmıştır. Bütün bu belgeler üzerinde yapılan titiz çalışmalar sonucunda, Osmanlı döneminde, farklılıkların bir zenginlik olarak görüldüğü ve bu anlayışın da çatışma yerine barışa hizmet ettiği gözlemlenmiştir. 625 sayfadan oluşan çalışma, 31.12.2009 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

e- Bir yürütücü ve iki danışman tarafından gerçekleştirilen "İngiliz ve Alman Oryantalizminde Siyer Çalışmalarının Türklerin ve Avrupa Birliği Halklarının Hz.

Muhammed Algısına Etkileri" başlıklı proje, 554 sayfalık bir çıktıya sahiptir. Ancak 31.12.2008 tarihinde tamamlanmış olan projenin ana metnine, Tr Dizin sayfasından ulaşılamadığı için araştırmacılardan e-posta yoluyla bilgi istenmiş, ancak bir cevap alınamayınca proje hakkında başka bir malumat verilememiştir.

f- Herhangi bir araştırmacı olmaksızın sadece bir yürütücü tarafından gerçekleştirilen "Osmanlı Şiirinin Farklı Fonksiyonları Mimari Eserler ve Edebî Kitabeler (16.-17. yüzyıllar)" adlı proje, Osmanlı döneminde şiirin, sadece divanlarda ve meclislerde okunmak veya padişahlara takdim edilmek üzere yazılmadığını, bunun yanında farklı gayeler çerçevesinde farklı hedeflere yönelik olarak da oluşturulduğunu göstermek gayesiyle hazırlanmıştır. Araştırmada, İstanbul'da, XVI. ve XVII. yüzyıllarda inşa edilmiş, camiler, çeşmeler, hamamlar ve mezar taşlarından oluşan mimarî eserlerdeki kitabeler okunarak fotoğraflanmış ve transkripsiyon metoduyla günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Böylece Osmanlı şiirinin farklı bir yönü gösterilmiş, yazıldığı mimarî eserlerin, değerini artıran bir unsur olduğuna dikkat çekilmiştir. 59 sayfadan oluşan çalışma, 15.09.2008 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

g- Bir yürütücü ve bir araştırmacının gayretleriyle oluşturulan "Denizli-1831 Nüfus Sayımı Prosopografisi (Grup Biyografisi)" adlı projede, Osmanlı Devletinde, 1830-1831 tarihlerinde modern anlamıyla ilk defa yapılmış olan nüfus sayımlarında tutulan defterler arasından, Denizli Nüfus Sayımı Defteri incelenmiştir. Bu defter esas alınarak Denizli mahalleleriyle bu mahallelerde mukim olan erkek nüfusa ait bilgiler, günümüz alfabesiyle yeniden yazılmıştır. Elde edilen bilgilerden yola çıkmak suretiyle, grup biyografisi (prosopografi) tekniği kullanılarak bir değerlendirme yapılmaya gayret edilmiştir. 452 sayfadan oluşan çalışma, 15.11.2007 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

h- Herhangi bir araştırmacı olmaksızın sadece bir yürütücü tarafından gerçekleştirilen "Güney Kazakistan Müzelerinde Bulunan Türk ve İslam Eserleri" adlı projede, Kızıl Orda'dan Taldı Kurgan'a kadar olan Güney Kazakistan topraklarındaki müzelerde bulunan Türk ve İslâm eserleri incelenerek katalog haline getirilmiştir. Proje başlığındaki Türk sözcüğüyle Sakalardan ve Hunlardan başlayarak 1917 yılı Ekim ayında gerçekleşen Rus devrimine (1917 Ekim Devrimi) kadar olan dönem içindeki Türk devletleri ve toplulukları; İslâm sözcüğüyle de İslâm'ın Orta Asya'ya girmesinden sonraki dönem kastedilmiştir. Araştırmada sözü edilen dönemlere ait arkeolojik bulgular, etnografik malzemeler ve sanat eserleri incelenmiş, tabiat tarihiyle ilgili eserler ve Sovyet dönemindeki malzemeler kapsam dışı bırakılmıştır. Ancak Çin ve Japonlara ait birkaç eser, proje konusuna dâhil olan bazı eserlerle bir arada sergilenmeleri sebebiyle proje kapsamında ele alınmış ve menşeleri belirtilerek kataloğa dâhil edilmiştir. Araştırmada tüm bu eserler, yerinde görülüp incelenmiş, katalog haline getirilerek Türk kültür ve sanat tarihi araştırmacılarının istifadesine sunulmuştur. 2005-2006 yılları arasında, iki yıllık bir çalışmayla gerçekleştirilen proje, 1525 sayfalık bir doküman halinde 15.07.2007 tarihinde başarıyla tamamlanmıştır.

Bu alanda da proje çalışmaları 2007 yılında başlamış ve günümüze kadar devam eden süreçte sekiz adet proje tamamlanmıştır. Bunlardan biri Türk-İslâm edebiyatı, üçü İslâm sanatları tarihi ve dördü de İslâm tarihi alanında yapılmıştır. Bu bölümde de konular oldukça dağınıktır ve muhtemelen araştırmacıların ilgi alanlarına göre belirlenmiştir.

Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse araştırma projeleri, farklı disiplinlerde çalışan bilim insanlarının bir araya gelerek sosyolojik, teknolojik ve ekonomik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan yeni problemlere çözüm arama süreçlerini ifade etmektedir. Bu çerçevede yapılan çalışmalar, devletlerin de işin içine dâhil olup bünyesindeki üniversiteler ve araştırma kuruluşları vasıtasıyla destek vermesi sonucunda, son dönemlerde oldukça fazlalaşmış ve başarılı sonuçlar elde edilmiştir.

Ülkemizde de bu tür çalışmalar hem desteklenmekte hem de olumlu sonuçlar alınmaktadır. Bu sebeple de proje çalışmaları günden güne artmakta ve ilgi görmektedir. Ancak ülkemizdeki bu tür çalışmaların geneli itibarıyla ulaşılan rakamsal sonuçlara bakıldığında, ilahiyat alanında yapılıp tamamlanmış proje sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Tübitak'ın bir faaliyet alanı olan Tr Dizin'de bu husus araştırıldığında, Türkiye'de yapılıp tamamlanmış proje sayısının 21897 olduğu, bu kadar proje içerisinde sadece 33 tanesinin ilahiyat alanında yapılmış olduğu görülecektir.

Çalışmada, 2007-2023 tarihleri arasında başlanıp tamamlanan 33 adet proje, ilahiyat fakültelerinin üç anabilim dalına taksim edilmiş, bunun sonucunda Temel İslam Bilimleri alanında 13, Felsefe ve Din Bilimleri alanında 12, İslam Tarihi ve Sanatları alanında ise 8 çalışmanın olduğu tespit edilmiştir. Proje çalışmalarının yıllara göre yapılan dağılımları sonucunda Temel İslam Bilimleri alanındaki 13 adet çalışmanın 2011-2020, Felsefe ve Din Bilimleri alanındaki 12 adet çalışmanın 2007-2023 ve İslam Tarihi ve Sanatları alanındaki 8 adet çalışmanın da 2007-2017 yılları arasında yapıldığı görülmüştür.

Bu rakamlar ve çalışmaların yıllara dağılımı dikkatle incelendiğinde, ilahiyat alanında yapılan proje çalışmalarının oldukça az olduğu ve bu sayının artırılması gerektiği sonucuna ulaşılması zor değildir. Sosyal bilimler alanındaki proje çalışmalarının Fen bilimlerine göre daha az olduğu açıktır. Fen bilimleri alanında proje yapmanın daha yaygın olduğu ve bu yaygınlığın söz konusu bilimlere büyük avantaj sağladığı gerçeğinden yola çıkarak ilahiyat alanında yapılan proje çalışmalarının sayısal azlığına bahane üretmek sağlıklı görünmemektedir. Bu çerçevede yapılabilecek en faydalı tespit, ilahiyat alanındaki proje çalışmalarının artırılması için akademik camianın gayret etmesi ve bu hususta hassasiyet göstermesi gerektiğinin konunun muhataplarınca görülmesi ve anlaşılmasıdır.

Konuların belli bir ihtiyaca göre mi yoksa araştırmacıların ilgi duydukları alanlara göre mi belirlendiği tespit edilememiş olmakla beraber araştırmacıların ilgili oldukları bir konuyu Tübitak'a sunmaları sonucunda, bu kurumun, sunulan konuyu uygun bulmaları yoluyla tespit edildiği sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

Atılgan, Sait Sinan – Özsoy, Duygu. "Akademisyenlere Yönelik Mentörlü Proje Yazımı Desteğinin Örgütsel Bağlılığa Katkısı". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 34/4 (Ekim 2020), 1543-1558.

Bardakçı, Mehmet Necmettin. vd., "XIV. Yüzyıl Rifâî Şeyhi İbnü's-Serrâc'ın Velâyet ve Kerâmet Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2013), 89-107.

Bkkhkdydk, Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, *Resmî Gazete* 24451 (03Temmuz 2001). Erişim 10 Temmuz 2023. https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2001/07/20010703.htm

Tatık, Ramazan Şamil – Ayçiçek, Burak. "Bilimsel Araştırma Projesi (BAP) Yürütücülerinin Proje Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/21 (Ocak 2020), 659-685.

Tübitak, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu. Erişim 10 Temmuz 2023. https://www.tubitak.gov.tr/tubitak_content_files/faaliyet/2002/1_genel.pdf

Ykbapy, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma Projeleri Hakkında Yönetmelik, 26 Kasım 2016). Erişim 10 Temmuz 2023. https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/11/20161126-8.htm