

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT: 60 • SAYI: 3 • EYLÜL 2024



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 60 - SAYI: 3 EYLÜL 2024



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DIYANET İLMİ DERGİ

**Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
İmtiyaz Sahibi**
Owner on Behalf of the Presidency
of Religious Affairs

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor

Baş Editör
Chief Editor

Alan Editörleri
Field Editors

Editör Yardımcıları
Assistant Editors

Yayın Türü
Type of Publication

Yönetim Merkezi
Head Office

Grafik Tasarım
Graphic & Design

Basım Tarihi
Publication Date

Dizinler
Indexes



Cafer Tayyar Doymaz

Dr. Lamia Levent Abul

Prof. Dr. Huriye Martı

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Fatih Kurt, DİB, Ankara
Doç. Dr. Yaşar Seracettin Baytar, DİB, Ankara
Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Rukiye Aydoğdu Demir, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çiçekli, DİB, Ankara

Ahmet Dede
Savaş Özdemir

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın
Quarterly, Periodical, Periodical Publication

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar Ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - Ankara
Tel: (0312) 295 86 61- 62
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr
<https://dergipark.org.tr/pub/did>

Hasan Yıldırım

25.09.2024

TR DİZİN

ERIH PLUS ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities)

DOAJ DOAJ: Directory of Open Access Journals

EBSCO Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)

EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ali Erbaş
Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. İsmail Karagöz, Düzce Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İslâm ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mohd Asri bin Zainul Abidin, Malezya Perlis Müftüsü
Dr. Naeem Baig, Kuzey Amerika İslâm Camiası (ICNA) Eski Başkanı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye Martı, Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Ü. İslâmi İlimler Fak.
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.
Cafer Tayyar Doymaz, DİB, Ankara
Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara

İnceleme Komisyonu /

Review Committee

Dr. Lamia Levent Abul, DİB, Ankara
Doç. Dr. Abdulkadir Erkut, DİB, Ankara
Doç. Dr. Mustafa Çakır, DİB, Ankara
Dr. Kübra Çicekli, DİB, Ankara
Dr. Mustafa Çuhadar, DİB, Ankara
Savaş Özdemir, DİB, Ankara
Adem Sari, DİB, Ankara

DİYANET İLMİ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumun din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi'ye gönderilen makaleler, Editör Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede neticesinde "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın Kurulu karar verir.
5. Hakem süreci tamamlanmış makalelerin hakem düzeltme talepleri doğrultusunda revize edilip edilmediği; dil ve Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü yayın ilkelerine uygunluğu İnceleme Komisyonu tarafından kontrol edilir. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler, intihal, sahtecilik, çarpıtma, tekrar yayım, dilimleme, haksız yazarlık gibi fiiller suç unsuru sayılmaktadır. Bu tür durumlarda yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimiz herhangi bir mesuliyet kabul etmemektedir.
7. Derginin yayın dili Türkçe, desteklediği diller ise Arapça ve İngilizcedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergimize makale gönderen yazarlar, doktora öğrencisi ve üstü akademik ünvana sahip olmalıdırlar. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, ünvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. Dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında DergiPark sistemiyle dergimize iletilmesi gerekmektedir. iThenticate ve Turnitin ile yapılan benzerlik taramalarında "Exclude Small Sources(optional)/ Word count" tercihi "9 kelime" ve "alıntı ve kaynakça çıkart" şeklinde ayarlanmalıdır. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.

12. Gönderilecek makalelerde yazı türlerine (derleme/araştırma/yorum) vb. ilk sayfada yer verilmelidir.
13. Makaleler, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/did> DergiPark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, ünvanı, kurum bilgisi, Ror Id yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.
14. Bilimsel bir çalışma kapsamında yapılan anket ve tutum araştırmalarında katılımcıların açık rızası ya da araştırma bir kurumda yapılacaksa ayrıca kurumun izni alınmalı ve bu izinler ilk sayfada yer verilmelidir.
15. Makale gönderiminde DergiPark sayfamızda bulunan Diyanet İlmî Dergi Telif Hakkı Bilgi Formunu doldurulup, ıslak imzalı bir şekilde sisteme yüklenmelidir.
16. Yazarlar Yükseköğretim Kurulu'nca belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.
17. Diyanet İlmî Dergi'de makale yazarlarının yılda sadece bir makalesi yayımlanabilir.

B) YAZIM İLKELEİ

1. Dergimize gönderilen makaleler, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen makaleler bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz, Öz ile uyumlu 250 kelimelik Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve yararlanılan eserleri gösteren “Kaynakça” eklenmelidir. Yabancı dildeki makalelere 150 kelimelik Türkçe Öz ve bununla uyumlu 250 kelimelik Abstract; 750 kelime-lik Türkçe Geniş Özet ve Summary eklenmelidir.
3. Summary eklenmelidir.Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayımlanması talep edilen makalelerde ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen makalelerde Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Kitap adı ve kavramların yazımında *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin kullanımına uyulmalıdır. İngilizce metninde yer alan özel isimler, kitap adları ve kavramların yazımında ise Encyclopaedia of Islam'ın 3. edisyonu dikkate alınmalı ve Çeviri Yazı/Transkripsiyon Alfabetesi kullanılmalıdır.
7. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
8. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
10. Yazım kuralları, dipnotlar ve kaynakça için “[SNAD Atf Sistemi 2. Edisyon (The Isnad Citation Style 2'nd Edition)]” esas alınmalıdır.

İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor	820
Abdullah b. Abbas'ın Kıraat İlimindeki Yeri / Araştırma Makalesi Abdallah Ibn Abbas' Place in the Science of Qira'at / Research Article Nesrişah Saylan	823
Necm Süresinin Otuz İkinci Âyetinde Geçen 'Lemem' Kelimesi Bağlamında Küçük ve Büyük Günah Meselesi / Araştırma Makalesi The Issue of Minor and Major Sins in the Context of the Word "Lamam" in Verse 32 of Surah al-Najm in the Qur'an / Research Article İsmail Karagöz	845
Fâtiha Süresi Tefsiri: Sâdî Çelebi'nin (ö. 945/1539) er-Risâletü's-Sa'diyye Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki / Araştırma Makalesi Exegesis of Surah al-Fatihah: Analyses and Critical Edition of Sa'di Çelebi's (d. 945/1539) Study titled "al-Risalat al-Sa'diyya" / Research Article Zakir Aras	873
Modern Diplomasi Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi / Araştırma Makalesi The Prophet's Diplomatic Strategies and the Significance of Religious Diplomacy within the Framework of Modern Diplomacy / Research Article Yusuf Ay	915
Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstishâd: Sibeveyhi Örneği / Araştırma Makalesi Istishad with Hadiths in the Classical Arabic Language Methodology: The Example of Sibawayh / Research Article Ramazan Kılıç - Mehmet Turan	953
Mâtürîdî Kelâmcı Semerkandî'de İnsan Fiilleri ve Hüsün-Kubuh / Araştırma Makalesi Human Actions and Goodness-Evil from the Perspective of Maturidi Theologian Samarqandi / Research Article Mehmet Fatih Özerol	991
Tasavvuf Kavramına Yönelik Bibliyometrik Bir Analiz / Araştırma Makalesi A Bibliometric Analysis of the Concept of Sûfism / Research Article Edibe Taş	1025
Abdülvâhid b. Zeyd'in Hayatı, Zühd Anlayışı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri / Araştırma Makalesi The Life of 'Abdulwahid b. Zayd, His Understanding of Zuhd, and His Place in the History of Sufism / Research Article Ahmet Arslan	1051

Beyzâde Mustafa'nın Menâsikü'l-hacc Adlı Eseri / Araştırma Makalesi Beyzâde Mustafa's Menâsiku'l-hacc / Research Article Ömer Gök - Emre Töre	1081
Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasına İlişkin Sorunlar / Araştırma Makalesi Problems Related to Hifz Education along with Formal Education According to Instructors / Research Article Şeyma Şengül - Eyüp Şimşek	1117
Peseschkian'ın Psikoterapi Modelinin Manevi Danışmanlık ve Rehberliğe Uyarlanması / Araştırma Makalesi Adapting Peseschkian's Psychotherapy Model to Religious Counseling and Guidance / Research Article Fatma Balcı Arvas	1145
Sustainability Aspects in Mosque Architecture: From the Beginning to the Present / Research Article Cami Mimarisinin Başlangıcından Günümüze Sürdürülebilirlik Unsurları / Araştırma Makalesi Onur Şimşek	1175

Editörden / From The Editor

Diyanet İlmî Dergi'nin değerli okurları! Bu sayımızda akademik camiaya katkı sunacağımızı düşündüğümüz on iki makaleyi istifadenize sunuyoruz.

Nesrişah Saylan, “Abdullah b. Abbas’ın Kıraat İlmindeki Yeri” isimli çalışmasıyla Hz. Peygamber’den ve sahâbenin ileri gelenlerinden ilim tahsil etmesiyle bilinen âlim sahâbi Abdullah b. Abbas’ın sahih ve şâz kıraatlar konusundaki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. İsmail Karagöz “Necm Sûresinin Otuz İkinci Âyetinde Geçen ‘Lemem’ Kelimesi Bağlamında Küçük ve Büyük Günah Meselesi” adlı makalesiyle ‘lemem’ kavramının anlam katmanlarında yer alan konuları tefsir ilmi cihetinden irdelemektedir. Zakir Aras, Osmanlı dönemi şeyhülislamlarından Sâdî Çelebi’nin tefsir alanındaki ilmî yetkinliğini ve birikimini yansıttığı haşiye türü bir risalesini “Fâtîha Sûresi Tefsiri: Sâdî Çelebi’nin (ö. 945/1539) er-Risâletü’s-sa‘diyye Adlı Eserinin Tahlil ve Tahki-ki” isimli araştırmasıyla ilim dünyasının dikkatine sunmaktadır.

Modern dönemde uluslararası ilişkilerin baş faktörü kabul edilen diplomasinin bir alt unsuru sayılan dinî diplomasiyi taşıması gereken niteliklere göre Yusuf Ay, “Modern Diplomasi Çerçevesinde Hz. Peygamber’in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi” adlı makalesiyle değerlendirmektedir.

Ramazan Kılıç-Mehmet Turan, “Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişhâd: Sîbeveyhi Örneği” isimli çalışmalarıyla Arap dilinin gelişiminde köşe taşı kabul edilen dilbilimci âlim Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb* adlı eserinde dil konularına yaklaşımını hadislerin istişhad için kullanımı özelinde ele almakta ayrıca hadisin dilbilim için istişhad konusu yapılabileceğine dair doyurucu bilgiler vermektedirler.

“Mâtürîdî Kelâmcı Semerkandî’de İnsan Fiilleri ve Hüsün-Kubuh” adlı makalesiyle Mehmet Fatih Özerol, kelâm ilminin önemli bir konusunu, Semerkandî’nin yaklaşımları özelinde irdelemektedir.

Edibe Taş, “Tasavvuf Kavramı Üzerine Yazılan Makalelere Yönelik Bibliyometrik Bir Analiz” isimli makalesinin amacını; “bibliyometrik analiz yöntemiyle tasavvuf kavramının yer aldığı akademik çalışmaların kapsamını, dağılımını ve etkisini anlamak, bu alanda öne çıkan çalışmaları ve yazarları belirlemek, ayrıca tasavvuf konusundaki akademik literatürün zaman içindeki değişimini ortaya koymaktır.” şeklinde ifade ederek alana katkı sunmaktadır.

“Abdülvâhid b. Zeyd’in Hayatı, Zühd Anlayışı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri” isimli çalışmasıyla Ahmet Arslan, ilk mutasavvıflar içerisinde yer alan bir ismi, tasavvufa dair yaklaşımlarına atıfla dikkatlerimize sunmaktadır.

Ömer Gök-Emre Töre, “Beyzâde Mustafa’nın Menâsikü’l-hacc Adlı Eseri” adlı makaleleriyle sûfî kimliğe sahip bir âlimin hac ve umre yolcularına rehberlik etmek için kaleme aldığı eserini, yararlandığı kaynaklar ve üslup açısından araştırmakta, orijinal metni ve latinize edilmiş hâlini de ilgililerin dikkatine arz etmektedirler.

Şeyma Şengül-Eyüp Şimşek, “Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasına İlişkin Sorunlar” adlı çalışmalarıyla 2014 yılından itibaren örgün eğitimle birlikte verilmeye başlanan hafızlık eğitiminde yaşanan sorunları, öğretmenler üzerinden nitel araştırma yöntemiyle incelemekteler.

“Peseschkian’ın Psikoterapi Modelinin Manevi Danışmanlık ve Rehberliğe Uyarlanması” isimli makalesiyle Fatma Balcı Arvas, Nossrat Peseschkian’ın insanın iyi yönünü önceleyerek geliştirdiği psikoterapi modelini manevi danışmanlık ve rehberliğe katkı boyutuyla çalışmasının mihveri edinmektedir.

Onur Şimşek, “Sustainability Aspects in Mosque Architecture: From the Beginnings to the Present” adlı İngilizce makalesiyle cami mimarisindeki sürdürülebilirlik unsurlarını, tarihî camilerin yapı ve coğrafya özelliklerine dayalı bir şekilde tartışmaya açmaktadır.

Prof. Dr. Huriye Martı

Abdullah b. Abbas'ın Kıraat İlimindeki Yeri

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Mart 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Nesrişah Saylan**

Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Fırat Üniversitesi / Fırat University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/05teb7b63>

<https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

nsaylan@firat.edu.tr

Öz

Abdullah b. Abbas, kıraat ilminde ön plana çıkmış ve ikinci tabakadan kurrâ olan sahâbe arasında yer almıştır. Resûlullah'ın (s.a.s.) çocukluktan itibaren yanında olan İbn Abbas'a, Kur'an'ı ve hadisi öğrettiği nakledilmiştir. Özellikle teyzesi Meymûne'nin Hz. Peygamber'in eşi olması hasebiyle İbn Abbas'ın bazı gecelerde onun evinde kaldığı, arkasında defalarca namaz kıldığı ve tilavetini işittiği aktarılmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den Kur'an'ı öğrenen ve onun kıraatini dinleyen İbn Abbas, Allah Resûlü'nün döneminde sûrelerin bir kısmını da ezberlemiştir. O, Hz. Peygamber'den sonra kıraat ilmini ilk tabakadan kurrâ olan Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Mes'ûd'dan arz yoluyla almıştır. İbn Abbas'ın kıraat ilminde yetkin olduğunu gösteren özelliklerinden birisi de kaynaklarda ona nisbet edilen kıraatlerin çok geniş bir şekilde yer almasıdır. Ona nisbet edilen bu kıraatler iki kısımda ele alınabilir. Birinci kısımda kıraat-i seb'a ve aşere imamlarının senedlerinde yer alan ve sahih kategorisinde değerlendirilen kıraatleridir. İkincisi ise sahih kıraatlerin dışında yer alan tefsir kabilinden, müteradif olarak naklettiği şâz kategorisinde yer alan okuyuşlarıdır. Kaynaklarda nakledilen bu kıraat vecihleri, çeşitli yönlerden ele alınarak âyetlerin te'vilinde ve tefsirinde kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Abdullah b. Abbas, şâz Kıraat, Sahâbe.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Abdallah İbn Abbas' Place in the Science of Qira'at

Research Article

Received: 21 March 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

Abdallah ibn Abbas came to the fore in the science of qira'at (Qur'ānic recitation) as well and was among the companions who were Qur'ān reciters (qurra) of the second-generation. It is reported that he taught the Quran and hadiths to Ibn Abbas, who had been with the Messenger of Allah since childhood. In particular, due to his aunt Maymunah bint al-Harith's being the wife of the Prophet, Ibn Abbas was also reported to have stayed some nights in the house of the Prophet, prayed behind him heaps of times, and heard the recitation of the Messenger of Allah. Ibn Abbas, who had learned the Qur'ān from the Prophet and listened to his recitation, also memorized some of the surahs during the time of the Messenger of Allah. He received the science of qira'at by way of ard (reciting in the master's presence) from Ubayy ibn Ka'b, Zayd ibn Thabit, and Abdullah ibn Mas'ud, who were Qur'an reciters (qurra) of the first generation. The extensive presence of narrations regarding recitation aspects attributed to Ibn Abbas in the sources is another indication that he was competent in the science of recitation. This study divides the recitation aspects cited in the sources into two parts. In the first part are the recitations included in the transmission chains of the Imams of Seven and Ten Recitations (qira'at al-sab'a and al-ashara) that are considered within the authentic category. The second is his recitations falling within the category of shaz qira'at, which he reports for commentating purposes as synonymous, and are outside the authentic recitations. These recitation aspects narrated in the sources were evaluated from various aspects and used in the interpretation and exegesis of the verses.

Keywords: Qira'at, Qur'an, Abdallah Ibn Abbas, Shaz Qira'at, Companions.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The Prophet Muhammad (pbuh) memorized the verses of the Holy Qur'an, which were revealed gradually over twenty years through the intermediation of Gabriel, and made his companions read these verses in the sama (listening [to the master's recitation]) and ard (reciting in the master's presence) methods. While some of the companions memorized certain parts of the revelations, some others memorized all of them and came into prominence in the recitation and teaching of the Holy Qur'an. These companions, who learned the Holy Qur'an from the Messenger of Allah (pbuh) in person through reciting it in his presence, constitute the second circle after the Prophet in the chain of transmission (sanad) of the qira'at imams. One of these companions is Abdallah ibn Abbas. He has been known by the teknonyms (kunya) Abu al-Abbas and Ibn Abbas. His full name is Abdallah ibn Abbas ibn Abd al-Muttalib al-Qurayshi al-Hashimi. Abdallah ibn Abbas was reported to have been along with the Messenger of Allah from his childhood and been taught some words from the Qur'an and hadiths by the Prophet. In particular, due to his aunt Maymunah bint al-Harith's being the wife of the Prophet, Ibn Abbas was also reported to have stayed some nights in the house of the Prophet, prayed behind him heaps of times, and heard the recitation of the Messenger of Allah. In addition, the Prophet was reported as praying for Ibn Abbas, "O Allah, grant him understanding in religion and teach him the interpretation (of the Qur'an)." Blessed with the Prophet's prayer, his curiosity for science and his endeavor to learn enabled him to improve himself in many sciences. As a matter of fact, Ibn Abbas specialized in many fields of Islamic sciences such as the Qur'an, tafsir, hadith, fiqh, and the Arabic language, and due to his intellectual competence in these fields, he was called by epithets such as Baḥr al-ilm (the ocean of knowledge), Ḥibr al-umma (the scholar of the community), and Tarjuman al-Qur'an (the translator of the Qur'an).

Abdallah ibn Abbas came to the fore in the science of qira'at (Qur'anic recitation) as well and was among the companions who were Qur'an reciters (qurra) of the second-generation. Ibn Abbas, who had learned the Qur'an from the Prophet and listened to his recitation, also memorized some of the surahs during the time of the Messenger of Allah. He received the science of qira'at by way of ard (reciting in the master's presence) from Ubayy ibn Ka'b, Zayd ibn Thabit, and Abdullah ibn Mas'ud, who were

Qur'an reciters (qurra) of the first generation. In this context, Ibn Abbas stated that he preferred Zayd's reading in the majority of his recitation, but he took Ibn Mas'ud's recitation in ten or so places. Ibn Abbas trained many students in the field of the science of qiraat. His slave Darbas (d.?), Sa'id ibn Jubayr (d. 94/713 [?]), Ikrima ibn Khalid (d.?), and Abu Ja'far Yazid ibn al-Qa'qa' (d. 130/747-48) are some of his students who learned the science of qira'at from him.

The extensive presence of narrations regarding recitation aspects attributed to Ibn Abbas in the sources is another indication that he was competent in the science of recitation. These aspects of recitation attributed to him have been mentioned in a great many tafsir and qira'at sources from the early period to the present day. These recitation aspects cited in the sources are discussed in this study in two parts. In the first part are the recitations included in the transmission chains of the Imams of Seven and Ten Recitations (qira'at al-sab'a and al-ashara) that are considered within the authentic category. As a matter of fact, Abdallah ibn Abbas is included in the qira'at transmission chains of Nafi, Ibn Kathir, Hamza, Abu Amr, Abu Ja'far, and Ya'qub from among the Ten Reciters (qurra al-ashara). The second is his recitations falling within the category of shaz qira'at, which he reports for commentating purposes as synonymous and are outside the authentic recitations. These recitation aspects narrated in the sources were evaluated from various aspects and used in the interpretation and exegesis of the verses. In this sense, some of the recitation aspects attributed to Abdallah ibn Abbas, denoting the same meaning, did not cause any change in the meaning of the verse. As for some other reading aspects attributed to him, changing the meaning of the verse, they allowed the verse to be interpreted in different ways and added richness to its meaning. In addition, it has been pointed out that that these recitation aspects elucidate the meaning of the word, and by clarifying the ambiguity in the verse, they contribute to its understanding. In this way, the readings attributed to Ibn Abbas were quoted in many sources and used in the context of the relationship between qira'at and tafsir.

Giriş

Sahâbenin Kur'an'ın indirildiği ortama tanıklık etmesi, Hz. Peygamber'in âyetlerle ilgili açıklamasına ve yorumlamasına şahit olması, onların aktardığı rivâyetleri önemli kılmıştır. Kur'an ilimlerinde ön plana çıkan ve kendisinden birçok rivâyet nakledilen sahâbeden birisi de Abdullah b. Abbas'tır. Tam adı Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Abbâs b. Abdülmuttalib el-Kureşî olan İbn Abbas, Nebi'nin (s.a.s.) amcasının oğludur. O, İbn Abbas ve Ebü'l-Abbâs künyesiyle tanınmıştır.¹ Mekke'de dünyaya gelen Abdullah b. Abbas'ın hicretten üç yıl öncesinde doğduğu aktarılmıştır.² Çoğunlukla Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında çocuk yaştan itibaren kalmaya başlayan İbn Abbas'ın, onun sözlerini, fiillerini ve hareketlerini öğrendiği nakledilmiştir. Nitekim onun abdest almayı ve namaz kılmayı bizzat Allah Resûlü'nden öğrendiği bildirilmiştir. Ayrıca çocuk yaştayken Hz. Peygamber'in ona bazı kelimeleri ve hadisleri öğrettiği de ifade edilmiştir.³ Özellikle İbn Abbas'ın teyzesi Meymûne'nin Hz. Peygamber'in eşi olması hasebiyle, onun bazı gecelerde de Nebi'nin (s.a.s.) evinde kaldığı ve onun abdest suyunu hazırladığı ve Resûlullah'ın onun hakkında "Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret" şeklinde dua ettiği aktarılmıştır.⁴

İbn Abbas, Hz. Peygamber'den sonra ise Übey b. Ka'b, Ali b. Ebû Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd gibi ilmî yönden temayüz etmiş olan sahâbeden ders almış ve onlardan istifade etmiştir. Onun ilme olan merakı ve bu konudaki çabası tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi İslâmî ilimlerde uzmanlaşmasını sağlamış ve bu sebeple İbn Abbas, "Bahru'l-ilim, Tercümânü'l-Kur'an, Hıbrü'l-ümme" gibi isimlerle şöhret bulmuştur.⁵

Abdullah b. Abbas ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan biri Bûşra Kayar'a ait *İbn Kesîr Tefsirinde Abdullah İbn Abbas'ın Rivâyetlerinin Tespiti ve Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans tezidir. Bir diğer çalışma ise Vüheybe Sufî'ye ait *Kırâatü İbn Abbâs Tevcihuhâ ve eseruhâ fi't-tefsiri-Sûrati'l-Fâtîha ve'l-Bakara ve Âl-i 'İmran enmûzecen* adlı Arapça yüksek

¹ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale'l-tabakât ve'l-âsâr* (İstanbul: İSAM, 1995), 1/129-131.

² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/381.

³ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tabakâti'l-kurrâ* (Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1418/1997), 1/22

⁴ Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/129-131.

⁵ Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1/129-130.

lisans tezidir. Bizim çalışmamızda ise Abdullah b. Abbas'a nispet edilen kıraatler tespit edilerek örneklerle izah edilmiş ve onun kıraat ilmindeki yeri ve önemi incelenmiştir.

1. Abdullah b. Abbas'ın Kıraat İlmindeki Hocaları ve Öğrencileri

Kur'an ilimleri konusunda sahâbe arasında büyük bir şöhrete sahip olan İbn Abbas, özellikle de kıraat ilmi alanında önde gelen isimlerden olmuştur. Nitekim İbn Abbas, ikinci tabakada kurrâ olarak isimlendirilen sahâbe arasında yer almıştır.⁶ Ayrıca onun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) arkasında defalarca namaz kıldığı ve onun tilavetini işittiği rivâyet edilmiştir. Hz. Peygamber döneminde sûrelerin bir kısmını ezberleyen İbn Abbas'ın Resûlullah'tan sonra kıraat ilmini Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Mes'ûd'dan arz yoluyla aldığı nakledilmiştir.⁷ Nitekim İbn Abbas, kıraatinin çoğunu Zeyd b. Sâbit'ten aldığını ifade ederek kıraatteki kaynaklarından birinin Zeyd olduğuna işaret etmiştir.⁸ Bununla beraber İbn Abbas, başka bir ifadesinde de kıraatinin büyük kısmını Zeyd b. Sâbit'ten aldığını ancak on harf'te İbn Mes'ûd'un okuyuşunu tercih ettiğini belirtmiştir.⁹ İbn Abbas'ın buna benzer bir başka rivâyetinde ise onun Kur'an'ın okuyuşunda Zeyd b. Sâbit'in kıraatini tercih ettiği, on sekiz harf'te İbn Mes'ûd'un okuyuşunu aldığıdır.¹⁰ Ayrıca İbn Abbas'ın Alî b. Ebî Tâlib'den de arz yoluyla kıraat aldığı nakledilmiştir.¹¹

İbn Abbas, kıraat alanında birçok öğrenci yetiştirmiştir. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), İkrime b. Hâlid (ö. ?), Ebû Ca'fer el-Kârî (ö. 130/747-48) ondan arz yoluyla kıraat alan talebeleridir.¹²

2. Abdullah b. Abbas'a İsnat Edilen Sahih ve Şâz Kıraatler

Abdullah b. Abbas'a atfedilen kıraatler iki kısımda ele alınabilir. Birinci kısımda kıraat-i aşere imamlarının senedlerinde yer alan ve sahih kategorisinde değerlendirilen kıraatleridir. İkincisi ise sahih kıraatlerin dışında yer alan tefsir kabilinden, müteradif olarak naklettiği okuyuşlardır. Bu okuyuşlar şâz kategorisinde değerlendirilmektedir. Mütevâtir yedi kıraat imamından Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ebû Amr'ın (ö. 154/771); meşhur kıraat imamlarından Ebû Ca'fer el-Kârî ve Ya'kub el-Hadramî'nin (ö. 205/821)

⁶ Zehebî, Abdullah b. Abbas'ı ikinci tabakadan kurrâ sahâbe olarak zikretmiştir. Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 1/129-130.

⁷ Zehebî, *Tabakâtü'l-kurrâ*, 1/22.

⁸ Ebû Bekir Abdillâh b. Süleymân b. Eş'as b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/168; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/382.

⁹ İbn Ebû Dâvûd, *el-Mesâhif*, 1/168.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/382.

¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/381

¹² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/382.

kıraat senedlerinde Abdullah b. Abbas'ın yer aldığı görülmektedir. Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraati, Ebû Ca'fer el-Kârî ve Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec tarikiyle Abdullah b. Abbas'a nisbet edilmektedir.¹³ İbn Kesîr'in okuyuşu; Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) tarikiyle;¹⁴ Hamza b. Habîb'in kıraati; İbn Ebû Leylâ, Saîd b. Cübeyr yoluyla İbn Abbas'a isnad edilmektedir.¹⁵ Ebû Amr'ın kıraatinin senedinde İbn Abbas, Mücâhid b. Cebr tarikiyle yer almaktadır.¹⁶ Ebû Ca'fer el-Kârî'nin kıraati İbn Abbas üzerinden Übey b. Ka'b'a nisbet edilmektedir.¹⁷ Ya'kub el-Hadramî'nin okuyuşu Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid b. Cebr tarikiyle İbn Abbas'a isnad edilmektedir.¹⁸ Görüldüğü üzere İbn Abbas kıraat-i seb'a ve aşere imamlarının çoğunluğunun senedinde yer almaktadır.

Abdullah b. Abbas'a nisbet edilen birçok şâz kıraat bulunmaktadır. Nitekim İbn Cinnî'nin el-Muhteseb adlı eserinde İbn Abbas'a nisbet edilen kıraatlerin sayısının yüz yirmi olduğu nakledilmiştir.¹⁹ Bu okuyuşlar kıraat ve tefsir kaynaklarının çoğunda yer almaktadır. Bu konuyla ilgili

”يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ إِعْدَتِهِنَّ وَأَخْضُوا الْعِدَّةَ

”²⁰ âyetinde geçen ”فَطَلَّقُوهُنَّ إِعْدَتِهِنَّ“ ifadesi örnek verilebilir. İbn Abbas'ın mezkûr ifadeyi ”فَطَلَّقُوهُنَّ فِي قَبْلِ عِدَّتِهِنَّ“ şeklinde okuduğu nakledilmiştir. Bu ifadeye göre anlam ”عند عِدَّتِهِنَّ“ (iddet anında) şeklindedir.²¹

3. Abdullah b. Abbas'a Nisbet Edilen Kıraatlerin Biçimsel Yönü

Kaynaklarda Abdullah b. Abbas'a isnad edilen Kıraatlerin biçimsel yönü farklı şekillerden oluşmaktadır. Bunlar; kelimenin yapısındaki harf veya hareke farklılığı, vezin farklılığı, kelimenin tekil-çoğul, müennes-

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbas b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 54, 56.

¹⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 65.

¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 72.

¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 83-84.

¹⁷ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân el-İsbehânî, *el-Gâye fi'l-kirâati'l-'aşr* (Riyad: Dâru's-şevaf, 1990), 40.

¹⁸ İbn Mihrân, *el-Gâye fi'l-kirâati'l-'aşr*, 122.

¹⁹ Nesrişah Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nisbet Edilen Kıraâtler* (İstanbul: Nida Yayınları, 2020), 86.

²⁰ et-Talâk 65/1.

²¹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzi'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 158; Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâât ve'l-îzâhi anhâ*, thk. Alî en-Necdî Nâsif-Abdülhalîm en-Neccâr - Abdülfettâh İsmâ'il Şelebî (Kahire: Meclîsü'l-A'lâ li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994), 2/323; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, thk. Şimrân el-Acelî (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 476; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Alî Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 8/278.

müzekker olması, i'rab konumlarının farklı olması gibi vecihlerdir. Bu vecihlerin çoğu lehçesel farklılıkla izah edilmiştir. Bunları alt başlıklarla şu şekilde sıralayabiliriz:

3.1. İbn Abbas'ın Kıraatinde Kelimenin Yapısındaki Harf veya Hareke Farklılığı

Abdullah b. Abbas'a atfedilen kıraatlerin bir kısmı, kelimenin yapısındaki kök harflerin yer değiştirmesi şeklindedir. Bu konuyla ilgili "وَحَزَتْ" ve "حَجَزَتْ"²² âyetinde geçen "حَجَزَتْ" lafzı örnek verilebilir. Nakledildiğine göre İbn Abbas, zikri geçen ifadeyi "وَحَزَتْ حَزَج" şeklinde okumuştur.²³ Kaynaklarda bu okuyuşun kelimenin kök harflerinin yer değiştirmesiyle oluştuğuna işaret edilerek "حَجَزَتْ" lafzından türeyen, "حَجَزَتْ", "رَجَح", "حَرَج", "حَجَج" ifadelerinin "sıkıntı, darlık ve birleşme" manasında birleştiği bildirilmiştir. Bu bağlamda İbn Abbas'a nisbet edilen "حَزَج" okuyuşu ile çoğunluğun okuyuşu olan "حَجَزَتْ" kıraatinin anlam bakımından aynı olduğu ve her ikisinin de engelleme ve yasaklama manasına geldiği aktarılmıştır. Bu duruma benzer olarak "كَلَّمَ" ifadesi örnek verilmiştir. Bu ifadenin, "كَمَل", "مَكَل", "لَكَم", "لَمَك" gibi farklı biçimlerden oluştuğu ve bütün kelimelerin anlamının aynı olduğu belirtilmiştir.²⁴ Bu şekilde harflerin değiştirmesiyle oluşan ve aynı anlamı ifade eden bir diğer ifade ise "جَدَب" ve "جَدَب" lafızlarıdır.²⁵ İbn Cinnî, İbn Abbas'a atfedilen mezkûr kıraat vechini naklettikten sonra bir kelimenin kök harflerinin takdim ve te'hir edilmesiyle oluşan farklı şekillerdeki kavramlarının hepsinin doğrudan veya dolaylı olarak müşterek bir anlamda birleştiğine işaret etmiş ve lügat ilminde bunun "iştikâku'l-ekber" ifadesiyle isimlendirildiğini bildirmiştir.²⁶

İbn Abbas'a atfedilen okuyuşlardan kelimenin yapısındaki harf farklılığından oluşan kıraat vechiyle ilgili bir diğer örnek "فَادُعْ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنَبِّئُ" ²⁷ "فَادُعْ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنَبِّئُ" âyetinde geçen "وَفُؤْمَهَا" ifadesidir. İbn Abbas'ın zikri geçen ifadeyi "وَفُؤْمَهَا" şeklinde "ث" harfiyle okuduğu nakledilmiştir.²⁸ Kaynaklarda bu iki kıraat vechine göre anlamın değişmediği ve "جَدَب" ifadesinde de buna benzer durumun olduğu "جَدَب" kelimesinin onun yerine aynı manada kullanıldığı aktarılmıştır. Ayrıca Araplarda böyle bir kullanımın yaygın olduğu ve onların "ث" ve "ف" harflerini aynı ma-

²² el-Enâm 6/138.

²³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an*, 46; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231.

²⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyin lima tedammehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkan* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 9/44.

²⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231

²⁷ el-Bakara 2/61.

²⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an*, 14; Kirmanî, *Şevâzî'l-kirâât*, 63.

nada birbirinin yerine kullanıldığı bildirilmiştir. Örneğin Araplar “قَامَ زَيْدٌ تُمَّ” ifadesinin yerine “قُمَّ عَمْرُو” cümlesini kullandıkları ancak “تُمَّ” şeklinde kullanımın daha yaygın olduğu belirtilmiştir. Nitekim “ث” ve “ف” harfiyle kullanılan “أَجْدَاتٌ” kelimesinin “أَجْدَافٌ” afzından daha çok yaygın olması da bu bağlamdadır.²⁹ İlk dönem dil âlimlerinden Ferrâ, söz konusu kıraat vecchini aktardıktan sonra Araplarda “ث” ve “ف” harflerinin birbirlerinin yerine kullanıldığı “المغافير المغافير”، “جَدَفَ جَدَثٌ”، “عَاثُورَ عَافُورَ”، “الأَثَافِي الأَثَافِي” şeklindeki ifadelerden örnek vererek izah etmiştir.³⁰ Kirmânî ise Temîm lehçesinde “وَتُومَهَا” ifadesinin yerine “وَتُومَهَا” lafzının kullanıldığını ifade ederek bu şekilde bir kullanımın nedenini lehçesel farklılıkla izah etmiştir.³¹

Abdullah b. Abbas’a nisbet edilen okuyuşlardan kelimenin yapısındaki hareketin farklılığıyla oluşan vecihle ilgili “مَدْبَدْبَيْنَ بَيْنَ ذَلِكَ”³² âyetinde geçen “مَدْبَدْبَيْنَ” ifadesi misal verilebilir. Nakledildiğine göre İbn Abbas, mezkûr ifadeyi “مَدْبَدْبَيْنَ”³³ şeklinde ikinci “د” harfini kesre ile okumuştur.³⁴ İbn Abbas’ın kıraatinin benzerinin Arap şiirinde kullanıldığına işaret edilerek kıraatin tevcihi Arap şiirinden örnek verilerek yapılmıştır. Nitekim “خِيَالٌ مَدْبَدْبٌ” şeklindeki beyitte geçen “المَدْبَدْبُ” kelimesindeki “د” harfi kesreli olarak kullanılmıştır. İbn Abbas’ın “مَدْبَدْبَيْنَ” şeklindeki kıraatine göre mezkûr âyette geçen ifadenin kararlı olmayan, bir yerde sabit durmayan anlamına geldiği bildirilmiştir. Bu bağlamda âyette kastedilen anlam, münafıkların mü’minlerle müşrikler arasında tereddüt ettiği ve gizliden gizliye bir tarafa bazen de diğer tarafa gidip geldiğidir.³⁵ Râzî, tefsirinde söz konusu ifadeyle ilgili İbn Abbas’a nisbet edilen okuyuşu aktardıktan sonra âyetten kastedilenin kalpleri, dinleri veya görüşleri iman ile küfür arasında gidip gelenler olduğunu bildirmiştir.³⁶ Örnekte görüldüğü üzere İbn Abbas’a nisbet edilen okuyuş, kaynaklarda aktarılarak kıraatin delili Arap şiirinden örnek verilerek yapılmış ve söz konusu âyet kıraat vecchine göre yorumlanmıştır.

²⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/88.

³⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni l-Kur’an* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kutüb, 1983), 1/41.

³¹ Kirmânî, *Şevâzî l-karâât*, 63.

³² en-Nisâ 4/143.

³³ Kaynaklarda bu ifadeyle ilgili İbn Abbas’a nispet edilen “مَدْبَدْبَيْنَ” şeklinde “م” harfinin fethalı olmasıyla ilgili ikinci bir okuyuş zikredilmiştir. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî l-Kur’an*, 36; Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavamizi’t-tenzil ve uyûni l-ekavil fî vucûhi’t-tevil* (Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1998), 2/167; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Razî, *Me’âtihu l-gayb* (Lübnan: Darü’l-Fikr, 1981), 11/86.

³⁴ Ebû’l-Beka Mühîbbüddîn Abdillâh b. Hüseyin b. Abdillâh el-Ukberî, *l-râbü’l-kıraâti ş-şevâz* (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kutüb, 1417/1996), 1/416.

³⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/203

³⁶ Râzî, *Me’âtihu l-gayb*, 11/86.

3.2. İbn Abbas'ın Kıraatinde Bazı Kelimelerin Farklı Vezin Sîgalârında Olması

Abdullah b. Abbas'a nisbet edilen okuyuşların bir kısmı, farklı fiil ve isim kalıplarından oluşmaktadır. Bu bağlamda “هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ فَاطَّلِعَ”³⁷ âyeti örnek verilebilir. İbn Abbas'ın zikri geçen âyeti “هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ فَاطَّلِعَ” şeklinde okuduğu aktarılmıştır.³⁸ İbn Abbas'ın kıraatine göre âyette anlam farklılığı oluşmuştur. Buna göre ifade “طَّلَعَ” vezniyle okunduğunda “belirmek, ortaya çıkmak” anlamına geldiği; “أَطَّلَعَ” vezniyle okunduğunda ise “yönelmek” manasında olduğu bildirilmiştir. İbn Abbas'ın kıraatine göre söz konusu ifadenin “siz buraya yöneliyor musunuz, o da yöneldi” manasına geldiği bildirilmiştir.³⁹ Bazı kaynaklarda ise söz konusu âyetin “أَطَّلَعَ” ve “طَّلَعَ” şeklinde farklı vezinlerle okunmasının mana üzerinde bir değişikliğe sebep olmadığı ve her iki okunuşta da âyetin anlamının aynı olduğu aktarılmıştır.⁴⁰

3.3. İbn Abbas'ın Kıraatinde Bazı Kelimelerin İ'rabla İlişkisi

İbn Abbas'a nisbet edilen okuyuşlardan i'rabla bağlantılı olarak kelimenin farklı konumlarda olması ilgili vecihler bulunmaktadır. Bu vecihlerden bir kısmı mübtedâ veya haber ile ilgilidir. Bu bağlamda “قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَأَتَّبَعَكَ الْأَرْذَالُونَ”⁴¹ âyetinde geçen “وَأَتَّبَعَكَ” lafzıyla alakalı kıraat farklılığı misal verilebilir. İbn Abbas'ın kıraatinde zikri geçen “وَأَتَّبَعَكَ” lafzının “وَأَتَّبَعَكَ” şeklinde olduğu nakledilmiştir.⁴² Kaynaklarda İbn Abbas'ın kıraatiyle alakalı iki vecih zikredilmiştir. Birincisi âyetin takdirinin “أَنْتُمْ لَكُمْ” şeklinde olduğu ve “وَأَتَّبَعَكَ” lafzının mübtedâ olarak merfû; “الْأَرْذَالُونَ” ifadesinin ise haber konumunda olduğu bildirilmiştir. Buna göre âyetin anlamı “Sana tabi olanlar aşağılık kişilerden oluşuyor iken sana iman mı edelim” şeklindedir. İkinci vecih ise “وَأَتَّبَعَكَ” ifadesinin “أَنْتُمْ لَكُمْ نَحْنُ” lafzındaki zamire atfedilmesidir. Bu vecihe göre âyetin “وَأَتَّبَعَكَ” takdirinde olduğu, “الْأَرْذَالُونَ” kelimesinin “وَأَتَّبَعَكَ” ifadesinin sıfatı olduğu bildirilmiştir. Buna göre âyetin manası “Sana uyanlar aşağılık kişilerden oluşuyor iken biz sana iman mı edelim?” şeklindedir.⁴³ Bu

³⁷ es-Saffât 37/54-55.

³⁸ Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, thk. Yâsîn Muhammed es-Sivvâs (Dîmeşk: Daru'l-memûn li't-Turâs, ts.), 2/236-237; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/346.

³⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/219.

⁴⁰ Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuh* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 4/304; Mekkî b. Ebû Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*, 2/236-237; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/211.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/111.

⁴² Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/30.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, 16/51.

konuyla ilgili bir diğer örnek “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ”⁴⁴ âyetidir. Nakledildiğine göre İbn Abbas, zikri geçen âyeti “وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ” şeklindeki okumuştur. İbn Abbas'ın okuyuşuna göre âyetin manası “*Kitabı bilmesi onun lüt-fundan ve fazlındandır*” şeklindedir. Bu okuyuşta “عِلْمُ الْكِتَابِ” ifadesinin mütedâ olarak merfû, “مَنْ” harfinin ise hazfedilmiş bir habere müteallık olduğu belirtilmiştir. Bu durumun benzerinin “وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ”⁴⁵ âyetinde olduğuna da işaret edilerek söz konusu ifadenin i‘rab bakımından benzerliğini başka bir âyetle delillendirilmiştir.⁴⁶

İbn Abbas'a nisbet edilen okuyuşlarda i‘rabla ilgili olarak atıftan kaynaklanan yani bir ifadenin, başka bir kelimenin lafzına veya mahalline atfedilmesi sebebiyle oluşan vecihler de bulunmaktadır. Bu bağlamda “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ”⁴⁷ âyetindeki “الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ” ifadesi misal verilebilir. Söz konusu âyette geçen “الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ” lafzının İbn Abbas'ın kıraatinde “و” harfi olmaksızın “الْفُرْقَانَ ضِيَاءَ” şeklinde olduğu nakledilmiştir.⁴⁸ Bu kıraate göre ifadenin hâl konumunda bulunduğu ve Arap kelâmında bu şekilde bir kullanımın yaygın olduğu bildirilmiştir.⁴⁹

Abdullah b. Abbas'a atfedilen okuyuşların bir kısmı ifadenin izâfetli veya nekrelî olmasıyla alakalıdır. “وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ”⁵⁰ âyeti bu konuya misal verilebilir. Zikri geçen ifadenin İbn Abbas'ın kıraatinde “وَأَتَاكُمْ وَأَتَاكُمْ” şeklinde olduğu aktarılmıştır.⁵¹ Bu kıraate göre mef‘ûl‘ün lafız olarak zikredildiği ve takdirin “وَأَتَاكُمْ مَا سَأَلْتُمُوهُ أَنْ يُؤْتِيَكُمْ مِنْهُ” biçiminde olduğu belirtilmiştir. “وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ”⁵² âyetinde de buna benzer durumun söz konusu olduğuna işaret edilerek âyetin takdirinin “وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ شَيْءًا” şeklinde olduğu ve mezkûr âyetteki mef‘ûlün bilinmesi sebebiyle hazfedildiği ifade edilmiştir. Söz konusu kıraate göre âyetin “Ay, Güneş ve onların dışındaki birçok şey gibi ondan talepte bulunmadığınız her şeyden verilmiştir” manasında olduğu söylenilmiştir. Bu okunuşuna göre “مَا” edatının ism-i mevsûl konumunda olduğu aktarılmıştır. Buna göre âyet “İsteddiğiniz her şey verilmiştir” anlamına gelmektedir.⁵³

⁴⁴ er-Ra‘d 13/43.

⁴⁵ el-Bakara 2/78.

⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/358.

⁴⁷ el-Enbiyâ 21/48.

⁴⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar ft şevâzî'l-Kur'an*, 94; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/64; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/178.

⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/64.

⁵⁰ İbrâhîm 14/34.

⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, 12/145.

⁵² en-Neml 27/23.

⁵³ Ebû Ca‘fer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u'l-beyân an te‘vîli ‘âyi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 13/684; Zeccâc, *Me‘âni'l-Kur'an*, 3/163.

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ”⁵⁴ âyetidir. Nakledildiğine göre İbn Abbas mezkûr âyeti “يَا حَسْرَةَ الْعِبَادِ” şeklinde⁵⁵ “حَسْرَةَ” lafzını muzâf olarak okumuştur.⁵⁶ Bu âyetle ilgili İbn Abbas’ın “يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ” şeklinde “حَسْرَةَ” kelimesini tenvinsiz okuduğu nakledilmiştir.⁵⁷ İbn Abbas’ın “يَا حَسْرَةَ الْعِبَادِ” şeklindeki okuyuşuna göre iki vecih zikredilmiştir. Birinci vecih, mana bakımından “يَا قِيَامَ رَيْدٍ” ve “يَا جُلُوسَ عَمْرُو” ifadeleri gibi “الْعِبَادِ” kelimesinin fâil konumunda olmasıdır. Bu veche göre âyetin anlamı “Kullar azabı gördüklerinde üzülürler” şeklindedir. İkinci vecih ise mana bakımından “الْعِبَادِ” kelimesinin mef’ûl konumunda olmasıdır.⁵⁸ Mushaf hattına muhâlif olduğu ifade edilen⁵⁹ İbn Abbas’ın bu kıraatine göre âyetin anlamında herhangi bir değişiklik olmadığı ifade edilmiştir. Nitekim Ferrâ bu duruma işaret ederek söz konusu âyetin tefsiri esnasında bazı kişilerin “يَا حَسْرَةَ الْعِبَادِ” şeklinde okuduğunu ve bu kıraate göre âyetin manasının değişmediğini belirtmiştir.⁶⁰

İbn Abbas’a nisbet edilen kıraatlerden bir kısmı kelimenin master konumunda olmasıyla ilgilidir. Bu bağlamda “سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ”⁶¹ âyetinde geçen “مِنَهُ” ifadesi örnek verilebilir. İbn Abbas’ın söz konusu ifadeyi “مِنَهُ” şeklinde şeddeli ve tenvinli olarak mansûb okuduğu aktarılmıştır.⁶² İbn Abbas’ın kıraatine göre “مِنَهُ” kelimesinin master olduğu⁶³ ve bunun delilinin de “وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا” âyeti olduğu belirtilmiştir. Çünkü bütün nimetleri Allah’ın kullarına lüt-fettiğini ve bu ifadenin takdirinin “مَنْ عَلَيْهِمْ مِنْهُ” ifadesine benzediği bildirilmiştir. Ayrıca bu durumun benzerinin Arap kelâmında olduğu ifade edilerek “تَبَسَّمْتُ وَمِيصَّ الْبِرْقِ” cümlesi örnek verilmiştir. Bu cümlede geçen “وَمِيصَّ” kelimesinin “تَبَسَّمْتُ” fiiliyle master konumunda mansûb olduğu ve mezkûr âyette de benzer durumun bulunduğu işaret edilerek “مِنَهُ” kelimesinin “وَسَخَّرَ لَكُمْ” ifadesiyle master olduğu nakledilmiştir.⁶⁴

⁵⁴ Yâsîn 36/30.

⁵⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 7/318.

⁵⁶ Kirmânî, *Şevazzü’l-kirâât*, 400.

⁵⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’an*, 125.

⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/208.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî’l-Kur’an*, 17/438.

⁶⁰ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’an*, 2/375.

⁶¹ el-Câsiye 45/13.

⁶² Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ’rabü’l-Kur’an* (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2008), 968; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/262; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’an*, 139; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/ 484; Kirmânî, *Şevazzü’l-kirâât*, 433.

⁶³ Nehhâs, *İ’rabü’l-Kur’an*, 968; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî’l-Kur’an*, 19/149.

⁶⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/262.

3.4. İbn Abbas'ın Kıraatinde Bazı Kelimelerin Tekil veya Çoğul Kalıbında Olması

İbn Abbas'a atfedilen kıraatlerde kelimenin tekil veya çoğul kalıbında olmasıyla ilgili vecihler bulunmaktadır. “فَادْخُلِي فِي عِبَادِي”⁶⁵ âyeti bu konuyla alakalı örneklerdendir. İbn Abbas'ın okuyuşunda mezkûr âyetin “فَادْخُلِي فِي عِبَادِي” şeklinde olduğu nakledilmiştir.⁶⁶ Bu kıraate göre ifadenin lafız olarak tekil, mana olarak çoğul sîgasında olduğu bildirilmiştir. Mezkûr kıraate göre kelimenin tekil olmasının anlam bakımından bir genişlik veya darlık ifade etmediği ve söz konusu lafızdan kastedilen mananın kullukta tek olduğu ve kulluk noktasında aralarında bir ihtilafın olmadığıdır. Bu durumun benzerinin Allah Resûlü'nün “وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ” “Onlar diğerlerine karşı el birliği içerisindedirler” sözünde olduğuna işaret edilmiştir.⁶⁷ Ayrıca İbn Abbas'a nisbet edilen kıraatin âyette kastedilen anlamı desteklediği ifade edilmiştir. Nitekim Kurtubî, âyette kastedilen anlamın “kullarımın bedenleri” olduğunu bildirdikten sonra bu manayı Abdullah b. Abbas'ın kıraatıyla desteklemiştir.⁶⁸ Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “فَقَتْرَى الْوُدُقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ”⁶⁹ âyetinde geçen “مِنْ خِلَالِهِ” ifadesiyle ilgili kıraat farklılığıdır. Nakledildiğine göre söz konusu ifade İbn Abbas'ın kıraatinde “مِنْ خَلِيهِ” şeklindedir.⁷⁰ İbn Abbas'ın okuyuşuna göre zikri geçen ifadenin “خِلَالِ” lafzının müfredi olduğunu belirtilmiştir. “جِبَالٌ” kelimesinin tekilinin “جِبَلٌ” kelimesinin müfredinin “دَائِرٌ” olması gibi “خِلَالِ” lafzının müfredinin de “خَلَلٌ” kelimesidir.⁷¹ İlk dönem dil âlimlerinden Nehhâs (ö. 338/950), söz konusu âyetin tefsiri esnasında İbn Abbas'a atfedilen kıraati aktardıktan sonra “خَلَلٌ” kelimesinin “خِلَالِ” lafzının müfredi olduğuna işaret etmiş ve kıraatin câiz olduğunu belirtmiştir.⁷²

3.5. İbn Abbas'ın Kıraatinde Bazı Kelimelerin Müzekker veya Müennes Olması

İbn Abbas'a atfedilen kıraatlerde fiillerin müennes veya müzekker olmasıyla alakalı vecihler de bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili “وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ”⁷³ âyeti örnek verilebilir. İbn Abbas'ın okuyuşunda “لَمْ تَمْسَسْهُ” fiilinin

⁶⁵ el-Fecr 89/29.

⁶⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî 'l-Kur'an*, 174; Ukberî, *Î'râbu 'l-kirâati 'ş-şevâz*, 2/712; Ebû Hayyân, *Bahru 'l-mühîd*, 8/467.

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/360-361.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'an*, 22/287.

⁶⁹ er-Rûm 30/48.

⁷⁰ Nehhâs, *Î'râbü 'l-Kur'an*, 745; Kirmânî, *Şevâzî 'l-kirâât*, 376; İbn Atiyye, *el-Muharraru 'l-vecîz*, 4/342.

⁷¹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/164

⁷² Nehhâs, *Î'râbü 'l-Kur'an*, 745.

⁷³ Nûr 24/35.

“ي” harfiyle “وَلَوْ لَمْ يَمْسَسْهُ نَارٌ” şeklinde müzekker olduğu nakledilmiştir.⁷⁴ Kaynaklarda İbn Abbas’a atfedilen mezkûr kıraat nakledildikten sonra fiilin müzekker olarak okunmasının iki açıdan daha uygun olduğu belirtilmiştir. Birincisi müenneslik âlâmetinin hakiki olmamasıdır. İkincisi ise “ه” zahirinin fasl olmasıdır. Bu durumun benzerinin “وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا”⁷⁵ ve “الطَّيْحَةُ”⁷⁶ âyetinde olduğuna işaret edilerek söz konusu âyette fiilin müzekker okunmasının “الطَّيْحَةُ” kelimesinin müennesliğine rağmen câiz olduğu bildirilmiştir.⁷⁶

3.6. İbn Abbas’ın Kıraatında Bazı Kelimelerin Ma‘lûm veya Meçhûl Sîgasında Olması

İbn Abbas’a nisbet edilen okuyuşlarda fiillerin ma‘lûm veya meçhûl kalıbında olmasıyla ilgili vecihler bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili “وَأُخْرَى”⁷⁷ âyetinde geçen “يُرُونَهُمْ” ifadesi örnek verilebilir. İbn Abbas’ın söz konusu ifadeyi “ي” harfinin zammesi ile “يُرُونَهُمْ” şeklinde meçhûl okuduğu aktarılmıştır.⁷⁸ Kaynaklarda İbn Abbas’a nisbet edilen okuyuşun mana bakımından güzel olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda İbn Cinnî, mezkûr âyetteki fiilin “رَأَيْتُ أَرِي”⁷⁹ veznindeki kullanımı “رَأَيْتُ أَرِي” şeklindeki kullanımından kesin ve emin olma konusunda daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. “أَرِي أُنْ سَبِكُونُ” denildiğinde zanni bir bilgi ifade etmektedir. Ancak “أَرِي أُنْ سَبِكُونُ” ifadesi ise gerçekleştirmek, haber vermek manasında kesin bir bilgiyi bildirmektedir. Yani kişi bir haberi naklederken “أَرِي” ifadesini kullanıyorsa bu kesin bir bilgiyle haber verdiğini göstermektedir. Nitekim mezkûr âyette geçen “يُرُونَهُمْ وَمِثْلِيهِمْ” ifadesinde anlam aynı şekildedir. Buna göre âyette “Onların sayısı gerçekte olmasa bile onlara iki katıymış gibi gösteriliyor, tasvir ediliyor” anlamı vardır.⁷⁹

“أَنْ يَغُلُّ”⁸⁰ âyetinde yer alan “أَنْ يَغُلُّ” ifadesi bu konuyla alakalı örneklerdendir. Nakledildiğine göre İbn Abbas “أَنْ يَغُلُّ” ifadesini ma‘lûm kalıbında okumuş ve bu ifadenin meçhûl okunmasını kabul etmeyerek bu kıraati eleştirmiştir. O, Allah tarafından gönderilen elçilere ihanet edildiğini, onların öldürüldüğünü bildirdikten sonra münâfikların da aynı şekilde Allah Resûlü’ne (s.a.s.) Bedir savaşından sonra iftirada bulunarak ga-

⁷⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî l-Kur’an*, 104; Nehhâs, *l-râbu l-Kur’an*, 652.

⁷⁵ Hûd 11/67.

⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/111; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/307; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi l-Kur’an*, 15/265.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/13.

⁷⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî l-Kur’an*, 26; İbn Atiyye, *el-Muharraru l-vecîz*, 1/406; Kirmânî, *Şevâzî l-kurâât*, 108; Ukberî, *l-râbu l-kurââtî ş-şevâz*, 1/306; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi l-Kur’an*, 5/42.

⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/154-155.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/161.

nimetlerden bir şeyler aldığı hususunda onu suçlamaları üzerine mezkûr âyetin nazil olduğunu belirtmiştir.⁸¹ Örnekte görüldüğü üzere İbn Abbas, mezkûr ifadenin ma'lûm olarak okunmasının delilini âyetin nüzul sebebiyle yapmış ve âyeti bu okuyuşa göre yorumlamıştır.

4. İbn Abbas'ın Kıraatinde Bazı Kelimelerin Lehçesel Farklılıklardan Oluşması

İbn Abbas'a atfedilen okuyuşlarda lehçe farklılığından kaynaklanan vecihler de bulunmaktadır. ⁸²“إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبٌ جَهَنَّمَ” âyetinde geçen “حَصْبٌ” kelimesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. İbn Abbas'ın zikri geçen ifadeyi fethalı “ض” harfiyle “حَصْبٌ” şeklinde okuduğu nakledilmiştir.⁸³ Ayrıca İbn Abbas'ın “حَصْبٌ” şeklinde “ض” harfinin sâkin okuduğu da aktarılmıştır.⁸⁴ İbn Abbas'a atfedilen bu kıraatin lehçesel farklılıktan kaynaklandığı ve “حَصْبٌ”, “حَصْبٌ” ifadelerinin odun manasında kullanıldığı bildirilmiştir.⁸⁵ Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا”⁸⁶ âyetinde geçen “جُدَادًا” ifadesidir. İbn Abbas'ın söz konusu ifadeyi “جُدَادًا” şeklinde “ج” harfini fethalı okuduğu aktarılmıştır.⁸⁷ Mezkûr ifadedeki “ج” harfinin “جُدَادًا”⁸⁸ ve “جُدَادًا”⁸⁹ şeklinde üç farklı harekeyle okunmasının nedeni lehçesel farklılıkla izah edilmiştir.⁹⁰ Bu okuyuşlar arasında zammeli okuyuşun evlâ olduğu ifade edilmiştir. Örneğin Taberî, bu kıraatler arasında evlâ olanın “ج” harfinin zammesi ile “جُدَادًا” şeklindeki okunuş olduğunu bildirmiştir. Müfessir, bunun nedenini de ki-

⁸¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdîrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi'l-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahîre: Merkez-ü Hicr li'l-Buhus ve'd-Diraseti'l-'Arabiyye ve'l-İslamiyye, 1424/2003), 4/92.

⁸² el-Enbiyâ 21/98.

⁸³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/212; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/413; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/224; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/291.

⁸⁴ Kirmânî, *Şevâzî'l-kirâât*, 322; Ukberî, *İ'rabu'l-kirâati's-şevâz*, 2/118.

⁸⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/212; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/413; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/66-67; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/291.

⁸⁶ el-Enbiyâ 21/58.

⁸⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an*, 94; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/218; Ebü Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/301.

⁸⁸ Kisâî dışındaki kıraât âlimleri bu kelimeyi “ج” harfinin zammesi ile okumuştur. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 429; Ebü Alî el-Hasen b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hüce li'l-kurrâi's-seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991), 5/257-258; Mekki b. Ebü Tâlib, *el-Keşf'an vucûhi'l-kirâati's-seb ve ilelîhâ ve hiccîhâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 2/112; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*; thk. Alî Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2/324; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâf-ü fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeate aşer* (Beyrut: Daru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 2011), 393.

⁸⁹ Kisâî, İbn Muhaysin ve A'meş'in kıraatlerinin de bu şekilde olduğu nakledilmiştir. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 429; Ebü Alî el-Fârisî, *el-Hüce*, 5/257-258; Mekki b. Ebü Tâlib, *el-Keşf*, 2/112; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/324; Bennâ, *İthâf*, 393.

⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/64.

raat âlimlerinin çoğunluğunun bu görüşü tercih etmesiyle açıklamıştır.⁹¹ Kurtubî de aynı şekilde zammeli okuyuşun kesreli okuyuştan daha fasih olduğunu bildirmiştir.⁹²

5. İbn Abbas'ın Kıraatinin Tefsir Amaçlı Kullanılması

İbn Abbas'a nisbet edilen kıraatlerin bir kısmının âyetin tefsiri kabilinden olduğu ifade edilmiştir. Sözelimi “فَلَمَّا حَرَ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ”⁹³ âyetinde geçen “تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ” ifadesi bu duruma örnek verilebilir. İbn Abbas'ın söz konusu ifadeyi “تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ” şeklinde okuduğu nakledilmiştir.⁹⁴ Mezkûr kıraate göre âyetin anlamı “İnsanlar anladılar ki cinlerin gaybtan haberleri olsaydı onlar aşağılayıcı azab içinde bulunmazlardı” şeklindedir. İlk dönem dil âlimlerinden Ferrâ, âyetin bu şekilde yorumlanmasını İbn Abbas'ın kıraatinden delil getirerek desteklemiştir. Ferrâ, İbn Abbas'ın mezkûr âyeti “تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ الْجِنَّ” şeklinde okuduğunu aktarmıştır.⁹⁵ Nehhâs, söz konusu âyetle ilgili görüşleri aktardıktan sonra İbn Abbas'ın kıraatini naklederek bu okuyuşun âyetin tefsiri kabilinden olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Görüldüğü üzere İbn Abbas'a atfedilen okuyuş, tefsir kaynaklarında zikredilerek âyetin açıklamasına katkıda bulunulmuştur.

İbn Abbas'a atfedilen kıraatler, âyetten kastedilen mananın hücceti konusunda delil olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda “وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ”⁹⁷ âyeti örnek verilebilir. İbn Abbas'ın kıraatinde mezkûr âyetin “وَشَاوَرَهُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ” şeklinde olduğu nakledilmiştir. Buna göre âyetin anlamı “İşlerin bir kısmında onlarla istişare et” şeklindedir. Arap kelâmında buna benzer ifadelerin kullanıldığı belirtilerek “شَرِبْتُ مَائَكَ” ve “أَكَلْتُ طَعَامَكَ” lafızları zikredilmiş ve bunlardan kastedilen anlamın “شَرِبْتُ بَعْضَهُ” ve “أَكَلْتُ بَعْضَهُ” olduğunu bildirilmiştir. Bu bağlamda İbn Abbas'ın “وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ” okuyuşuna göre de anlamın aynı olduğu, yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e bütün işlerde istişare edilmesini emretmediğini ve bu ifadede kastedilenin dinî işlerin bir kısmı olduğu bildirilmiştir.⁹⁸ Örnekte görüldüğü üzere İbn Abbas'a atfedilen kıraat, âyetten kastedilen manayı destekleyerek âyetin anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.

İbn Abbas'a nisbet edilen kıraatlerin bir kısmı âyetin anlamını etkileyerek farklı manalar oluşturmaktadır. Bu konuyla ilgili “جَنَاحَ الدَّلِّ”⁹⁹ âyeti örnek verilebilir. İbn Abbas'ın kıraatinde zikri geçen âyetin “جَنَاحَ الدَّلِّ” şeklinde

⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/293-294.

⁹² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/218.

⁹³ es-Sebe 34/14.

⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/188.

⁹⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/357.

⁹⁶ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'an*, 787.

⁹⁷ Âl-i İmrân 3/159.

⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/175-176

⁹⁹ İsrâ 17/24.

olduğu aktarılmıştır.¹⁰⁰ Kıraat-i seb‘a imamlarından Âsım’ın okuyuşunun da bu şekilde olduğu nakledilmiştir.¹⁰¹ Kaynaklarda bu iki kıraatin farklı manaları oluşturduğuna işaret edilmiştir. Bu bağlamda “الدَّلَّ” okunuşuna göre kelimenin “hayvanlarda gücün zıddı zayıflık” manasına geldiği; “الدَّلَّ” şeklinde zammeli okunuşta ise kelimenin “insanlarda izzetin, yüceliğin zıddı alçalmak” anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu şekilde zammeli okuyuşun insanlar, kesreli vechin hayvanlar için olduğu belirtilerek bu iki kıraatin anlam bakımından farklı olduğu aktarılmıştır. Çünkü insanın görevli olduğu şey hayvanın görevli olduğu şeyden daha büyüktür. Bu nedenle insanın kuvvetli olması sebebiyle zammeli okuyuş; hayvanın zayıflığından dolayı kesreli okuyuş tercih edilmiştir.¹⁰² Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “حَفَّتِ الْمَوَالِي”¹⁰³ âyetidir. İbn Abbas, mezkûr âyeti “حَفَّتِ الْمَوَالِي” şeklinde “خ” harfini fethalı ve “ت” harfini kesreli okumuştur.¹⁰⁴ “مِنْ وَرَائِي” ifadesi “arkamdan gelen” anlamını içermektedir. Buna göre âyet “Arkamdan gelen amcaoğullarım ve ehlim azaldı” manasındadır.¹⁰⁵ Nehhâs, âyetin kıraate göre bu şekilde yorumlanmasını kabul etmediğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Zekeriyya’nın yaşıyorken ben öldükten sonra arkamdan gelen ehlim azaldı, ifadesinin kullanılması doğru değildir. Ancak bu ifadede kastedilen mana Hz. Zekeriyya’nın öldükten sonra değil o anki vakitle ilgili düşüncesidir.¹⁰⁶ Zemahşerî ise mezkûr kıraate göre âyetin iki şekilde yorumlanacağını ifade etmiştir. Bunlardan birincisi “مِنْ وَرَائِي” ifadesi “Benden sonra, arkamdan gelen” anlamında olduğudur. Buna göre âyetin anlamı “Onlar benden sonra azaldılar ve dini ayakta tutan kimse kalmadı” şeklinde olmaktadır. Bu sebeple Hz. Zekeriyya, yüce Allah’tan onları bir veli ve dost ile takviye etmesini istemiştir. İkincisi ise “مِنْ وَرَائِي” ifadesi “Benden önce” anlamına gelmektedir. Buna göre anlam “Onların Hz. Zekeriyya’dan önce ölmesi ve Hz. Zekeriyya kendisini destekleyecek kimsenin kalmaması üzerine yüce Allah’tan bir veli ve dost ile takviye etmesini istemiştir” şeklinde olmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 14/552-553; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî ‘l-Kur ‘an*, 79; İbn Atiyye, *el-Muharraru ‘l-vecîz*, 3/449; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li ahkâmi ‘l-Kur ‘an*, 13/60; Ebû Hayyân, *Bahru ‘l-muhîd*, 6/26.

¹⁰¹ Ferrâ, *Me ‘âni ‘l-Kur ‘an*, 2/122; Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 14/552-553; İbn Atiyye, *el-Muharraru ‘l-vecîz*, 3/449; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li ahkâmi ‘l-Kur ‘an*, 13/60.

¹⁰² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/18; İbn Atiyye, *el-Muharraru ‘l-vecîz*, 3/449; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ‘l-Kur ‘an*, 13/60.

¹⁰³ Meryem 19/5.

¹⁰⁴ Ferrâ, *Me ‘âni ‘l-Kur ‘an*, 2/161; Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 15/457; Nehhâs, *İ‘rabu ‘l-Kur ‘an*, 558; Ebû Hayyân, *Bahru ‘l-muhîd*, 6/165.

¹⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/37-38.

¹⁰⁶ Nehhâs, *İ‘rabu ‘l-Kur ‘an*, 558.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/6. (Râzî de mezkûr kıraate göre âyetin tevlini benzer şekilde yapmıştır. Râzî, *Mefâtihu ‘l-gayb*, 21/181-182).

İbn Abbas'a nisbet edilen okuyuşların bir kısmı ise âyetin anlamında değişikliğe sebep olmayarak aynı manayı ifade etmektedir. “أَوْ أَتَارَةً مِنْ عِلْمٍ”¹⁰⁸ âyetinde yer alan “أَتَارَةً” kelimesiyle ilgili kıraat bu konuya misal verilebilir. “أَتَارَةً” kelimesinin İbn Abbas'ın kıraatında elif harfi olmaksızın “أَتْرَةً” şeklinde olduğu aktarılmıştır. Ferrâ, bu okunuşa göre anlamın önceki kitaplardan nakledilen şeyler ve arta kalan bilgi olduğunu belirttiği sonradan bu okuyuşların hepsinin aynı manada olduğunu bildirmiştir.¹⁰⁹ Nehhâs, aynı şekilde söz konusu lafızla ilgili kıraat vecihlerinin tümünün aynı anlama geldiğini ifade etmiştir.¹¹⁰

6. İbn Abbas'ın Kıraatıyla İlgili Yapılan Bazı Tenkitler

İbn Abbas'a atfedilen kıraatlerin bir kısmı İmâm Mushafî'na muhalif olduğu, anlam açısından uygun olmadığı, Arap dili ve kurallarına uymadığı gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. “حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَوَدَّوْا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ”¹¹¹ âyetindeki “كُذِّبُوا” ifadesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. Âyetin anlamı “Nihâyet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada” şeklindedir. Söz konusu ifadedeki “ذ” harfi şeddeli ve şeddesiz olarak iki şekilde okunmuştur.¹¹² “كُذِّبُوا” okuyuşuna göre âyet “Peygamberler kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesip ve ümmetlerinin kendilerini yalanladıklarını, artık bundan sonra onların iman etmeyeceklerini iyice anladılar, kesin olarak bildiler” anlamına gelmektedir. Şeddesiz okuyuşa göre ise “Peygamberler kavimlerinden kendilerini yalanlayan kimselerin kendilerini doğrulamalarından ümitlerini kestikleri zaman kavimlerinden kendilerine iman eden kimselerin şiddetli bela ve musibetlerden ve zaferin, yardımın gecikmesinden dolayı kendilerinin yalancı durumuna düşürüldüklerini zannettiler” anlamına gelmektedir.¹¹³

Taberî'nin naklettiği rivâyette ise söz konusu ifadenin İbn Abbas'ın kıraatine göre şeddesiz olmasını Urve b. Zübeyr'in (ö. 94/713) Hz. Aişe'ye sorduğunu, Hz. Aişe'nin ise bu kıraati kabul etmeyerek zikri geçen ifadenin “كُذِّبُوا” şeklinde şeddeli okunması gerektiğini bildirmiş ve şöyle demiştir: “Ben Allah'a sığınırım. Allah (c.c.), Hz. Peygamber'ine hangi

¹⁰⁸ el-Ahkâf 46/4.

¹⁰⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 3/50.

¹¹⁰ Nehhâs, *Î'rabu'l-Kur'an*, 978-979.

¹¹¹ Yûsuf 12/110.

¹¹² Nâfi', Ebû Amr, İbn Kesîr, ve İbn Âmir zikri geçen lafız “كُذِّبُوا” şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır. Âsım, Hamza ve Kisâî ise “كُذِّبُوا” biçiminde şeddesiz okumuşlardır. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 351-352; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/296.

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 13/392-399; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/ 441-444; Mekî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf*, 2/15-16; Begavî, *Me'âlimü'l-tenzîl*, 4/286; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 18/230-231; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/471-473; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 5/347-348; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 182-184.

vaatte bulunmuşsa o, ölmeden önce vadedilen şeyin kesin olarak gerçekleşeceğini bilmektedir. Fakat Allah'ın gönderdiği elçilere birçok bela isabet etti ki onlar kendileriyle birlikte bulunan kimselerin onları yalanlamalarından korktular.¹¹⁴ Begavî, zikri geçen âyetle ilgili İbn Abbas'ın kıraatini naklettikten sonra söz konusu vecihle alakalı “Hz. Âişe bu kıraati kabul etmedi”¹¹⁵ şeklinde İbn Abbas'ın kıraatini eleştirdiğini bildirmiştir.¹¹⁶

Bazen de İbn Abbas'a nisbet edilen okuyuş, İmam Mushafî'na muhalif olduğu için tenkit edilmiştir. Bu bağlamda “مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ”¹¹⁷ âyeti örnek verilebilir. Nakledildiğine göre İbn Abbas, mezkûr âyeti “مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ” şeklinde okumuştur.¹¹⁸ Kaynakların çoğunda bu kıraatin câiz olmadığıyla ilgili nakiller zikredilmiştir. Örneğin Taberî, İbn Abbas'ın okuyuşuna göre anlamanın “*Ruh ve melekler o gecede, Rabbinin izniyle her insan için ineler, mü'min erkeklere ve kadınlara selam verirler*” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Müfessir, İmâm Mushafî'na muhâlif olduğu için bu okuyuşun câiz olmadığını çünkü İmâm Mushafî'nda “أَمْرٌ” kelimesinde “ي” harfinin bulunmadığını ancak İbn Abbas'ın kıraatinde “أَمْرِي” şeklinde yazı hattında “ي” harfine dönüşen bir hemzenin eklenildiğini belirtmiştir.¹¹⁹ Nehhâs da aynı şekilde İbn Abbas'ın okuyuşunun İmâm Mushafî'na muhalif olduğunu belirterek kıraatinin zayıf kabul edildiğini bildirmiştir.¹²⁰

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ”¹²¹ âyetidir. İbn Abbas'ın mezkûr âyette geçen “عَوْرَةٌ” kelimesini “و” olarak kesreli “و” harfiyle okuduğu aktarılmıştır.¹²² Kaynaklarda İbn Abbas'ın kıraatindeki “و” harfinin fetha harekesinden sonra kesreli olmasının Arap dilinin kullanımını açısından şâz olduğuna işaret edilerek bu ifadenin kıyas binaen “عَاةٌ” şeklinde elif harfine dönüştürülmesi gerektiği bildirilmiştir.¹²³ İbn Cinnî, İbn Abbas'a atfedilen bu okuyuşun şâz olduğunu kabul etmemiş ve bu şekilde bir kullanımın Arap şiirinde ve kelâmında kullanıldığını

¹¹⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 13/395-397.

¹¹⁵ Begavî, *Me 'âlimü 'l-tenzil*, 4/286.

¹¹⁶ Begavî, *Me 'âlimü 'l-tenzil*, 4: 286.

¹¹⁷ el-Kadr 97/4-5.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/548; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1347; İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'an*, 177; Kirmânî, *Şevâzû'l-kirâât*, 519; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 5/506; Ukberî, *İ'râbu'l-kirâati 'ş-şevâz*, 729; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/396; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/493.

¹¹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/548.

¹²⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1347.

¹²¹ el-Ahzâb 33/13.

¹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/55; Kirmânî, *Şevâzû'l-kirâât*, 383; Ukberî, *İ'râbu'l-kirâati 'ş-şevâz*, 2/303-304; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/218; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/212.

¹²³ Kurtubî, *el-Câmi 'li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/218.

belirtmiştir. Nitekim “رجل عورٌ لورٌ” ifadesinde geçen “عورٌ” kelimesinde “و” harfinin fetha harekesinden sonra kesreli olarak kullanıldığını bildirmiştir. Ayrıca “وَقَدْ عَدُوْتُ إِلَى الْحَائِثِ يَتَّبِعِي شَاوٍ مِثْلَ شَلْوَلٍ شُلُشْلُ شَوْلٍ” şeklindeki beyitte geçen “شَوْلٍ” lafzında da böyle bir kullanım bulunduğunu haber vermiştir.¹²⁴

Sonuç

Kur'an'ın indirildiği ortama tanıklık eden ve onun ilk muhatabı olan sahâbe, Kur'an'ın eğitim ve öğretiminde asıl kaynak olan Hz. Peygamber'den eğitim almışlardır. Bu eğitimleri alan sahâbe; Kur'an'ı okuma, öğretme ve anlama konusunda ön plana çıkmıştır. Abdullah b. Abbas da bu sahâbe arasında yer almaktadır. Teyzesi Meymûne'nin Hz. Peygamber'in eşi olması hasebiyle çocuk yaştan itibaren Nebi'nin (s.a.s.) yanında olarak onun eğitiminde yetişmesi, ilim konusunda Resûlullah'ın “Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona tevili öğret” şeklindeki duasına mazhar olması, onu birçok ilmî alanda yetkin kılmıştır.

Abdullah b. Abbas, kıraat ilminde de ön plana çıkan bir sahâbidir. Onun kıraat ilmindeki yetkinliği tabakat kitaplarında dile getirilerek o, ikinci tabakadan kurrâ olan sahâbe arasında zikredilmiştir. Mütevâtir yedi kıraat imamından Nâfi', İbn Kesîr, Hamza b. Habîb ve Ebû Amr'ın; meşhur kıraat imamlarından Ebû Ca'fer el-Kârî ve Ya'kub'un kıraati muttasıl bir senedle Abdullah b. Abbas'a dayanmaktadır. Böylece ona atfedilen kıraatlerin bir kısmı kıraat-i aşereden altı kıraat imamının senedinde zikredilerek sahih kıraatler içerisinde yer almaktadır. İbn Abbas'ın sahih kıraatler dışındaki diğer okumaları ise şâz kıraatler içerisinde değerlendirilmiştir. Ona atfedilen bu okuyuşlar, ilk dönem eserlerden günümüze kadar kıraat ve tefsir kaynaklarının çoğunda geniş bir şekilde yer almaktadır. Bu vecihler, kaynaklarda biçimsel açıdan farklı şekillerde bulunmaktadır. Bu biçimsel farklılıklar; kelimenin yapısındaki harf veya hareketlerin farklı oluşu, vezinlerinin farklı olması, ifadenin tekil-çoğul, müennes-müzekker, ma'lûm-meçhûl gibi farklı şekillerde okunması, lafzın i'rab bakımından farklı konumlarda olması şeklindedir. Kaynaklarda geniş bir şekilde yer alan bu kıraat vecihleri bazen herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan sadece nakledilmekle yetinilmiştir. Bazen de dil ve anlam açısından delillendirme yoluna gidilerek âyetlerin te'vilinde ve tefsirinde kullanılmıştır. Âyetlerin açıklanmasında, yorumlanmasında, anlaşılmasında kullanılan bu okuyuşların çoğu tefsir mahiyetindedir. Bu bağlamda İbn Abbas'a atfedilen kıraat vecihleri, âyette geçen ifadenin anlamını açıklayarak âyetin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca âyetle ilgili ileri sürülen görüşleri ve yorumları destekleyerek âyetten kastedilen mananın ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

¹²⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/176.

Kaynakça

Begavî, Ferrâ. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr - Osman Cum'a Dâmiriyye - Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Teybe, 1409.

Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeate aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedreddîn Kahvecî - Beşir Cuvicâtî. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991.

Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Alî Muhammed Muavvîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-veciz fi'tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi'tebyini vücûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-izâhi anhá*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf-Abdülhalîm en-Neccâr - Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.

İbn Mihrân, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-İsbehânî. *el-Gâye fi'l-kirâati'l-aşr*. Riyâd: Dâru's-Şevaf, 1990.

İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâat*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Alî Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzî'l-kirâat*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkan*. thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Yâsîn Muhammed es-Sivvâs. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.

Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Râzî, Ebû Abdullâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.

Saylan, Nesrişah. *İbn Cinni'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nisbet Edilen Kıraatler*. İstanbul: Nida Yayınları, 2020.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *İ'râbü'l-kirâati's-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr*. İstanbul: İSAM, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tabakatü'l-kurrâ*. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 1418/1997.

Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Necm Sûresinin Otuz İkinci Âyetinde Geçen 'Lemem' Kelimesi Bağlamında Küçük ve Büyük Günah Meselesi

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 13 Şubat 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **İsmail Karagöz**

Prof. Dr. / Professor

Düzce Üniversitesi / Duzce University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/04175wc52>

<https://orcid.org/0000-0003-3105-3554>

ismailkaragoz1954@gmail.com

Öz

İnsanların kulluk görevlerinde ve dünya sınavlarında başarılı olabilmeleri ve günahlardan uzak durabilmeleri için Kur'an'ın rehberliğinden faydalanmaları, Kur'an'ın emir ve yasaklarına uyabilmeleri için de Kur'an'ı doğru anlamaları gerekir. Sahâbe döneminden itibaren günümüze kadar İslâm âlimleri Kur'an'ı anlamaya çalışmışlar, onlarca tefsir kaleme almışlardır. Arap dilinin özelliği ve Kur'an'ın veciz bir kelâm olmasından kaynaklı bazı kelime ve cümleleri farklı anlamışlardır. Farklı anlaşılan cümlelerinden biri Necm Sûresinin otuz ikinci âyetinin ilk cümlesi ve bu cümlede geçen "*lemem*" kelimesidir. Müfessirlerden bazıları "*lemem*" kelimesine "iman öncesi işlenen günah", bazıları, "küçük günah", bazıları, "şehvetle bakmak ve tutmak gibi zina dışındaki söz, eylem ve davranışlar", bazıları "bir iki kere işlenip tövbe edilen ve bir daha işlenmeyen günah" anlamını vermişlerdir. Kelimenin sözlük anlamı, âyetin diğer âyet ve hadislerle birlikte değerlendirildiği zaman "*lemem*" kelimesinin, "Allah'ın koruması olmadan kaçıp kurtulma imkânı bulunmayan, bir iki defa yapıp sonra tövbe edilen, bir daha yapılmayan ve ısrar edilmeyen küçük olan günah" anlamında olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Allah, Kur'an, Lemem, Günah.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Issue of Minor and Major Sins in the Context of the Word 'Lamam' in Verse 32 of Surah al-Najm in the Qur'an

Research Article

Received: 13 February 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

People need to benefit from the guidance of the Qur'an to succeed in their duties and worldly tests, avoid sin, and understand the Qur'an accurately to follow its divine instructions and restrictions. Since the time of the Companions until today, Islamic scholars have tried to understand the Qur'an better and have written tens of tafsir books to explain it accurately. The Qur'an's use of concise language and the inherent richness of Arabic can lead to nuanced understandings of specific words. One of them is the first sentence of Surah al-Najm and the word 'lamam' in this sentence. Some commentators understood "lamam" as a "sin committed before having faith." Others interpreted it as a minor sin, while some saw it as "words, actions, and behaviors other than fornication, such as touching lustfully." Still others interpreted it as a sin committed just once or twice but then repented and never committed again. If we consider the dictionary definition of "lamam" alongside other verses and hadiths, it can be understood as literally meaning "a minor sin." This sin is impossible to commit without Allah's protection and typically involves a transgression committed only once or twice, followed by sincere repentance and a commitment to avoid repeating it.

Keywords: Tafsir, Allah, Qur'an, Lamam, Sin.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

According to Islam, humanity was created to serve Almighty Allah. Humans are also endowed with free will, allowing them to choose between faith and disbelief, good deeds and sins. Allah has guided humanity by bestowing reason, sending prophets with scriptures, and granting free will. Ultimately, the choice to believe, worship, and obey lies with each individual. This freedom of choice has led throughout human history to some earning rewards through faith and obedience, while others have incurred consequences for disbelief and rebellion.

To fulfill their obligations of servitude and succeed in worldly tests, people must benefit from the Qur'an's guidance. Accurate understanding of the Qur'an is essential for following its commandments and avoiding prohibitions. The Qur'an, like with all other subjects, provides guidance on what is forbidden and what constitutes a sin. In order to benefit from the guidance of the Qur'an, it is necessary to understand it correctly. In their efforts to interpret the concise word of Allah, the Qur'an, commentators have encountered some verses with differing interpretations. One of the verses in the Qur'an with debated interpretations is the meaning of the word "illa" in the first sentence of Verse 32 of Surah al-Najm and the meaning of the word "lamam".

In the sentence "الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ", the Arabic word "illa" serves as the proposition of "istithna", while "al-lamam" functions as the "mustathna." The terms "kabaira al-ismi" and "al-fawahish" act as the "mustathna minh." "Kabaira al-ismi" refers to the gravest sins, while "al-fawahish" encompasses words, deeds, and behaviors that are considered vices. The verse is connected to the previous verse. According to the interpretation provided, the first sentence of the verse means, "The believers who perform righteous deeds excellently are those who avoid major sins like associating partners with Allah and immoral acts such as adultery and fornication, except for occasional slips."

If the exception with the word "illa" is continuous (muttasil), then "lamam" is considered a type of major sin. If it is discontinuous (munqati'), then it is not categorized as a major sin. The meaning of the verse varies depending on the type of exception specified. Some commentators have proposed that the exception with "illa" is continuous, while others have argued that it is discontinuous.

Among those who suggest that the exception is continuous, some interpret the word 'lamam' as sins committed by believers before embracing Islam, which

are forgiven upon accepting faith. Others interpret it as sins committed only once or twice, followed by sincere repentance, and never repeated, such as adultery and lying.

Among those who argue that the exception is discontinuous interpretations of the word ‘lamam’ vary. Some consider it to refer to minor sins, while others view it as encompassing acts and behaviors beyond sexual intercourse, such as staring, kissing, and touching. Some interpret it as sins that one intends to commit but refrains from, while others see it as sins not deserving punishment in this world but subject to punishment in the Hereafter, with Allah’s forgiveness possible.

Can the word “lamam” be interpreted as kissing, touching, or any similar actions or behaviors other than fornication, when Allah Almighty forbids in the Qur’an the uncovering of the parts of the ‘awrah and looking at them in a definite manner? On the other hand, it would not be correct to interpret the word “lamam” as “a sin that a person feels in his heart, intends to commit, but does not commit.”

Based on the explanations provided, it seems plausible to interpret the word “lamam” as a sin that could be small or significant, but once repented for, is never persisted in again. The first sentence of the verse: “The believers who do good deeds in the best way are those who shun major sins such as associating a partner with Allah (shirk), and bad deeds such as adultery, except for minor sins, which cannot be shunned without Allah’s protection, and which are committed just once or twice and then repented, and not committed again, and are not persisted in.”

Giriş

İslâm inancına göre insan, dünyaya günahsız olarak ve İslâm fitratı üzere gelir. “*Yüzünü Allah’ı birleyen olarak dine, Allah’ın dinine çevir ki Allah insanları o din üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.*”¹ anlamındaki âyet ve “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar.”² “Doğan hiçbir çocuk yoktur ki fitrat üzerine doğmuş olmasın. Daha sonra anası ve babası çocuğu Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsî yapar.”³ anlamındaki hadisler; insanın doğuştan dinsiz, kâfir, zalim ve isyankâr olmadığını, hak dini kabule hazır ve kabiliyetli olduğunu ifade eder.

Akıl, peygamber ve kitaplarla rehberlik edilen insanlar, dünyada imtihana⁴ tabi tutulmuş ve sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu itibarla insanlar, yaratılış gayelerine⁵ uygun hareket edebilecekleri gibi aykırı da hareket edebilirler, sevap olan söz, eylem ve davranışları da günah olanları da işleyebilirler.⁶ Sonuçta iyi davranışta bulunanlar mükâfat, kötü davranışta bulunanlar ise ceza ile karşılaşabilirler.

Bazı insanlar, günah bataklığına dalar, ömürlerini günahla geçirirler, bazı insanlar bütün güçleri ile günahlardan uzak durmaya çalışırlar, ancak bazen gaffete dalıp nefislerinin kötü arzularına uyarak günah işleyebilirler. Bu günahlardan bazıları küçük, bazıları büyük günah olur. Büyük günahlardan sakınanların küçük günahlarını Allah affeder.⁷ Allah ve Peygamberi günahlardan kurtulmanın yolunu göstermiştir. Bu yol, işlediği günaha pişman olup tövbe etmektir.⁸

Kur’an her konuda olduğu gibi⁹ nelerin yasaklandığı ve günah olduğu konusunda da insanlara rehberlik etmektedir. Kur’an’ın rehberliğinden faydalanabilmek için onu doğru anlamak gerekir. Allah kelâmı olan Kur’an’ı anlamaya çalışırken bazı âyetlerde müfessirler ihtilaf etmişlerdir. Anlamında ihtilaf edilen âyetlerden biri de Necm Sûresinin 32. âyetinin

¹ er-Rûm 30/30; el-A’râf 7/172.

² كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ Müslim, “Kader”, 23; Tirmizî, “Kader”, 5.

³ مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَآبَوَاهُ يَهُودًا أَوْ نَصْرَانًا أَوْ مَجَسَّانًا Buhârî, “Cenâiz”, 80; Müslim, “Kader”, 23.

⁴ el-Mülk 67/2.

⁵ ez-Zâriyât 51/56.

⁶ el-Kehf 18/29.

⁷ en-Nisâ 4/31.

⁸ Âl-i İmrân 3/135; en-Nisâ 4/17-18.

⁹ el-Bakara 2/185; el-İsrâ 17/9-10.

“*illâ*” istisnâ edatı ile kurulan ilk cümlesi ve cümlede geçen “*lemem*” kelimesinin anlamıdır. Makalemizde sahâbe döneminden günümüze kadar yapılan tefsir çalışmalarından faydalanarak, âyet ve hadis bütünlüğü içerisinde âyetin ilk cümlesini tahlil etmeye ve “*lemem*” kelimesinin anlamını belirlemeye çalışacağız.

1. Lemem Kelimesinin Sözlük Anlamı

اللَّمَمُ kelimesi, لَمَّ fiilinden türemiş bir isimdir. لَمَّ fiili “biriktirdi, dağılan işlerini topladı,¹⁰ düzene koydu,¹¹ bir şeyi sürekli olmadan ara sıra yaptı, bir şeye yakın oldu,¹² bir günaha yaklaştı, bir yerde konakladı,¹³ dağınık olan saçı düzeltti,¹⁴ cinler ara sıra insana dokundu,¹⁵ bir şeyi ısrarlı ve devamlı olmamak şartıyla az yaptı, bir şeyin yanında az bir zaman durdu¹⁶ anlamlarına gelir.

“*Lemm*” çok anlamlı bir kelimedir. Dil bilimci İbn Fâris (ö. 395/1004) “*lemm*” kelimesinin asıl anlamının toplanmak, bir şeye yaklaşmak ve eklemek anlamında olduğunu söylemiştir.¹⁷

Az ve küçük olan şeye,¹⁸ *insana biraz delilik dokunmasına*¹⁹ ve günah işlemeye yaklaşılmaya²⁰ اللَّعْمُ, kulak memesinin ötesine uzanan saçlara اللَّعْمَةُ denir.²¹

Çalışmamıza ışık tutacak kelimenin cahiliye döneminde kullanımı ile ilgili bir şiir bulunamamıştır.

Aynı fiilin لَمَّ formatı az yedi, az gitti, bir şeyin yanında az bir süre kaldı ve benzeri azlığı ifade etmek için kullanılır. Mesela birini az ziyaret eden

¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 1/168; Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdülkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987), 605.

¹¹ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 12/548.

¹² Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tefsiri âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22/69; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422), 4/190.

¹³ Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 605.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/547.

¹⁵ İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, 2/1013; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısıryye, 1964), 17/109.

¹⁶ Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.), 8/322.

¹⁷ Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/197.

¹⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 5/135.

¹⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/322.

²⁰ Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, 285.

²¹ İbn Düreyd, *Cemheratü'l-lüga*, 1/168.

kimse, *فَلَانَ الْمَأْمَا* “Filan kimseyi az ziyaret ettim” cümlesini kullanır.²² *أَلَمَّ بِالطَّعَامِ* cümlesi, *قَلَّ أَكَلُهُ مِنْهُ*, “az yemek yedi”, *أَلَمَّ بِالْمَر*, “bir işte fazla derinleşmedi”, *أَلَمَّ بِالْعَلَامِ*, “çocuk ergenlik çağına yaklaştı”,²³ *أَلَمَّ بِالْمَكَانِ* bir yerde birazcık durdu” ve *أَلَمْتُ بِكَذَا* “neredeyse yapacaktım, yapmaya yaklaştım fakat yapmadım” anlamındadır.²⁴

Bir insan bir konuda bir şeye derinleşmediği zaman *أَلَمَّ بِالشَّيْءِ*,²⁵ ergenlik çağına yaklaşan çocuğa *عَلَامٌ مِلْمٌ*, kavmini toplayan kimseye *رَجُلٌ مِلْمٌ*,²⁶ delilik dokunan kişiye *رَجُلٌ مَلْمُومٌ*²⁷ denir.

Dilbilimci Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923) kelimenin anlamı ile ilgili olarak şöyle demiştir: *الْأَلَمُّ وَالْإِلْمَامُ* kelimelerinin aslı, insanın bir iki kere yaptığı ve üzerinde durmadığı şeydir. *إِذَا زُرْتُهُ وَانْصَرَفْتُ عَنْهُ* “Onu ziyaret ettim ve ondan ayrıldım” demek istediğimde, *أَلَمْتُ* derim. Ancak ara sıra yapılan bir şey için: *الْإِلْمَامُ* ve *الْأَلَمُّ* denir.²⁸

Dil bilimci Ferrâ (ö. 207/822) bedevilerden şöyle bir cümle duyduğunu söylemiştir: *صَرَبَ مَا لَمْ الْقَتِيلُ* “öyle vurdu ki az kalsın ölecekti.” Bir başka seferinde ise *أَلَمَّ مَا يَفْعَلُ* “neredeyse yapacaktı” dediklerini işittim demiştir.²⁹

Bu izahlardan anlaşılacağı üzere *el-lemem*; insanın az yaptığı, ara sıra yaptığı, yapmak isteyip de yapmadığı, bir şeyi yapmaya niyetlendiği, yapıp da hemen pişman olduğu şey demektir. Bu anlamlardan hareketle küçük günahlara, ya da kişinin yapmaya niyet ettiği fakat yapmadığı hatalara “lemem” adı verilmiştir.

2. L-m-m Kelimesinin Kur'an'da Kullanımı

“L-m-m” kökünden Kur'an'da *لَمَّا* ve *أَلَمَّ* şeklinde iki kelime geçmektedir:

a) *وَتَأْكُلُونَ التَّرَاتِ أَكْلًا لَمَّا* “Yetimin mirasını haksız yere alıp hepsini yiyorsunuz”³⁰ âyetinde geçen *لَمَّا* kelimesidir. Araplar, *إِذَا أَكَلْتُهُ جَمْعًا* “Yemeğin hepsi-

²² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabi, 2001), 15/250.

²³ Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.), 33/435.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisan'ül-'Arab*, 12/548; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/135.

²⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîrü'l-garîbi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakar es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 429.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/548.

²⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 8/322; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *Fıkhü'l-lügati ve sırru'l-Arabîyye* (Beyrut: İhyâü't-Turâsi'l-Rabiyyi, 2002), 108; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 5/2032.

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/108-109.

²⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 3/100.

³⁰ el-Fecr 89/19.

ni yediğim zaman”³¹ demek için لَمَنْكَ الطَّعَامَ لَمَّا cümlesini kullanmalarından hareketle لَمَّا كَلَّا terkibine, mirasın hem kendi payını hem karşı tarafın payını almak,³² çok yemek³³ ve helâl haram demeden yemek anlamı verilmiştir.³⁴

لَمَّا كَلَّا terkibinde لَمَّا kelimesi, كَلَّا kelimesinin sıfatıdır, dolayısıyla kelime yemenin çokluğunu ve mirasta haddi aşmayı ifade eder.

b) الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ “İyi amelleri en güzel biçimde yapan müminler, lemem hariç (şirk gibi) büyük günahlardan ve (zina gibi) çirkin işlerden uzak duran kimselerdir” cümlesinde geçen “lemem” kelimesidir.

Cümlede geçen ve “kimseler” anlamına gelen الَّذِينَ sıla ismi, otuz birinci âyetteki الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى “İyi işleri en güzel biçimde yapan mümin kimseleri cennet ile ödüllendirmek için” cümlesindeki الَّذِينَ sıla isminden bedeldir.³⁵ Otuz birinci âyetin üçüncü ve otuz ikinci âyetin birinci cümlesinde cennetle ödüllendirilecek kimseler bildirilmektedir. Âyetlere göre cennetle ödüllendirilecek kimseler, salih amelleri en güzel biçimde yapan ve “lemem” hariç büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran müminlerdir.

Cümledeki كَبَائِرَ الْأَثْمِ “günahın büyükleri”, الْفَوَاحِشَ “çirkin işler” anlamındadır. “Çirkin işler” de büyük günahtır. الْفَوَاحِشَ özel, كَبَائِرَ الْأَثْمِ geneldir. Yani hâss olan kelime âmm olan kelimeye atfedilmiştir. Dolayısıyla الْفَوَاحِشَ “çirkin işler”, كَبَائِرَ الْأَثْمِ “günahın büyükleri” kabilindedir.

كَبَائِرَ الْأَثْمِ ve الْفَوَاحِشَ nedir? إِلَّا Hangi çeşit istisnâdır? Âyetteki اللَّمَمَ kelimesinin anlamı nedir? Hangi günahtan istisnâ edilmektedir? Bunların hiçbirisi âyette açık değildir. Bu itibarla müfessirler zikredilen hususlarda birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir.

3. Müfessirlerin “Lemem” Kelimesine Verdikleri Anlam

Müfessirler, otuz ikinci âyette geçen “lemem” kelimesinin anlamı, “illa” edatı ve bu edat ile kurulan cümlede istisnanın çeşidi konusunda ihtilaf etmişlerdir.³⁶

³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/53.

³² Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 10/3428; Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *Tefsîru’l-Kur’ân: İhtisârü’n-nüket li’l-Mâverdi*, thk. Abdullah b. İbrâhim Vehibi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 2/108; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/414.

³³ Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîr* (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâs, 1423), 4/690.

³⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/415.

³⁵ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (et-Tefsîru’l-kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsî, 1420), 29/269.

³⁶ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşfü ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsî’l-Arabî, 2002), 9/148; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-husân fi tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: İhyâü’t-Türâsî, 1418), 5/328; Muhammed b. Abdurrahman el-İcî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2024), 4/215.

“İllâ” istisnâ edatı ve bu edat ile kurulan cümlede istisnâya dört farklı anlam verilmiştir:

3.1. İstisna-i Muttasıl³⁷

Muttasıl İstisnâda müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden olur. Dolayısıyla “lemem”, illâ istisnâ edatından önce geçen كَبَّأَتِ الْأَيْمُ “günahların büyükleri” ve الْفَوَاحِشُ “çok çirkin olan söz, eylem ve davranışlar” cinsindedir.³⁸

“İllâ” edatı ile yapılan istisnânın, istisnâ-i muttasıl olduğu görüşünde olanlar, “lemem” kelimesini şöyle açıklamışlardır.

3.1.1. Lemem, kişinin Müslüman olmadan önce, cahiliye döneminde işlediği günah anlamındadır. Bu görüş, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)³⁹ ve İbn Zeyd’den (ö. 182/798) rivayet edilmiştir.⁴⁰

Abdullah b. Abbas’ın görüşüne delil olarak Nisâ Süresinin yirmi üçüncü âyetinin مَا قَدْ سَلَفَ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ الْأَخْتَيْنِ “İki kız kardeşi bir nikâh altında bir araya getirmeniz size haram kılındı, ancak önceden yapılan bu tür evlilikler geçmişte kalmıştır” cümlesi zikredilmiştir.⁴¹

İbn Zeyd şöyle demiştir: “Müşrikler, “Müslümanlar, daha dün bizimle birlikte günah işliyorlardı” dediler. Allah, İllâ اللَّمَمَ “lemem hariç” âyetini indirdi. Lemem, İslâm’dan önce müminlerin cahiliye döneminde yaptıkları günah fiillerdir, Müslüman olunca Allah onların günahlarını bağışladı.”⁴²

3.1.2. Lemem, işlenen, peşinden hemen tövbe edilen ve bir daha tekrar edilmeyen günah anlamındadır.⁴³ Sahâbeden Ebû Hüreyre (ö.

³⁷ İstisnâ, illâ vb. bir edat vasıtasıyla çoğun hükmünden azı hariç tutmaktır. Edattan önce geçen genel konumdaki öğeye **müstesnâ minh**, edattan sonra gelen cüz konumdaki öğeye de **müstesnâ** adı verilir. Bu sebeple her istisnâ cümlesinde müstesnâ, müstesnâ minh ve istisnâ edatı olmak üzere üç öğe bulunur. Müstesnâ, müstesnâ minhin türünden ise istisnâ muttasıldır. Müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden değilse ve onun bütününe dâhil bir birim olarak bulunmuyorsa istisnâ münkatı ‘ adını alır. Bk. İsmail Durmuş, “İstisna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/388.

³⁸ Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü Ehli’s-Sünne* (Beyrut: Dâru Kütübî’l-‘İlmiyye, 2005), 9/429; İcî, *Câmi’u l-beyân*, 4/215; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinü l-te ‘vil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1418), 9/79.

³⁹ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/60; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi l-tefsîri bi l-me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikri, 1983), 7/656; Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü Ehli’s-Sünne*, 9/430, إِلَّا اللَّمَمَ يَقُولُ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

⁴⁰ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/60; Kurtubî, *Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/108; Ebû’l-Hasan, Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve l-‘uyûn* (Beyrut: Dâru Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.), 5/400, وَالْفَوَاحِشُ مِنَ الْأَيْمِ وَالْفَوَاحِشُ فَأَيُّهُ مَعْفُورٌ عَنْهُ فِي الْإِسْلَامِ, Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 4/190.

⁴¹ en-Nisâ 4/23.

⁴² Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 7/656, عَنْ ابْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ إِذَا مَا كَانُوا بِالْأَيْمِ يَعْصُونَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ (إِلَّا اللَّمَمَ) مَا كَانَ مِنْهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَعَفَّرَهَا لَهُمْ حِينَ أَسْلَمُوا

⁴³ Mâverdî, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 5/400, أَنَّ اللَّمَمَ النَّظَرَةُ الْأُولَى فَإِنْ عَادَ فَلَيْسَ بِلَمَمٍ

٥٨/٦٧٨) ve Abdullah b. Abbas, tabiîn âlimlerinden Mücâhid b. Cebr (ö. 103/701) ve Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/7728) bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.⁴⁴

Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) şöyle rivayet etmiştir:

اللَّئِمَّةُ مِنَ الرَّبِّ أَنْ يَتُوبَ فَلَا يَعُودُ وَاللَّئِمَّةُ مِنَ السَّرِقَةِ أَنْ يَتُوبَ فَلَا يَعُودُ وَاللَّئِمَّةُ مِنْ شُرْبِ الْخَمْرِ أَنْ يَتُوبَ فَلَا يَعُودُ

“Lemem, zina etmek, sonra tövbe etmek ve bir daha zina etmemektir. Lemem, hırsızlık yapmak, sonra tövbe etmek ve bir daha hırsızlık etmemektir. Lemem, içki içmek, sonra tövbe etmek ve bir daha içki içmemektir.”⁴⁵

Konu ile ilgili olarak Ebû Hüreyre, “Lemem, bakmak, kaş göz işareti yapmak, öpmek ve fiziksel temasta bulunmaktır.”⁴⁶ Abdullah b. Abbas, “Lemem, bir erkeğin zina edip sonra tövbe etmesidir.”⁴⁷ “Lemem, bir günahı işlemek, sonra tövbe etmek ve bir daha o günaha dönmektir.”⁴⁸ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/701), “Bu, bir kimsenin bir günahı işlemesi, sonra o günahı terk etmesidir.”⁴⁹ Hasan el-Basrî, “Lemem, zina etmek, hırsızlık yapmak ve içki içmek, sonra tövbe edip bir daha bu günahları işlememektir”⁵⁰ demiştir.

Zeccâc “lemem” kelimesini “ara sıra yapılan ancak üzerinde ısrar edilmeyen günah” şeklinde izah etmiştir.⁵¹

Tâbiîn âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), “Lemem, zina etmek, sonra tövbe etmek ve bir daha bu günahı işlememek, hırsızlık yapmak, içki içmek, sonra tövbe etmek ve bir daha bu günahlara dönmektir”⁵² demiş, görüşüne delil olarak Âl-i İmrân Sûresinin yüz otuz beşinci âyetini dile getirmiş ve her iki âyette günahın zikrinden sonra Allah'ın mağfiretinin zikredildiğini beyan etmiştir.⁵³

⁴⁴ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/107; Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, 9/148;

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/190, أَنْ يَلْمَ بِالذَّنْبِ مَرَّةً ثُمَّ يَتُوبُ وَلَا يَعُودُ

⁴⁵ Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/277; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/64; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999), 7/461.

⁴⁶ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/656, هِيَ النَّظَرَةُ وَالْعَمْرَةُ وَالْقَبِيلَةُ وَالْمَبَاهِرَةُ

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/63; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/461, هُوَ الرَّجُلُ أَنْ يَلْمَ بِالذَّنْبِ مَرَّةً ثُمَّ يَتُوبُ وَلَا يَعُودُ

Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/656, يَلْمُ بِالْفَاحِشَةِ ثُمَّ يَتُوبُ مِنْهَا بِالْفَاحِشَةِ ثُمَّ يَتُوبُ مِنْهَا: هُوَ أَنْ يَلْمَ الْعَبْدَ بِالذَّنْبِ ثُمَّ لَا يَعَاوَدُهُ

⁴⁸ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülüğü'n-Nihâye* (b.y.: Mecmû'atü Buhûsî'l-Kitabi ve's-Sünneti, 2008), 11/7165, أَنَّ اللَّئِمَّ أَنْ تَأْتِيَ الذَّنْبَ ثُمَّ تَتُوبُ مِنْهُ وَلَا تَعُودُ

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/64; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/461, الَّذِي يَلْمُ بِالذَّنْبِ ثُمَّ يَدْعُهُ

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/64; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/461, اللَّئِمَّةُ مِنَ الرَّبِّ أَنْ يَتُوبَ فَلَا يَعُودُ وَاللَّئِمَّةُ مِنَ السَّرِقَةِ أَنْ يَتُوبَ فَلَا يَعُودُ

⁵¹ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/108.

⁵² Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/107, الرَّبِّيُّ أَوْ السَّرِقَةُ أَوْ شُرْبِ الْخَمْرِ ثُمَّ لَا يَعُودُ

⁵³ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/107.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), *lemem*'in büyük günah cinsinden olduğunu, müminin bu günahı gaflet ve hata ile veya şehvetine yenik düştüğü için işlediğini, Allah'ın bu günahı affettiğini söylemiştir.⁵⁴

Bu görüşte olanlara göre müstesnâ olan "*lemem*", müstesnâ minh olan kebâir ve fevâhiş cinsindedir.⁵⁵

Bu görüşe delil olarak, Âl-i İmrân Sûresinin yüz otuz beşinci âyetinin dışında Abdullah b. Abbas'ın Necm Sûresinin otuz ikinci âyeti ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet ettiği ve Tirmizî'nin "Hasen Sahîh Garîb" dediği "إِنَّ تَغْفِيرَ اللَّهِ تَغْفِيرَ حَمَّا وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلَمَّا" "Allah'ım! Eğer Sen affedersen çok şeyi affedersen, senin hangi kulun vardır ki hiç günah işlemez?" hadisi⁵⁶ zikredilmiştir.

Dil bilimci İcî (ö. 756/1355), "*Lemem*, büyük günahlardandır. Bunun anlamı şudur: İyi müminler, azı hariç büyük günahların hepsinden sakınırlar, büyük günah olan söz, eylem ve davranışı bir iki kere yapar, peşinden hemen tövbe eder, bu günahı işlemeyi âdet haline getirmezler. Bu, selef âlimlerinin çoğunun görüşüdür" demiştir.⁵⁷

Bu görüşe Nisâ Sûresinin on yedinci âyeti delildir: "*Allah katında geçerli tövbe, ancak cehaletle kötülük yapan ve günah işleyen sonra hemen günahına tövbe eden kimselerin yaptığı tövbedir. İşte Allah, bunların tövbelerini kabul eder.*"

3.1.3. Lemem, şirk olmayan günahlar anlamındadır. Abdullah b. Amr'ın (ö. 65/684), bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.⁵⁸ Şirk, en büyük günahdır.⁵⁹ Çünkü "*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını ve inkârı bağışlamaz. Bunun dışında kalan, inkâr olmayan günahları dilediği kimseler için bağışlar. Kim Allah'a ilah diye başka varlıkları ortak koşarsa, bu kimse, büyük bir günah işleyip Allah'a iftira etmiş olur.*"⁶⁰ Bu görüşe göre "*lemem*" şirk, inkâr ve nifak olmayan küçük veya büyük her günahdır.

3.2. İstisna-i Münkâtı⁶¹

Münkâtı' istisnâda, müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden olmaz. Do-

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/429.

⁵⁵ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 17/108; Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, 9/148; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/429.

⁵⁶ Tirmizî, "Tefsir", 53 (No. 3284).

⁵⁷ İcî, *Câmi' ul-beyân*, 4/215, اللَّهُمَّ مِنَ الْكِبَائِرِ وَالْمُنْعَى يَجْتَنِبُونَ مِنَ الْكِبَائِرِ كُلِّهَا مُطْلَقًا إِلَّا الْقَلِيلَ مِنْهَا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَهْمَا مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ فَيُثَوَّبُ عَنْ قَرِيبٍ فَلَا يَجْعَلُهَا عَادَةً وَهُوَ قَوْلٌ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/462; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 7/656, اللَّهُمَّ مَا دُونَ الشِّرْكِ

⁵⁹ Lokman 31/13.

⁶⁰ en-Nisâ 4/48.

⁶¹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22/66; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/460; İcî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/215; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/394; Celâlüddin Mu-

layısıyla “lemem”, illâ istisnâ edatından önce geçen كَبَائِرِ الْأَثْمِ “günahların büyükleri” ve الْفَوَاحِشُ “çok çirkin olan söz, eylem ve davranışlar” cinsinden değildir. Taberî (ö. 310/923),⁶² âyetteki istisnânın, istisnâ-i münkâtı’ olduğunu tercih etmiştir.

“İllâ” edatı ile yapılan istisnânın, istisnâ-i münkâtı’ olduğu görüşünü savunanlar, lemem kelimesini şöyle açıklamışlardır:

3.2.1. Lemem müminin işlediği küçük günah anlamındadır.⁶³ Müfessirlerin çoğunluğu bu görüştedir.⁶⁴ Küçük ve büyük günah ifadesi Kur’an-ı Kerim’de Kamer sûresinin yirmi dört, Kehf Sûresinin kırk dokuzuncu âyetinde “sağîr” ve “kebîr” kelimeleri ile açıkça geçmektedir:

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الرَّؤْبِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَتَرٌ

“İnsanların yaptıkları her şey, yazıcı meleklerin yazdığı kitaplardadır ve küçük ve büyük yapılan her şey yazılmıştır.”⁶⁵

وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَعَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاصِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

“Mahşer yerinde insanların iman veya inkârlarının, iyi veya kötü söz ve amellerinin yazılı olduğu kitap mutlaka ortaya konur. Sen, kâfirlerin kitabın içindekilerden korktuklarını görürsün. Onlar, “Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır? Ne küçük ne büyük hiçbir şey bırakmamış, hepsini sayıp dökmüş” derler ve bütün yaptıklarını kitaplarında hazır bulurlar. Rabbin hiçbir kimseye zulmetmez.”⁶⁶

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ شَرٍّ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا

“Her insan, kıyamet günü yaptıkları hayır ve sevap olan şeyleri, işledikleri kötü ve günah olan şeyleri, yazılıp hazırlanmış olarak bulur ve günahları ile kendi arasında uzak bir mesafe olmasını ister.”⁶⁷

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

“Kim zerre ağırlığına bir hayır ve salih amel işlerse onu ahirette amel defterinde görür. Kim de zerre ağırlığına bir kötülük ve günah işlerse onu da ahirette amel defterinde görür.”⁶⁸

hammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts.).

⁶² Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, 22/68.

⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/270; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/400; اللّٰمَمُ الصّٰغِيْرُ مِنَ; اللّٰمَمُ مِنَ صَغَائِرِ الدُّنُوْبِ; Neseî, *Medârikü'l-tenzîl*, 3/394.

⁶⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/135, فَالْجُنْدُ هُوَ عَلَى أَنَّهُ صَغَائِرُ الدُّنُوْبِ.

⁶⁵ el-Kamer 54/52.

⁶⁶ el-Kehf 18/49.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/30.

⁶⁸ ez-Zilzâl 99/7-8.

Abdullah b. Abbas, bu âyetlerin, bazı insanların, azıcık hayır bulunan şeylere sevap verilmeyeceği, azıcık şer olan şeylerle günah işlenmiş olunmayacağı kanaatindekiler hakkında indiğini, Allah'ın azıcık da olsa hayır işlemeye teşvik ettiğini, azıcık da olsa şer işlemekten sakındırdığını söylemiştir.⁶⁹

Necm Sûresinin otuz ikinci âyetinde “*lemem*” kelimesi, Nisâ Sûresinin otuz birinci âyetinde “*seyyiât*” kelimesi gibi “*kebâir*” kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır:

إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا

“*Ey müminler! Eğer siz, size yasaklananların büyüklerinden sakınırsanız, biz sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi ikramı çok olan güzel bir yer olan cennete koyarız.*”

Necm Sûresinin otuz ikinci âyetinde, كِبَائِرَ الْأَثْمِ “günahların büyükleri” ve الْفَوَاحِشُ “çirkin işler” terkiplerinden sonra “*istisnâ-i münkati*”⁷⁰ ile istisnâ edilmesi, “*lemem*” kelimesinin küçük günah anlamında olduğuna delil olarak zikredilmiştir.⁷¹

Abdullah b. Abbas, İbn Zeyd (ö. 182/798), İkrime b. Abdullah el-Berberî (ö. 105/723), Dehhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735)⁷² küçük günahı, Allah'ın koruması olmadan insanların hepsinin veya çoğunun kaçıp kurtulması mümkün olmayan,⁷³ işleyene dünyada ceza ve âhirette azap bildirilmeyen ve kılınan beş vakit namaz ile bağışlanan⁷⁴ günah olarak tanımlamıştır.

Abdullah b. Abbas'a göre, “*Lemem*, namazın örttüğü yani affedilmesine vesile olduğu dünya cezası ve âhret azabı arasında kalan her şeydir. *Lemem*, dünya ve âhirette cezayı gerektirmeyen her şeydir. Dünya cezası, Allah'ın cezalandırmasını farz kıldığı cezalardır, âhret cezası, Allah'ın işleyene cehennem olduğunu bildirdiği ve cezasını âhirete bıraktığı her şeydir.”⁷⁵

⁶⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru 'l-mikbâs*, 517.

⁷⁰ İstisnâ-i münkati”, Müstesnâ (âyette lemem), müstesnâ minhin (âyette kebâir ve fevâhiş) cinsinden değilse ve onun bütününe dâhil bir birim olarak bulunmuyorsa istisnâ münkati' adını alır. Bk. Durmuş, “İstisna”, 23/388.

⁷¹ Kurtubî, *Câmi 'li ahkâmi 'l-Kur 'ân*, 17/106.

⁷² Kurtubî, *Câmi 'li ahkâmi 'l-Kur 'ân*, 17/108.

⁷³ Kurtubî, *Câmi 'li ahkâmi 'l-Kur 'ân*, 17/106, وَاللَّهُ عَصَمَهُ اللَّهُ الصَّغَائِرُ الَّتِي لَا يَسْلَمُ مِنَ الرَّفْعِ فِيهَا إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ، وَحَفِظَهُ الْإِسْمَ مَا لَا يُمَكِّنُ فِيهِ، 6/208, (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 6/208, الإِجْتِنَابُ عَنْهُ لِكُلِّ النَّاسِ أَوْ لَا تُكْفَرُ بِهِمُ

⁷⁴ “Beş vakit namaz ve cuma namazı diğer cuma namazına kadar büyük günahlardan kaçındığın sürece aralarında işlenen küçük günahlara kefarettir.” Müslim, “Tahâre”, 14-15.

⁷⁵ Süyûtî, *ed-Dürri 'l-mensûr*, 7/656, وَاللَّمَمُ كُلُّ عَسِيءٍ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ حَدِّ الدُّنْيَا وَحَدِّ الْآخِرَةِ يَكْفِرُهُ الصَّلَاةُ وَهُوَ، فَوَن كَلَّ مُوجِبٌ فَأَمَّا حَدُّ الدُّنْيَا فَكُلُّ حَدِّ فَرَضِ اللَّهِ عَقْرَتَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَأَمَّا حَدُّ الْآخِرَةِ فَكُلُّ عَسِيءٍ حَتَمَهُ اللَّهُ بِالنَّارِ وَأَخَّرَ عَقْرَتَيْهِ إِلَى الْآخِرَةِ

Büyük günah, hırsızlık⁷⁶ ve zina⁷⁷ gibi dünyada had cezası,⁷⁸ toplumda fuhşun yayılmasını istemek⁷⁹ gibi âhirette azap bildirilen günah,⁸⁰ faiz gibi haram olduğuna dair Kur'an'da âyet⁸¹ bulunan yasak fiiller, Allah'a isyan olan her söz, fiil ve davranış,⁸² kibir gibi işleyenin cehennemle cezalandırılacağı⁸³ bildirilen günah,⁸⁴ şirk, inkâr ve nifak gibi Allah'ın lanet ettiği⁸⁵ veya gazap ettiği günah⁸⁶ ve yalan haber üretmek gibi işleyeni fasık⁸⁷ olarak nitelenen günah, Allah'ın işleyeni şiddetle verdiği günah⁸⁸ şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁹

Abdullah b. Abbas, “Büyük günah, Allah'ın cehennem vaat ettiği, gazap veya lanet ettiği veya azap olduğunu bildirdiği her günahdır” demiştir.⁹⁰

Zemahşerî (ö. 538/1144), “Büyük günah, cezası ancak tövbe ile düşen günahlardır” şeklinde bir tanımlama yapmıştır.⁹¹

Kur'an'da “büyük günah” tabiri açıkça geçmektedir. Mesela inkâr etmek,⁹² Allah'a ortak koşmak,⁹³ yetim malı yemek,⁹⁴ açlık korkusu ile çocukları öldürmek,⁹⁵ içki içmek ve kumar oynamak,⁹⁶ haram aylarda

⁷⁶ el-Mâide 5/38.

⁷⁷ Nûr 24/1.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/247, كَلَّ عَمَلٍ يُقَامُ بِهِ الْحَدُّ فَهُوَ مِنَ الْكِبَائِرِ

⁷⁹ en-Nisâ 24/19.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/429; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/190; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/247, كَلَّ ذَنْبٌ تَنْسِبُهُ اللَّهُ إِلَى النَّارِ فَهُوَ مِنَ الْكِبَائِرِ

⁸¹ el-Bakara 2/275.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/246, كَلَّ شَيْءٌ غَضِبَ اللَّهُ فِيهِ فَهُوَ كَبِيرَةٌ

⁸³ en-Nahl 16/29.

⁸⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/135, كَلَّ ذَنْبٌ تَوَعَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالنَّارِ

⁸⁵ el-Ahzâb 33/64–66; en-Nisâ 4/138.

⁸⁶ el-Feth 48/6.

⁸⁷ el-Hucurât 49/6.

⁸⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/135, ذَمَّ قَاعِلَةٌ ذَمًّا شَدِيدًا

⁸⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/652; Afîf Abdülfettâh et-Tabbâre, *el-Hatâyâ fî nazarî'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.), 12; Muhammed Tahir Sıddîkî el-Hindî, *Mecme'u bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve letâifi'l-ahbâr* (Haydarabad: y.y., 1971), 1/403.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/652, الْكِبَائِرُ كُلُّ ذَنْبٍ خَنَمَهُ اللَّهُ بِنَارٍ أَوْ غَضِبَ أَوْ لَعَنَهُ أَوْ عَذَابَ

⁹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1407), 4/425, الْكِبَائِرُ كُلُّ ذَنْبٍ خَنَمَهُ اللَّهُ

بِنَارٍ أَوْ غَضِبَ أَوْ لَعَنَهُ أَوْ عَذَابَ

⁹² el-Vakia 56/46.

⁹³ Lokman 31/13.

⁹⁴ en-Nisa 4/2.

⁹⁵ el- İsrâ 17/31.

⁹⁶ el-Bakara 2/219.

savaş yapmak,⁹⁷ “Allah, meleklerden kızlar edindi” demek,⁹⁸ büyük günah olarak ifade edilmiştir.

“*el-Fevâhîş*”, “*fâhişe*” kelimesinin çoğuludur. Kelimenin asıl anlamı “bir şeyin kötü ve çirkin olmasıdır.” Kur’ân-ı Kerîm’de “f-h-ş” kökünden gelen kelimeler; zina,⁹⁹ eşcinsellik,¹⁰⁰ kişinin evlenme yasağı olan kadınlarla evlenmesi,¹⁰¹ eşlerin birbirlerine kötü davranmaları ve eziyet etmeleri,¹⁰² çirkin söz, eylem ve davranışlar,¹⁰³ cimrilik etmek, zekâtı vermemek,¹⁰⁴ büyük günahlar, haramlar,¹⁰⁵ iman ve ibadetlerde Allah’a ortak koşmak, müstehcenlik ve çıplaklık¹⁰⁶ anlamlarında kullanılmıştır.

Günahlar görecelidir, biri diğerine göre küçük, büyük veya daha büyüktür. Mesele **namahrem** erkek ve kadınların birbirlerine şehevî duygularla bakmaları ve fiziksel temasta bulunmaları büyük günah, **mahrem** erkek ve kadınların birbirlerine şehevî duygularla bakmaları ve fiziksel temasta bulunmaları daha büyük günahdır. Fuhşu meslek edinmiş biri ile zina etmek büyük günah, evli ve namuslu birini kandırıp zina etmek daha büyük günah, kız kardeşi gibi ebedî olarak evlenemeyeceği bir yakını ile zina etmek çok daha büyük günahdır. Yalan söylemek büyük günahdır, insan öldürmek daha büyük günahdır, haram ayarlarda ve harem bölgesinde insan öldürmek çok daha büyük günahdır. Şu hadisler bunun delilidir:

أَلَا أُتَيْتُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؛ (ثَلَاثًا) إِلَّا شُرَاكَ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَشَهَادَةُ الرَّؤُورِ (أَوْ قَوْلُ الرَّؤُورِ)

Hz. Peygamber (s.a.s.), “Üç defa büyük günahların en büyüğünü size bildireyim mi?” buyurmuş ve bunları “Allah’a ortak koşmak, anne-babaya zulmetmek, yalancı şahitlik yapmak veya yalan söz söylemek şeklinde sıralamıştır.”¹⁰⁷

ذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكِبَائِرُ (أَوْ مِثْلَ عَنِ الْكِبَائِرِ) فَقَالَ الْبَشْرُ بِاللَّهِ وَقَتْلَ النَّفْسِ وَعُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ وَقَالَ أَلَا أُتَيْتُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَائِرِ؛ قَالَ قَوْلُ الرَّؤُورِ (أَوْ قَالَ شَهَادَةَ الرَّؤُورِ)

Sahâbeden Enes b. Mâlik (ö. 93/711) diyor ki: Hz. Resûlullah’a (s.a.s.) büyük günahlar hatırlatıldı veya büyük günahlar soruldu: Hz. Peygamber de şöyle cevap verdi: “Allah’a ortak koşmak, cana kıymak ve anne-babaya

⁹⁷ el-Bakara 2/217.

⁹⁸ el-İsrâ 17/40.

⁹⁹ el-İsrâ 17/32.

¹⁰⁰ el-A’râf 7/80.

¹⁰¹ en-Nisâ 4/22.

¹⁰² en-Nisâ 4/19.

¹⁰³ el-Bakara 2/169; Nûr 24/21.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/268.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân 3/135; el-En’âm 6/151; el-A’râf 7/28-29, 33; en-Nahl 16/90; Nûr 24/21; eş-Şûrâ 42/37.

¹⁰⁶ el-A’râf 7/28-29.

¹⁰⁷ Müslim, “İman”, 143; Buhârî, “Şehâde”, 10.

zulmetmektir.” Sonra, “Size **günahların en büyüğünü** haber vereyim mi?” Dedi ve “yalan konuşmaktır veya yalancı şahitlik yapmaktır buyurdu.”¹⁰⁸

Abdullah b. Abbas diyor ki:

أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدَاءً وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ فُلْتُ لَهُ إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ قَالَ فُلْتُ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ فُلْتُ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تُزَايِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ

“Resûlullah’a (s.a.s.) “Allah katında **günahların hangisi en büyüktür.**” diye sordum. “Seni yarattığı halde Allah’a ortak koşmandır” buyurdu. Kendisine, “Bu elbette büyük günahdır, sonra hangisi daha büyüktür?” dedim, “Sonra seninle beraber yer içer ve rızkına ortak olur endişesiyle çocuğunu öldürmendir” buyurdu. “Sonra hangisidir?” dedim. “Sonra komşunun dostu/eşi veya kızı ile zina etmendir” buyurdu.¹⁰⁹

Küçük günahlar işlenebilir anlamına gelmez. Necm Sûresinin otuz ikinci âyeti de küçük günahların işlenmesinde bir sakınca yoktur anlamını ifade etmez. Şu hadisler bunun delilidir:

إِيَّائِكُمْ وَمُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ فَإِنَّهُنَّ يَجْتَمِعْنَ عَلَى الرَّجُلِ حَتَّى يُهْلِكَهُ

“Küçük diye önemsenmeyen günahlardan sakının. Çünkü onlar bir kişide birleşir ve nihâyet onu helâke götürür.”¹¹⁰

إِنَّ مُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ مَتَى يَأْخُذَ بِهَا صَاحِبُهَا تُهْلِكُهُ

“Şüphesiz kişi küçük günahları işlediği zaman, bu günahlar onu helâke götürür.”¹¹¹

إِنَّ مُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ لَمْؤَبِقَاتٌ

“Şüphesiz küçük günahlar kesinlikle helâk edicidir.”¹¹²

Bu hadislerde küçük günahların işlenmemesi, günah işlemekte devamlılık gösterilmemesi, aksi takdirde bu günahların insanı helâke götürebileceği hususuna dikkat çekilmektedir.

Şu âyette, küçük günah büyük günah ayırımı yapılmadan kötü bir iş yapının cezalandırılacağı bildirilmektedir:

لَيْسَ بِأَمَانَتِكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا

“Ey müminler! Allah’ın mükâfâtı, ne sizin kuruntularınıza, ne de kitap ehli olan Yahudi ve Hıristiyanların kuruntularına göredir. Kim kötülük eder

¹⁰⁸ Müslim, “İman”, 144; Buhârî, “Şehâde”, 10.

¹⁰⁹ Müslim, “İman”, 141.

¹¹⁰ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi (b.y.: y.y., ts.), 6/165 (No. 5872); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb Arnaût (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 37/467 (No. 22809).

¹¹¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/165 (No. 5872).

¹¹² Muhiyissünne Ebû Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnaût - Muhammed Zehir Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İs-lamî, 1983), 14/399 (No. 4203).

ve kötü bir iş yaparsa onunla cezalandırılır ve bu kimse Allah'tan başka kendisi için azaptan kurtaracak hiçbir dost ve yardımcı da bulamaz.”¹¹³

Küçük günahları önemsememek, bunlarda ısrar etmek, insanı büyük günahları işlemeye iten psikolojik bir değişikliğe neden olabilir, günah işleme alışkanlığı doğurabilir.

Sahâbeden Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665) "lemem" sorulmuş, *حَرَّمَ اللَّهُ الْفَوَاحِشَ*, "Allah, çirkin olan söz, eylem ve davranışların açığına ve gizlisini haram kıldı" cevabını vermiştir.¹¹⁴ Zeyd b. Sabit, cevabını şu âyete dayandırmış olmalıdır:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأَلْثَمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

"Ey Peygamberim! De ki: "Rabbim ancak, **açık ve gizli çirkin işleri, günahı, haksız saldırıyı, hakkında hiçbir delil indirmedığı herhangi bir şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.**"¹¹⁵

Tâbiünden Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713), "Küçük günah, kıyamet günü sahibinin gözünde dağlardan daha büyük olur" demiştir.¹¹⁶ İsrar edilmesi halinde küçük günah, tövbe ve istiğfar edilmesi halinde ise büyük günah yok diyebiliriz.¹¹⁷

Büyük günahların sayısı konusunda kesin bir rakam vermek mümkün değildir. Bu konuda kitap yazarlar farklı sayıda büyük günah zikretmişlerdir. Meselâ Hafız Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî (ö.748/1348), *Kitâbü'l-Kebâir ve tebyînül-mehârim* adlı eserinde yetmiş altı "büyük günah", otuz sekiz adet de "büyük günah olma ihtimali olan günahlar" zikretmiştir.

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), *ez-Zevâcir an irtikâbi'l-kebâir* adlı eserinde 476 büyük günah zikretmiştir.

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (ö.1894) *Necâtü'l-gâfilin* adlı eserinde "büyük günahların 125 kadar olduğunu kabul ve tercih ediyoruz" demiştir.¹¹⁸

¹¹³ en-Nisâ 4/123.

¹¹⁴ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 3/364.

¹¹⁵ el-A'râf 7/33.

¹¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20/151, وَالْأَلْثَمَ الصَّغِيرَ فِي عَيْنِ صَاحِبِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكْبَرُ مِنْ الْجَنَابِلِ

¹¹⁷ Muhammed el-Emin b. Muhammed eş-Şinkîfî, *Edvâü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 7/78, وَالْمَعْرُوفُ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُ لَا صَغِيرَةَ مَعَ الْإِضْرَارِ، وَلَا كَبِيرَةَ، مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ

¹¹⁸ Gümüşhânevî'nin eseri Ali Kemal Saran tarafından *Gafillerin Kurtuluş Yolu* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bk. Ali Kemal Saran, *Gafillerin Kurtuluş Yolu* (Ankara: İkbâl Yayınları, ts.)

Günahlar Tövbe ve İstiğfar adlı kitapta¹¹⁹ âyet ve hadislerden deliller ile 100 büyük günah tahlil edilmiştir.

3.2.2. Lemem; cinsel ilişkinin dışındaki eylem ve davranışlarla işlenen günah anlamındadır.¹²⁰ Sahâbeden Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû Hüreyre, Ebû Sa'îd el-Hudrî (ö. 74/693-94) ve Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), tâbiîn âlimlerinden Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722) ve Mesrûk b. el-Ecdâ' (ö. 63/683), âyette geçen *lemem* kelimesinin bu anlamda olduğu görüşündedir.¹²¹

Anlamaya çalıştığımız âyetin nüzul sebebi de bu görüşe delil olarak zikredilmiştir:

Nebhân et-Temmar adında bir Müslüman'ın hurma sattığı dükkâna bir kadın gelip hurma almak ister, Nebhân, kadına “Dükkânın iç tarafında bundan daha güzel hurma var” der. Kadın içeri girince adam onunla beraber olmak ister, fakat kadın kabul etmez. Nebhân yaptığına pişman olur, Resûlullah'a (s.a.s.) gidip, “Ey Allah'ın Resûlü, zina hariç bir erkeğin yaptığı ne kadar iş varsa ben yaptım.” der. Peygamber (s.a.s.), “Belki bu kadının kocası gazaya çıkmış bir gazidir.” buyurur. Âyet bunun üzerine iner.¹²²

Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre ve Şa'bî, âyetteki “*lemem*” kelimesini “zinaya varmayan her eylem” olarak açıklamışlardır.¹²³

Şu hadis bu görüşe delil olarak zikredilmiştir:

كُتِبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَصِيْبُهُ مِنَ الرِّئِيِّ مُدْرِكُ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَالْعَيْنَانِ زَنَاهُمَا النَّظْرُ وَالْأُذُنَانِ زَنَاهُمَا الْأَسْتِمَاعُ وَاللِّسَانُ زَنَاهُ الْكَلَامُ وَالْيَدُ زَنَاهَا الْبَطْشُ وَالرِّجْلُ زَنَاهَا الْخُطَا وَالْقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى وَيُضِدُّ ذَلِكَ الْفَرْجُ أَوْ يَكْذِبُهُ

“Âdemoğluna zinadan nasibi yazılmıştır. Bu, şüphesiz her insana ulaşacaktır. Gözlerin zinası, *şehvetle* bakmak, kulakların zinası *zina sözlerini* dinlemek, dilin zinası *zina konularını* konuşmak, elin zinası tutmak, ayakların zinası *zina için* adım atmaktır. Kalp zinayı arzu ve temenni eder, cinsel organ da bunu doğrular veya yalanlar.”¹²⁴

Abdullah b. Abbâs, bu hadis ile ilgili olarak بِاللَّمَمِ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ “Bu sözde anlatılanlardan daha çok *lemem*'e benzer bir şey görmedim” demiştir.¹²⁵

Hadiste gözlerin, kulakların, dilin, ayakların ve kalbin zinasına işaret

¹¹⁹ İsmail Karagöz, *Günahlar Tövbe ve İstiğfar* (Ankara: DİB Yayınları, 2010).

¹²⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/400, مِنَ الْقُبْلَةِ وَالْعَمْرَةِ وَالنَّظْرَةِ وَالْمُصَاجِعَةِ

¹²¹ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/106; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/400; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/190, أَنَّهُ صِغَارُ الذُّنُوبِ كَالنَّظْرَةِ وَالْقُبْلَةِ وَمَا كَانَ دُونَ الرِّئَا

¹²² Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/106.

¹²³ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/106, كُلُّ مَا دُونَ الرِّئِيِّ

¹²⁴ Müslim, “Kader”, 5.

¹²⁵ Buhârî, “Vasâyâ”, 1325; Müslim, “İman”, 38.

edildikten sonra asıl zinanın cinsel organ ile gerçekleştirilebileceği beyan edilmektedir. Konu ile ilgili olarak sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir:

رَنَى الْعَيْنَيْنِ النَّظْرُ وَرَنَى الشَّفَتَيْنِ التَّقْبِيلُ وَرَنَى الْبَيْدَيْنِ التَّبْطُّشُ وَرَنَى الرَّجْلَيْنِ الْمَشْيُ وَبُصِّدْتُ ذَلِكَ
الْفَرْجُ أَوْ يُكْدِبُهُ فَإِنْ تَقَدَّمَ بِفَرْجِهِ كَانَ زَانِبًا وَإِلَّا فَهُوَ اللَّمَمُ

“Gözlerin zinası bakmak, dudakların zinası öpmek, ellerin zinası tutmak, ayakların zinası yürümek, bunu cinsel organ doğrular veya yalanlar. Eğer cinsel ilişkide bulunursa zinakâr olur. Eğer cinsel ilişkide bulunmazsa bunlar, lemem olur.”¹²⁶

Sahâbeden Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), “*Lemem*, namahrem birini öpmek ve elle dokunmaktır,”¹²⁷ tâbiünden İkrime b. Abdullah el-Berberî (ö. 105/723), “*Lemem*, karşı cinse bakmak ve bir günahı işlemeyi düşünmek,”¹²⁸ Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), “Aklından geçirmek”¹²⁹ demiştir.

Zinanın dışında şehvî duygularla bakmak, dokunmak, öpmek ve benzeri eylemlerin “küçük günah olduğu” hadislerde açıkça beyan edilmemektedir. Dokunmak, öpmek ve benzeri eylemler, cinsel ilişkinin öncüleridir, cinsel ilişki haram ve büyük günah, dokunmak, öpmek ve benzeri eylemler, haram ve büyük günah değil denilemez. Böyle bir görüş, şu âyetlere aykırıdır:

وَلَا تَقْرُبُوا الرِّبَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

“Ey müminler! Zinaya yaklaşmayın. Çünkü zina, son derece çirkin bir iş, hayâsızlık ve çok kötü bir yoldur.”¹³⁰

Âyette “zina etmeyin” denilmeyip “zinaya yaklaşmayın” denilmesi, zinaya götürme tehlikesi bulunan söz, eylem, tutum ve davranışlardan da uzak durmayı ifade eder.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ

“Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar.”¹³¹

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ

“Mümin kadınlara söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar.”¹³²

¹²⁶ Ebû Abdullah Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, ts.), 2/510 (No. 3751); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/60; Semerkandî, *Bahru'l-'ulüm*, 3/364.

¹²⁷ Semerkandî, *Bahru'l-'ulüm*, 3/364, اللَّمَمُ الْقَبِيلَةُ وَاللَّمَسُ بِالْيَدِ

¹²⁸ Semerkandî, *Bahru'l-'ulüm*, 3/364, اللَّمَمُ النَّظْرُ وَخَدِيدُ النَّفْسِ

¹²⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/190, أَنَّهُ اللَّمَمُ بِالْقَلْبِ

¹³⁰ el-İsrâ 17/32.

¹³¹ Nûr 24/31.

¹³² Nûr 24/30.

Âyetlerde zinaya vasıta olacak yolların kapatılması emredilmektedir. Dolayısıyla dokunmak, öpmek ve benzeri eylemler de büyük günahdır, ancak zina etmek daha büyük günahdır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ali'ye,

يَا عَلِيَّ لَا تَتَّبِعِ النَّظْرَةَ بِالنَّظْرَةِ فَإِنَّ لَكَ الْأُولَىٰ وَلَيْسَتْ لَكَ الْآخِرَةُ

“Ya Ali! Yabancı kadınlara şehvetle peş peşe bakma. Birinci defa bakman hakkındır, ikinci defa bakman hakkın değildir”¹³³ demiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), başka bir hadisinde,

لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَىٰ عَوْرَةِ الرَّجُلِ وَلَا تَنْظُرُ الْمَرْأَةُ إِلَىٰ عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ

“Erkek erkeğin avret mahalline, kadın kadının avret mahalline bakmaz, bakmasın” buyurmuştur.¹³⁴

Eli, yüzü ve ayakları hariç kadının bütün vücudu ve uzuvları avret mahallidir.

أَلَا لَا يَخْلُونَ رَجُلًا بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ ثَالِثُهُمَا الشَّيْطَانُ

“Dikkat edin, bir erkekle bir kadın kapalı bir yerde baş başa bulunmazlar ki üçüncüleri şeytan olmasın”¹³⁵ anlamındaki hadis, şehvetle bakma ve öpme gibi zinaya vasıta olabilecek davranışlardan kaçınılması gerektiği bildirilmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisi ile biat için gelen kadınlara, اِنِّي لَا أُصَافِحُ الْبَنَاتِ “Ben kadınlarla tokalaşmam” demiştir.¹³⁶

Dolayısıyla zina dışındaki şehvetle bakmak ve elle temas gibi eylemler de büyük günahdır.

3.2.3. İnsanın içinden geçirdiği, işlemeye niyet ettiği, fakat yapmadığı günah anlamındadır.¹³⁷ Bu anlamda *lemem kelimesi*, لَمَمٌ “Bir şeyi yapmaya karar verdi” fiilinden türemiştir. Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) “*Lemem*, hayır veya şer yapmaya niyet ettiğin her şeydir”¹³⁸ demiş ve delil olarak şu hadisi zikretmiştir.¹³⁹

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَمَةً وَلِلْمَلِكِ لَمَمَةً فَأَمَّا لَمَمَةُ الشَّيْطَانِ فَايْعَادُ بِالشَّرِّ وَتَكْذِيبُ بِالْحَقِّ وَأَمَّا لَمَمَةُ الْمَلِكِ فَايْعَادُ بِالْخَيْرِ وَتَضْدِيقُ بِالْحَقِّ فَمَنْ وَجَدَ ذَلِكَ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ وَمَنْ وَجَدَ الْآخَرَ فَلْيَتَعَوَّذْ مِنَ الشَّيْطَانِ ثُمَّ قَرَأَ الشَّيْطَانُ يُعِدُّكُمْ الْفَقْرَ

Abdullah b. Mes'ûd diyor ki: Hz. Peygamber (s.a.s.), “Şüphesiz Şey-

¹³³ Tirmizî, “İsti'zan”, 63.

¹³⁴ Tirmizî, “İsti'zan”, 71.

¹³⁵ Tirmizî, “Fiten”, 7.

¹³⁶ İbn Mâce, “Cihâd”, 43 (No. 2774).

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/270, مَا يَفْصَلُهُ الْمُؤْمِنُ وَلَا يَحْقُقُهُ, Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/400, هُوَ أَنْ يَغْرَمَ عَلَى الْمُنَاقَعَةِ ثُمَّ يَرْجِعُ عَنْهَا مُقْلَعًا, Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/109.

¹³⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/190, أَنَّهُ مَا يَبْهَمُ بِهِ الْإِنْسَانُ

¹³⁹ Kurtubî, *Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/108, كُلُّ مَا حَمَمْتَ بِهِ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ فَهُوَ لَمَمٌ

tan'ın bir telkini, meleğin de bir telkini vardır. Şeytan'ın telkini şerri teşvik etmesi ve hakkı yalanlamasıdır. Meleğin telkini ise hayrı teşvik ve hakkı tasdik etmesidir. Kim bunu zihninde bulursa Allah'a hamd etsin. Kim diğeri zihninde bulursa Şeytan'dan Allah'a sığınsın” buyurdu, sonra “*Ey insanlar! Şeytan sizi fakirlikle korkutur, size cimriliği emreder. Allah, size katından bir bağışlama ve lütf, dünyada bol rızık, âhirette cennet ve nimetlerini vaat eder*” âyetini¹⁴⁰ okudu.¹⁴¹

İnsanın yapmaya niyet ettiği, fakat yapmaktan vazgeçtiği yasak ve kötü şey günah değildir. Şu hadis, bunun delilidir.

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَّ ذَلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يْعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةٌ كَامِلَةٌ فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضَعِيفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يْعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةٌ كَامِلَةٌ فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةٌ وَاحِدَةٌ

“Yüce Allah, iyilik ve kötülükleri, iyi ve kötü işleri takdir edip yazdıktan sonra bunların iyi ve kötü oluşunu şöyle açıkladı: “Kim bir iyilik ve iyi bir iş yapmaya niyet eder de yapmazsa Allah katında bu iyi niyete tam bir iyilik sevabı yazar. İyilik ve iyi iş yapmak ister ve yaparsa Allah bu kimseye on katından yedi yüz katına kadar hatta daha fazla sevap yazar. Bir kimse kötülük ve kötü bir şey yapmak ister fakat bundan vazgeçerse Allah bu kimseye tam bir iyi amel sevabı yazar. Kötülük ve kötü bir fiil yapmayı ister ve yaparsa ona bu yüzden bir tek kötülük **günahı** yazar” demiştir.¹⁴²

Ancak kişinin yapmak istediği kötülüğü ve günahı kimseye söylememesi gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s.), bu hususu şöyle bildirmiştir:

إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا تُوسِسُ بِهِ ضُدُّوْهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَتَكَلَّمْ بِهِ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ

“Allah amel etmedikleri ve başkalarına anlatmadıkları takdirde ümmetim, göğüslerinin vesvese verdiği şeyler ile zorla yaptırıldığı şeylerden dolayı cezalandırmayacaktır.”¹⁴³

Bu hadisler, anlamaya çalıştığımız âyette geçen “*lemem*”in insanın içinden geçirdiği, işlemeye niyet ettiği, fakat yapmadığı şeylerin günah olmadığına delildir.

3.2.4. Lemem dünyada had cezası, âhirette cehennem azabı gerektirmeyen, Allah'ın affettiği günah anlamındadır.¹⁴⁴ Bu görüşü Abdullah

¹⁴⁰ el-Bakara 2/268.

¹⁴¹ Muhammed b. Hibban, *el-İhsan fî tertîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 3/278 (No. 997).

¹⁴² Buhârî, “Rikâk”, 31; Müslim, “İman”, 207, 259.

¹⁴³ İbn Mâce, “Talâk”, 16 (No. 2044).

¹⁴⁴ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 22/66, هُوَ دُونَ حَدِّ الدُّنْيَا وَحَدِّ الآخِرَةِ، قَدْ تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهُ

b. Abbas,¹⁴⁵ Katâde b. Diâme¹⁴⁶ ve Dehhâk b. Müzâhim¹⁴⁷ dile getirmiştir.¹⁴⁸ Taberî, *lemem* ile ilgili görüşlerin en isabetlisinin bu görüş olduğunu, istisnâ edilen “*lemem*”in, “büyük günahlar” ve “kötü söz, eylem ve davranışlar” cinsinden olmadığını, *lemem* sayılan günahın affedildiğini, dolayısıyla bu günah için dünya ve âhirette ceza gerektirmediğini, “*Ey müminler! Eğer siz, size yasaklananların büyüklerinden sakınırsanız, biz sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi ikramı çok olan güzel bir yere, cennete koyarız*”¹⁴⁹ âyetine benzediğini, bu âyette geçen “*seyyîât*” kelimesinin “*lemem*” anlamında olduğunu söylemiş, delil olarak metni ve anlamını zikrettiğimiz uzuvların zina etmesi ile ilgili hadisi zikretmiştir.¹⁵⁰

3.2.5. Lemem nikâh anlamındadır. Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği¹⁵¹ bu görüşte “*illâ*” istisnâ edatından önce geçen “*fevâhiş*” kelimesine “zina” anlamı verilmekte, “*lemem*” kelimesiyle, eşyle cinsel birlikteliğin günah olmadığına bildirildiği beyan edilmektedir. Ancak bu görüş, müfessirlerce benimsenmemiştir.

3.3. Lâ

Âyetteki “*illâ*” kelimesi istisnâ değil, “*lâ*” anlamında olumsuzluk edatıdır. Buna göre âyetin ilk cümlesi, “İyi amelleri en güzel biçimde yapan müminler, şirk gibi büyük günahlardan ve zina gibi çirkin işlerden de küçük günahlardan da uzak duran kimselerdir.” anlamında olur.¹⁵² Bu görüşe göre küçük büyük bütün günahlardan sakınılması gerektiği bildirilmiş olur.

3.4. Gayr

Cemâleddîn el-Kâsımî (ö.1914), اللَّمَمُ مَا دُونَ الْحَدِيثِ حَدِّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ, اللَّمَمُ مَا بَيْنَ الْحَدِيثِ كُلِّ ذَنْبٍ لَيْسَ فِيهِ حَدٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَا عَذَابٌ فِي الْآخِرَةِ فَهُوَ اللَّمَمُ, اللَّمَمُ الْغَيْرُ, الْإِلَّا, “gayrı, başka, hariç” anlamında sıfattır” demiştir.¹⁵³ Buna göre cümlenin anlamı şöyle olur: “İyi amelleri en güzel biçimde yapan müminler, şirk gibi büyük günahlardan ve lememe hariç zina gibi çirkin işlerden uzak duran kimselerdir.” Bu görüşte de “*lemem*” kelimesi ile ne kastedildiği ve hariç olan *lemem*’in ne olduğu belli değildir.

¹⁴⁵ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/67-68, اللَّمَمُ مَا دُونَ الْحَدِيثِ حَدِّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

¹⁴⁶ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/67, مَا بَيْنَ الْحَدِيثِ كُلِّ ذَنْبٍ لَيْسَ فِيهِ حَدٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَا عَذَابٌ فِي الْآخِرَةِ فَهُوَ اللَّمَمُ

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/68, كُلُّ شَيْءٍ بَيْنَ حَدِّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَهُوَ اللَّمَمُ يُغْفَرُ اللَّهُ

¹⁴⁸ Mâverî, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 5/400, أَنَّ اللَّمَمَ مَا لَمْ يُجِبْ عَلَيْهِ حَدٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَمْ يَسْتَحِقَّ عَلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/31.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 22/68.

¹⁵¹ Mâverî, *en-Nüket ve l-‘uyûn*, 5/400; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 9/430; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 3/364; أَنَّ اللَّمَمَ النَّكَاحُ

¹⁵² Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 3/364, إِلَّا اللَّمَمَ وَمَعْنَاهُ: وَلَا اللَّمَمَ وَمَعْنَاهُ: أَنْ تَجْتَنِبُوا صَغَائِرَ الذُّنُوبِ وَكِبَائِرَهَا

¹⁵³ Kâsımî, *Mehâsinü l-te’vil*, 9/29, وَقِيلَ إِنَّهُ لَا إِسْتِثْنَاءَ فِيهِ أَضْلًا وَ (إِلَّا) صِفَةً يَمَعْنَى غَيْرِ: إِلَّا يَمَعْنَى غَيْرِ صِفَةٍ

Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.s.), sağlığında Kur'an'ı ashâbına tebliğ etmiş, emir ve yasaklarını, ilke ve hükümlerini açıklamıştır.¹⁵⁴ Hz. Peygamberin vefatından itibaren, Müslüman âlimler, Kur'an'ı anlamaya çalışmışlar, ancak Arap dilinin özelliği gereği bazı kelime ve cümlelerin anlamında ihtilaf etmişlerdir. Anlamında ihtilaf edilen âyetlerden biri de Necm Sûresinin otuz ikinci âyetinin “*illâ*” istisna edatı ile kurulan ilk cümlesi ve cümlede geçen “*lemem*” kelimesidir.

عَالَمِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ cümlesinde “*illâ*” ile yapılan istisnâ eğer istisnâ-i muttasıl ise “*lemem*” büyük günah cinsindedir, eğer istisnâ-i münkâtî ise büyük günah cinsinden değildir. Âyetin anlamı bu istisnâ çeşidine göre değişmektedir. İstisnada asıl olan istisnâ-i muttasıl olduğu, sözlükteki bir şeyi sürekli olmadan ara sıra yapmak, az ve küçük olan şey anlamı dikkate alındığında, *lemem* kelimesinin küçük olsun büyük olsun işlenen, ancak hemen tövbe edilip vazgeçilen ve ısrar edilmeyen günah olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in “*Lemem*, zina etmek, sonra tövbe etmek ve bir daha zina etmemektir. *Lemem*, hırsızlık yapmak, sonra tövbe etmek ve bir daha hırsızlık etmemektir. *Lemem*, içki içmek, sonra tövbe etmek ve bir daha içki içmemektir.”¹⁵⁵ anlamındaki hadisi ile anlamaya çalıştığımız âyetin “Şüphesiz senin Rabbin, af ve mağfireti çok geniş olan, tövbe edenini daima affeder.” cümlesi bunun delilidir.

Cümledeki istisnâ-i münkâtî ' kabul ettiğimiz ve *lemem* kelimesine “küçük günah” anlamı verdiğimiz zaman, cümle, “*İyi amelleri en güzel biçimde yapan müminler, küçük günahlar hariç, şirk gibi büyük günahlardan ve zina gibi çirkin işlerden uzak duran kimselerdir*” anlamına gelir. Bu anlama göre cümleden “*İyi amelleri en güzel biçimde yapan müminler, küçük günah işleyebilirler*” şeklinde bir anlam çıkabilir.

Anlamaya çalıştığımız âyette geçen “*fevâhiş*” kelimesine zina, “*lemem*” kelimesine zinaya vasıta olan söz eylem ve davranış anlamı verilirse bu Nur Sûresinin otuz ve otuz birinci âyeti ile çelişmiş olur. Çünkü zina da zinaya vasıta olan söz, eylem ve davranışlar da haramdır. Diğer taraftan *lemem* kelimesine “insanın içinden geçirdiği, işlemeye niyet ettiği, fakat yapmadığı günah” anlamı vermek de isabetli değildir.

Türkçe Kur'an meallerinde *lemem* kelimesine genellikle “*küçük günah*” anlamı verilmiştir. Mesela kelimeye Talat Koçyiğit, “*bazı küçük günahlar*”,¹⁵⁶ Süleyman Ateş,¹⁵⁷ “*bazı küçük kusurlar*,” Celal Yıldırım,

¹⁵⁴ en-Nahl 16/44: “*Ey peygamberim! Sana da insanlara, indirilene açıklanan ve dü-şünüp ibret ve ders almaları için zikir olan bu Kur'an'ı indirdik.*”

¹⁵⁵ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 9/277 (No. 6657).

¹⁵⁶ Talat Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.).

¹⁵⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1983).

“*ufak çaptaki kusur ve günahlar*”,¹⁵⁸ Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, “*ufak tefek kusurlar*”¹⁵⁹ anlamını vermiştir. Biz yaptığımız çalışma sonucunda “el-lemem” kelimesinin, “*Allah’ın koruması olmadan kaçıp kurtulma imkânı bulunmayan, bir iki defa yapıp sonra tövbe edilen, bir daha yapılmayan ve ısrar edilmeyen küçük olan günahlar*” anlamında olduğu kanaatine ulaştık. Doğrusunu en iyi yüce Allah bilir.

¹⁵⁸ Celal Yıldırım, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (İstanbul: Tercüman Yayıncılık, 1982).

¹⁵⁹ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yayınları, 2002).

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1983.
- Begavî, Muhyissünne Ebu Muhammed el-Hasan b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnaût - Muhammed Zehîr Şâvîş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Müsned*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâhu tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Durmuş, İsmail. "İstisnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/388-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd. *Cemheratü'l-lüga*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-türâsi'l-Arabi, 2001.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Meâni'l-Kur'an*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Tenvîru'l-mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hâkim, Ebû Abdullah en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdürrahman. *Kitâbü'l-'Ayn*. b.y.: Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Hindî, Muhammed Tahir Sıddıkî. *Mecme'u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr*. Haydarabad: y.y., 1971.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hibbân, Muhammed. *el-İhsan fî tertibi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîrû garibi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakar es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422.

İcî, Munammed b. Abdurrahman. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2024.

Karagöz, İsmail. *Allah Kelamı Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri, Açıklamalı ve Kırık Meali*. Ankara: Kar Yayınları, 2020.

Karagöz, İsmail. *Günahlar Tövbe ve İstiğfar*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.

Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meâli*. Konya: Armağan Kitaplar, 2012.

Koçyiğit, Talat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*. Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısıriyye, 3. Basım, 1964.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mâverîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Tefsîru'l-Kur'an: İhtisârü'n-nüket li'l-Mâverîdî*. thk. Abdullah b. İbrâhim Vehibi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.

Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ бүлүгү'n-nihâye*. b.y.: Mecmû'atü Bühûsi'l-Kitabi ve's-Sünneti, 2008.

Mükatîl b. Süleyman. *Tefsîr*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1423.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nisâbüri, Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-furkân*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 416.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Düşünce Yayıncılık, 2011.

Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebir)*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsiyyi, 3. Basım, 1420.

Râzî, Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987.

Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: İhyâi't-Türâsî, 1418.

Seâlibî, Ebû Mansur Abdülmelik b. Muhammed. *Fıkhü'l-lugati ve sirru'l-Arabiyye*. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Rabiyyi, 2002.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.

Saran, Ali Kemal. *Gafillerin Kurtuluş Yolu*. Ankara: İkbâl Yayınları, ts.

Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulüm*. b.y.: y.y., ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Abdurrahman b. Ebî Bekir, Celâlüddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-mensûr*. Beyrut: Daru'l-Fikri, 1983.

Şener, Abdülkadir v.dğr. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâl*. İzmir: y.y., 2009.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed. *Edvâü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Lübnan: Dâru'l-Fikri, 1995.

Tabbâre, Afîf Abdülfettâh. *el-Hatâyâ fî nazari'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefî. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Yıldırım, Celal. *Kur'an-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Tercüman Yayıncılık, 1982.

Yılmaz, Mehmet Nuri. *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*. Ankara: Moro Yayıncılık, 2000.

Zebîdî, Ebü'l-Feyd Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâc, Ebü İshak İbrahim b. Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Beyrut: y.y., 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi, 3. Basım, 1407.

Fâtiha Sûresi Tefsiri: Sâdi Çelebî'nin (ö. 945/1539) er-Risâletü's-Sa'diyye Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 7 Haziran 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Zakir ARAS**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist Prof. Dr.
Bayburt Üniversitesi / Bayburt University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/050ed7z50>
<https://orcid.org/0000-0002-2103-5769>
zakirarass@gmail.com

Öz

Sâdi Çelebî'nin *er-Risâletü's-Sa'diyye* başlıklı eseri, Fâtiha Sûresinin tefsirini ihtiva etmektedir. Bu tefsir 16. yüzyıl tefsir çalışmalarının mahiyeti ve Osmanlı düşünce tarihi hakkında bilgi vermektedir. Eserde Sâdi Çelebî'nin derin bir tefsir müktesebatının olduğu, ilgili disiplinin birincil ve ikincil kaynaklarına müracaat ettiği görülmektedir. Sâdi Çelebî'nin, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *el-Keşşâf* tefsirine yazdığı hâşiyesini esas alarak onu eleştirmesi, tefsir literatüründeki eleştirel hâşiye geleneğine katkı sunan bir eser hüviyeti kazandırmıştır. Sâdi Çelebî, belâgat ilminden istiğrâk, cins, isim cümlesi, fiil cümlesi, mübteda-haber ve mecâzî isnâd konularına yer vermiştir. Fıkıh ilminden temsili kıyâs, tek rekâtın namaz sayılıp sayılmayacağı meselesini ele almıştır. Süyûtî'den (ö. 911/1505) Mekkî ve Medenî ilmine dair uzun alıntılar yapmıştır. Bu risalede Sâdi Çelebî'nin en sık kullandığı kalıplar arasında "وأعترض عليه/ona şu şekilde itiraz edilmiştir" yer almaktadır. Nitekim Sâdi Çelebî tefsir kitaplarından birtakım teviller aktardıktan sonra ilgili konuya dair mevcut eleştirilere ve kendi yorumuna yer vermektedir. Bu durum onun risalesine eleştirel ve didaktik bir nitelik kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sâdi Çelebî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, Tahlil ve Tahkik.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Exegesis of Surah al-Fatihah: Analyses and Critical Edition of Sa'di Çelebi's (d. 945/1539) Study titled "al-Risalat al-Sa'diyya"

Research Article

Received: 7 June 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

Sa'di Çelebi's work, *al-Risaalat al-Sa'diyya*, includes an exegesis of Surah al-Fatiha, providing valuable insights into 16th-century tafsir studies and the intellectual history of the Ottoman Empire. This work demonstrates Sa'di Çelebi's profound knowledge of tafsir, evidenced by his consultation of both primary and secondary sources within the discipline. His critiques of Sayyid Sharif al-Jurjani's (d. 816/1413) commentary on al-Kashshaaf based on his commentary on al-Kashshaaf is a work that contributes to the tradition of critical commentaries in tafsir literature. Sa'di Çelebi addressed topics from the science of rhetoric, including genus, noun phrase, verb phrase, mufteda-narrative, metaphorical isnad. He discussed qiyâs tamthîlî and the issue of whether a single rak'ah prayer counts as a complete prayer in the science of jurisprudence. He made extensive quotations from Suyûtî (d. 911/1505) regarding the science of Makki and Madani. In this treatise, among the most frequently used phrases by Sa'di Çelebi are expressions like "وأعترض عليه" / "it has been objected to him in this way." As can be understood from this, after conveying certain interpretations from the mentioned exegesis books, Sa'di Çelebi includes the existing criticisms on the relevant subject and his personal commentary. This gives his treatise a critical and didactic quality.

Keywords: Exegesis, Sa'di Çelebi, *al-Risalat al-Sa'diyya*, Analyses and Critical Edition.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Sa'di Çelebi's *al-Risalat al-Sa'diyya* is a treatise focused on the exegesis of the Surah al-Fâtiha. Composed in the 16th century, it reflects the tradition of tafsir and glosses of that period. This treatise holds a significant place in Ottoman tafsir literature, with many scholars (mufasssirs) referencing it in their works and occasionally engaging in discussions on Sa'di Çelebi's viewpoints. Notably, Âlûsi dedicates considerable attention to this treatise in his tafsir book. The existence of various ta'liq (annotations) and refutations written on this treatise further underscores its esteemed status among the scholars of the time.

The treatise was likely composed to clarify and address some of the challenging and unclear aspects of the tafsirs of Zamakhshari and Baydawî, which were integral to the curriculum in Ottoman madrasas. Consequently, it became one of the most frequently cited glosses in these institutions. Additionally, Sa'di Çelebi's work was aimed at analyzing and critiquing certain interpretations within al-Jurjani's gloss/hashiya on Zamakhshari's *al-Kashshaaf*, to the extent that al-Jurjani's gloss nearly forms the foundation of Sa'di Çelebi's main text.

In this Qur'anic exegesis, Sa'di Çelebi employs the principle of al-Tafsir bi'l-lazim, a commonly used criterion in classical tafsir tradition, to select among various interpretations. His linguistic analysis touches on key topics from the science of rhetoric, such as inclusion (religious trance), genus, noun phrase, verb phrase, mubteda-narrative, metaphorical isnad, (figurative attribution). In his discussions on jurisprudence, he addresses the issue of whether a single rak'ah constitutes a complete prayer, drawing on the perspectives of the Hanafi and Shafi'I schools of thought. Sa'di Çelebi demonstrates meticulous care in his quotations, often opting for literal translations rather than meaning-centred ones, a method that reflects his scholarly rigour. Additionally, he presents an example of maqâsid exegesis by focusing on what he terms the general objectives/al-Maqâsid al-'Amma of the Surah al-Fatiha.

One of the most striking aspects of this treatise is Sa'di Çelebi's focus on linguistic exegesis. He carefully examines whether the meanings derived from the Qur'anic text are consistent with the linguistic roots of the words used. For instance, he argues that for an interpretation to be considered valid, it must align with the etymological background of the word in question. He also asserts that the interpretation of al-Siraṭ al-Mustaqim as Islam or the true religion/din al-Ḥaqq must be supported by linguistic components, which he finds lacking, leading him to reject such interpretations. Sa'di Çelebi's thus sees a necessary correlation between the lexical meaning of a word and its exegetical interpretation.

Throughout the treatise, Sa'di Çelebi is unafraid to assert his opinions, even when they differ from the majority view. He expresses his perspectives clearly, using phrases common in exegetical literature, such as “wa ‘indi” (in my opinion), the explanatory preposition “ayy” (that is), and “wa a’turida ‘alayh”, which appears most frequently in his work. To indicate that an interpretation is open to different viewpoints and is subject to disagreement, he uses “wa fihi bahs” (there is a discussion on this topic), a phrase equivalent to the commonly used “wa fihi nazar” (there is a consideration here).

There are multiple manuscripts of *al-Risalat al-Sa’diyya* preserved in various libraries. Our study provides detailed information on six of these manuscripts. During our research, we identified a manuscript copied from the author’s original and another corrected after being copied through the comparison method (mukabele) and verification (tashih). Of these, we selected the verified and corrected manuscript as the primary version, while the other was chosen for comparison during our critical edition. The manuscript selected as the second version, with differences from the main manuscript noted in the footnotes, is indicated by the letter (ج).

Upon completing our study, we discovered that a previous critical edition of *al-Risalat al-Sa’diyya* had already been published. This necessitated a comparison between our academic study and the earlier edition. Our analysis revealed that the previous edition contained numerous errors that compromised the integrity of the text and led to misunderstandings. Therefore, it is crucial to correct these mistakes and preserve the original version of Sa’di Çelebi’s treatise to ensure its proper understanding and interpretation. Sa’di Çelebi’s attention to detail in quoting from tafsirs and other sources, where he often adhered closely to the original text, seems to have been overlooked in the previous edition. This observation underscores the importance of a more accurate and faithful representation of his work.

Giriş

Bu çalışmada tahkikli neşrini ele aldığımız *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 16. yüzyılda yaşayan şeyhülislam Sâdî Çelebî tarafından kaleme alınmıştır. Özellikle Osmanlı Devleti'nde en fazla okutulan tefsirlerden olan Beyzâvî tefsirine hâşiye olarak yazılması çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin farklı dönemlerinde Beyzâvî tefsirine devrin âlimleri tarafından çeşitli hâşiye ve ta'lik niteliğinde eserler yazılmıştır. Fenârîzâde Muhammed Şah b. Muhammed er-Rûmî el-Hanefî (ö. 839/1435) *Havâşî alâ evâilî Envâri't-tenzîl'i*, Kara Ya'kûb Şerefüddin b. İdris en-Niğdevî el-Karamanî'nin (ö. 844/1440) *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* ve Molla Gürânî Şemsüddîn Ahmed b. İsmâil (ö. 893/1488), *Hâşiye alâ tefsîri'l-Kâdî* bunlardan sadece bazılarıdır. Nitekim bu sahada bir Beyzâvî hâşiyesi literatürü oluşmuştur. Şükrü Maden çalışmasında bu literatürden 190 tanesinin ismini zikretmiştir.¹

Bu eseri bilimsel kılan bir diğer husus, Sâdî Çelebî'nin bu eserinin Seyyid Şerîf Cürçânî'ye yazılmış bir reddiye olarak telakki edilmesidir. Risalenin içeriği mütalaa edildiğinde Sâdî Çelebî'nin Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf* adlı eserine yoğun eleştiriler yönelttiği mülhaza edilmektedir. Bu durum, Sâdî Çelebî'nin dönemin hâşiye ve tefsir eleştirisi geleneğinden etkilendiğini göstermektedir. Nitekim bu dönemde Cürçânî'nin *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf* ına Hatipzâde Muhyiddîn Efendi (ö. 901/1496), İbn Kemalpaşa (ö. 940/1534) ve Taşkoprîzâde (ö. 968/1561) gibi âlimler tarafından çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. İncelediğimiz eser bir anlamda *el-Keşşâf* şerh ve hâşiye geleneğine katkı sunan ve aynı zamanda kaynaklık eden bir eser olma vasfına sahiptir. *el-Keşşâf* şerhleri arasında özellikle Cürçânî'nin şerhinin esas alınması bu şerhin tefsir ehli arasındaki saygın konumundan ileri gelmektedir. Nitekim *el-Keşşâf* şerhleri üzerine hâşiye yazma geleneği büyük oranda Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ile Cürçânî'ye dayanmaktadır.²

Tefsir, şerh ve hâşiyeler hem analitik hem de didaktik metinlerdir. Kur'an'ı anlama hususunda yazıldıkları dönemin ilim ve entelektüel geleneğine ışık tutan ve bu meyanda bir tarih bağlamı olan kayıtlardır. Hem tefsir metinlerinde hem şerh ve hâşiyelerde derinlemesine bir eleştiri anlatımının olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar şerh ve

¹ Şükrü Maden, "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzîl Hâşiyeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 258-272.

² M. Taha Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 100.

hâşiyeler konusunda bir yanlış varsa da bu disiplinlere ait ana metinler incelendiğinde aksi bir durum olduğu müşahade edilmektedir. Durum böyle olunca zihinlere Sâdî Çelebî'nin *er-Risâletü's-Sa'diyye*'sinin bu tür niteliklere sahip olup olmadığı konusu akla gelmektedir.

Sâdî Çelebî'nin *er-Risâletü's-Sa'diyye* adlı eseri üzerine daha önce yapılmış bir çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda *er-Risâletü's-Sa'diyye* adlı tefsirinin tahkikli neşrini içermektedir. İlgili çalışma, araştırmacı 'Amir Sabâh Ahmed Kebisî³ tarafından yapılmış ve yayımlanmıştır.

³ Önceki araştırmanın eksikleri ve problemleri Sâdî Çelebî'nin *er-Risâletü's-Sa'diyye* adlı tefsir risalesinin tahkikini tamamladıktan sonra, bu risalenin 2020 yılında Iraklı araştırmacı 'Amir Sabâh Ahmed Kebisî tarafından tahkikli neşrinin yapıldığını öğrendik. Bu durum, çalışmamızın daha önce yayımlanmış olan bu tahkik ile karşılaştırılmasını gerektirmiştir. Karşılaştırma sonucunda Kebisî'nin Sâdî Çelebî'nin bu risalesini birtakım sebeplerden dolayı bilimsel bir yöntemle tahkik edemediği sonucuna varılmıştır. Bunlar:

1. Araştırmacı Arap asıllı olduğu halde eserin yanlış anlaşılmasına sebep olan birtakım yazım yanlışları ve imla hataları yapmıştır.

2. Araştırmacı, risalenin yazma nüshalarını tespit etmek ve bunlara ulaşmak için yeterli çabayı gösterememiştir. Rastgele elde ettiği iki nüshadan birini herhangi bir gerekçe sunmadan esas nüsha olarak almış ve iki nüshayı karşılaştırarak bir tahkik yapmıştır. Ulaştığı iki nüsha dışında bu risalenin başka herhangi bir nüshasının olmadığını ifade etmesi, akademik açıdan büyük bir eksikliklerdir. Nitekim çok kısa bir araştırmayla risalenin birçok el yazması olduğu bilgisine ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla eserin tahkiki öncesinde risale hakkında yeterli verileri toplayamamıştır.

3. Risalenin yazmaları arasında, iki tane yazma tespit ettik ki bunlar müellif nüshasına en yakın nüshalar olma vasfına sahiptirler. Bunlardan her ikisi müellif nüshası esas alınarak yazılmış ve ona mukabele edilmiştir. Özellikle bu iki nüshadan biri müellif nüshasına mukabele edildikten sonra müellif nüshası esas alınarak tashih edilmiş müsahhah bir risaledir. Bu sebeple tahkikimizde ana nüsha olarak tercih edilmiştir. Yine iki nüsha arasında ana nüsha olarak tercih ettiğimiz nüshada diğer nüshadan farklı olarak hem rakabe/takip kaydı hem de sayfa numaralandırması bulunmaktadır. Son olarak çalışmamız Kebisî tahkikiyle karşılaştırıldığında, onun risaledeki birçok kelimeyi yanlış kaydettiği, seçtiği nüshalardan kaynaklı anlama halesi getirecek birçok majör hata yaptığı tespit edilmiştir. Bu durum, çalışmamızın doğruluğunu ve güvenilirliğini pekiştirmekte olup, metnin orijinaline sadık kalınarak yapılan bir incelemenin önemini vurgulamaktadır. Esasen Kebisî'nin yaptığı hatalar, risalenin metin bütünlüğüne zarar vermekte ve yanlış anlamalara sebep olmaktadır. Bu nedenle Sâdî Çelebî'nin risalesinin doğru anlaşılması için Kebisî'nin düştüğü hataların düzeltilmesi ve risalenin orijinal versiyonunun korunması önem arz etmektedir.

4. Gözlemediğimiz kadarıyla Sâdî Çelebî *er-Risâletü's-Sa'diyye* adlı çalışmasında tefsir ve diğer kaynaklardan yaptığı alıntılarda son derece titiz davranmış ve alıntılarının çoğunu motamot/birebir yöntemle almıştır. Ancak bu titizlik, araştırmacı el-Kebisî edisyonunda ağırlıklı olarak hissedilmemektedir. Bu yüzden iki çalışma arasındaki farklılıkları tablo halinde verme ihtiyacı doğmuştur.

Not: Edisyonumuz, araştırmacının yayımlanmış çalışmasıyla karşılaştırıldığında ilgili çalışmada çok sayıda hata ve kelime haziflerinin olduğunu tespit etmiştir. Ancak tüm bu hataların ve eksikliklerin ele alınması makalenin kapsamını aşacağından, burada sadece majör hatalara dikkat çekilmiştir.

Son olarak müellif nüshasına en yakın nüshalar olarak tespit ettiğimiziz

رقم الصفحة	سقط	ما جاء في النسخة المصححة والمقابلة على نسخة المؤلف وهو صواب	ما ورد في رسالة الباحث وهو خطأ
٥٠	وصلى الله على سيدنا محمد وأهل طاعته وصحبه وسلم	ما يفتح به	ما يفتح به
٥٠	سورة فاتحة الكتاب سبع آياتٍ مكِّيَّةٍ	هذا السهو	هذا سهوٌ
٥٠		قدّس الله سره	قدّس سره
		أولاً وهو بالذات	أولاً وبالذات
		إذ لا اشتراك في المعنى	إذ الاشتراك في المعنى
٥١		تشبيهاً لملايسته له بملايسته للفاعل	تشبيهاً لملايسته له بملايسته للفاعل
٥٢		حتى تصير التاء لازمة	حتى يصير التاء لازمة
٥٢		فكل حرف وضعت الكلمة عليه لا ينفك عنها	فكل حرف وضعت الكلمة عليها ما لا ينفك عنها
٥٢		فيما إذا كان مضافاً	افاضم ناك اميف
٥٢		كما قيل في النابغة نابغة	كما قيل في النابغة تابعة
٥٢		إشارة إلى دليل صغرى قياس اقترائيّ	إشارة إلى دليل صغرى قياس اقترائيّ
٥٢		يكون ذلك المفهوم	يكون ذلك المفهوم
٥٢		ما هو فرد من أفراد الشيء	ما هو فرد من الشيء
٥٢		لا يخفى على ذوي الأفهام	لا يخفى على أولى الأفهام
٥٣		لا سيما الكتاب المفتوح بالتحميد المختتم بالاستعادة	لا سيما الكتاب المفتوح بالتحميد والمختتم بالاستعادة
٥٤		إنما كان في الثاني	إنما كان في إضافة الثاني

iki nüsha üzerinden metnin edisyonu yapılacaktır. Sâdî Çelebî'nin bu risa-

٥٤		قوله فحاصل الجواب	فحاصل الجواب
٥٤		لظهور أنّ إضافتها حينئذٍ تكون للاختصاص	لظهور أنّ إضافتها حينئذٍ يكون للاختصاص
٥٥		إضافة بهيمة الأنعام	إضافة بهيمة اسم الأنعام
٥٦		لأنّ اللهو ليس جزءاً	لأنّ اللهو ليس جزءاً
٥٦		ثبت إضافة الجزء إلى الكل	ثبت إضافة الجزء إلى كله
٥٦		اتحاد الأحاديث بجميع أفرادها	اتحاد الحديث لجميع أفرادها
٥٧		عطف الجملة الفعلية على الجملة الاسمية	عطف الجملة الفعلية على الاسمية
٥٨		فإنّ العبودية مطلق التذلل	فإنّ العبودية مطلقاً للتذلل
٥٩		والمراد به طريق الحق	والمراد طريق الحق
٥٩		ولو سلّم فكلمته إذا تدلّ على التحقق دون التردد والتشكك	ولو سلّم فكلمة إذا تدلّ على التحقق دون البر والتشكك
٥٩		وذلك ممنوع	وذلك مسلم
٦٠		ويذخروا بذلك للمعاد	ويذخروا بذلك للمعاد
٦٠-٦١		ثالثها الوعد والوعيد دون الوعد فقط	ثالثها الوعد دون الوعيد فقط
٦١		وإنما اقتصر في آخر كلامه	وإنما قصر في آخر كلامه
٦١		بعدها تعرض للوعيد	بعدها تعرض بالوعيد
٦١		ويجاب بأنه متفرّع	ويجاب عنه بأنه متفرّع
٦١		وصيرورتها مفصلة ظاهرة	وصيرورتها مفصلة ظاهرة
٦١		بلا ظهور تام	بلا ظهور تمام
٦١		حيث مهّدت أرضها أولاً ثمّ دحيت	حيث مهّدت أرضها أولاً ثمّ وحيث

lesi, İSAM tahkikli neşir esaslarına göre incelenecek; risalenin içerik analizi yapılacak ve risalede kullanılan kaynaklara değinilecektir.

1. Araştırma ve İnceleme

1.1. Sâdî Çelebî: Hayatı ve Eserleri

Tam adı Sa'dullâh b. İsâ b. Emirhân olup halk ve ulemâ arasında Sâdî Çelebî veya Sâdî Efendi olarak tanınmıştır. Kendisi, bu iki künyesini

٦٢		هذا الوجه المطرد	هذا الوجه
٦٢		مع أنه اعترض على هذا وعلى هذا الجواب الثاني	مع أنه اعترض على هذا الجواب الثاني
٦٤		أثبتوا له تعالى ابتًا مع اعترافهم به تعالى	أثبتوا له تعالى أبناء مع اعترافهم به تعالى
٦٥		وإن كانت مسماة بالصلاة	وإن كانت مسماه بالصلاة
٦٥		ما رواه أبو هريرة أنه قال، قال الله تعالى	ما رواه أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال الله تعالى
٦٧		في الركعتين الأخيرتين	في الركعتين الأخيريين
٦٧		على رواية الحسن	على رواية حسن
٦٨		قبل أن ينضم إليها	قبل أن ينضم إليها
٦٩		فإنه لا بد فيه من الالتزام	فإنه لا بد من الالتزام
٦٩		قال بتكرر نزولها	قال بتكرر نزولها
٦٩		وإظهار تعظيمها	وإظهار تعظيمه
٧٢		كان كأنه لم يكن لغيرها عظم	كان لم يكن لغيرها عظيم
٧٣		ثم تعبير المصنف أولى من تعبير الإمام	ثم تعبير المصنف أولى من تعبير الإمام وغيره
٧٤		قبل أن يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم المدينة	قبل أن يبلغ النبي عليه السلام المدينة
٧٤		ما يقرب المدعى	ما يقرب المدعى
٧٤		عمًا يحيط عن	عمًا يميظ عن
٧٤		مجرد دعوى	مجرد دعوي

kaleme aldığı risalelerinde sıklıkla kullanmıştır. Kastamonu vilayetine bağlı Daday ilçesinde doğduğundan dolayı el-Kastamonî nisbesiyle anılmıştır. İlk temel eğitimini babası ‘İsâ Çelebî’den almıştır. Ulemâ arasında ise Beyzâvî tefsirine yazdığı hâşiyeden dolayı “Beyzâvî muhaşşisi” lakabıyla anılmıştır.⁴ Sonrasında dinî eğitimini tamamlayan Sâdî Çelebî, uzun süre müderris olarak çalışmıştır. Ülkenin çeşitli ilim merkezlerinde görev yapmış ve buralarda birçok öğrenci yetiştirmiştir. İlk olarak *Vezîr İbrâhim Paşa Medresesi*’nde, ardından *Bursa Sultaniye Medresesi*’nde ve son olarak da *Sahn-ı Semân Medreseleri*’nden birinde müderrislik yapmıştır.⁵ Ziriklî (ö.1976), Sâdî Çelebî’nin İstanbul’da yetişip orada vefat ettiğini ifade etmiştir.⁶ Ancak Sâdî Çelebî, dönemin ilim ve kültür merkezi olan bu şehirlerden ve buradaki medreselerin bilimsel ve kültürel birikiminden istifade etmiş ve bu durum onun eserlerine yansımıştır. Kendisi müderrislik vazifesinden sonra 1524 yılında *İstanbul kadısı* olarak atanmıştır. Sâdî, İstanbul’daki evinin yakınlarında Mimar Sinan’a (ö. 996/1588) Dârü’l-Kurrâ yaptırmıştır. Sâdî, 2 Şevval 945’te (21 Şubat 1539) vefatına kadar beş yıl şeyhülislamlık makamında bulunmuştur.⁷ Osmanlı devletinin onuncu şeyhülislamı olan Sâdî Çelebî’nin yaşadığı dönem Kanuni Sultan Süleyman devridir. Ve 945/1539 yılında İstanbul’da vefat etmiş, Eyüp Sultan hariminde Gufran toprağına defnedilmiştir.⁸ İbn Tolun’un ifadesine göre Sâdî Çelebî (nikris) gut hastalığından vefat etmiştir.⁹

1.2. Eserleri

1. *Hâşiye alâ Tefsîri’l-Beyzâvî (el-Fevâidü’l-Behiyye)*

Bu eser, Sâdî Çelebî’nin Beyzâvî tefsirine yazdığı hâşiyeden ibarettir. Taşköprizâde (ö. 968/1561), Sâdî Çelebî’nin Beyzâvî tefsirine önemli hâşiyeler yazdığını ve bunun âlimlerce kabul gördüğünü dile getirmektedir.¹⁰ Ancak Kâtib Çelebî’ye (ö. 1067/1657) göre tefsir hâşiyesinin Hûd Sûresinin başından Nâs Suresine kadar olan kısmı sadece Sâdî Çelebî’ye aittir. Kur’ân’ın ilk sûrelerine dair yazılan tefsir ise kendisinin değil oğlu

⁴ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A’lâm* (Beyrut: Dâr’ül-İlm il-Melâyîn, 2002), 3/88; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/432.

⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendî, *eş-Şekâiku’n-numâniyye fi ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü’l-Küttâbi’l-’Arabî, ts), 265.

⁶ Ziriklî, *el-A’lâm*, 3/88.

⁷ Mehmet İpşirli - Ziya Demir, “Sâdî Çelebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/404-405.

⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts), 1/386; Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/432.

⁹ Necmeddin el-Gazzî, *Kevâkibü’s-sâire bi-menâkibi ayâni’l-mieti’l-âşire* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1997), 2/235.

¹⁰ Ahmed Efendî, *eş-Şekâiku’n-numâniyye*, 265.

Pîr Muhammed tarafından kaleme alınmıştır. Nitekim Pîr Muhammed, babası Sâdî Çelebî tarafından yazılan bu ta'liklere birtakım notlar eklemiş; *el-Keşşâf* tefsirinin hâşiyelerinden özetlediği bazı yorumları ve önemli gördüğü belirli konuları bir araya getirmiş; nihayetinde kendisi de bazı ilaveler yapmıştır. Bu sebeple Sâdî Çelebî'nin bu hâşiyesi tam bir hâşiyeye özelliği taşımamaktadır. Bu durum edisyonunu yaptığımız *er-Risâletü's-Sa'diyye* için söz konusu değildir. Zira elimizde müellif hattından istinsah edilen ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan Carullah nüshasının ferağ kaydında eserin adının *er-Risâletü's-Sa'diyye* olarak kaydedilmiş olması, bu risalenin Sâdî Çelebî tarafından kaleme alındığını kanıtlamaktadır. Fakat burada Sâdî Çelebî'ye nispet edilen iki Fâtiha Sûresi tefsirinin bulunduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bunlardan ikincisi klasik tefsirlerden derlenmiş olup özgün bir tefsir izlenimi vermemektedir ve hacim itibarıyla de oldukça muhtasardır. Dolayısıyla Kâtib Çelebî'nin tespitine çalışmamızla olan kısım hariç katılmak mümkündür.

Esasen birçok müderris ve âlim ders halkasında bu hâşiyeyi kaynak kitap olarak kullanmış ve üzerine birçok ta'lik eserler yazmıştır.¹¹ Özellikle Sâdî Çelebî'nin Beyzâvî tefsirine yazdığı hâşiyeye üzerine Abdullâh b. Muhammed (ö. 1064/1654), Mustafa b. Süleymân (ö. 1073/1663), Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî (ö. 1096/1685), Burhânüddîn İbrâhîm b. Hasan el-Gürânî (ö. 1101/1690), Kara Halîl b. Hasan el-Boyabadî (ö. 1123/1711), Debbağ Müftü Ahmed el-Mar'aşî (ö. 1165/1751), Balîzâde Mustafa ve Mahmûd b. Hasan el-Mağnisavî gibi muhaşşiler tarafından çeşitli hâşiyeye ve ta'likler kaleme alınmış olması, Sâdî'nin Beyzâvî hâşiyeye ve ta'lik literatürü üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir.¹² Bu yüzden Sâdî Çelebî'nin telif ettiği söz konusu hâşiyesi Osmanlı ulemâsı tarafından son derece dikkate alınmış nadir eserlerden biridir.

2. *Manzûme fi'l-fikh*

Sâdî Çelebî'ye fikhî meselelerde yöneltile soruların Türk dilinde manzum olarak cevaplanmış halidir. Manzumenin çeşitli kütüphanelerde birçok yazması bulunmaktadır. Milli Kütüphane, Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi nr. 50 Ür 78/7, vr. 149a-152b ve Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi nr. 78/7 bunlardan bazılarıdır.

3. *Risâle fi Satranç*

Risale Arapça olup Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 223 numaralı koleksiyonda 31-32 varakları arasında yer almaktadır. Başında, Sâdî Çelebî

¹¹ Kâtib Çelebî, *Keşfüz-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Mü-sennâ, 1941), 1/191.

¹² Şükrü Maden, "Tefsir Hâşiyeye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebî'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili", *Mutalaa* 1/1 (2021), 41.

hattıyla yazılan nüshadan istinsah edildiğine dair bir kayıt vardır. Risalenin girişinde sahâbe ve tabiînden satranç oynayanların isimleri zikredilir. Ardından satranç ahkâmına kısmen değinildikten sonra oyun hakkında teknik bilgilere yer verilir.¹³

4. *Hâşiye ale'l-inâye fi şerhi'l-Hidâye*

Sâdî Çelebî'nin basılmış tek eseridir. Eserin çeşitli baskıları bulunmaktadır. Bu hâşiyesi, Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) Hanefi fikhına dair yazdığı eseri *el-Hidâye'ye Bâbertî'nin* (ö. 786/1384) yazdığı *el-Înâye* adlı şerh hakkındadır. Sâdî Çelebî'nin öğrencisi Abdurrahmân el-Âmâsî, bu hâşiyeyi orijinal metnin ve şerhin dipnotlarından derlemiştir.¹⁴

5. *Hâşiye ale'l-Kâmûs li-Fîrûzâbâdî*

Kaynaklarda Sâdî Çelebî'ye nispet edilen bir diğer eserdir.¹⁵

6. *Mecmûay-i Fetâvâ*

Şeyhülislamlığı esnasında verdiği fetvalardan oluşan eseridir. Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonunda 1073 numarada kayıtlı olan nüsha müellif hattıyla yazılmış olup toplamda 22 varaktır.¹⁶

Bunların dışında bibliyografik eserlerde ve yazma eser fihristlerinde Sâdî Çelebî'ye nispet edilen farklı ilim dallarından birçok ta'lik, hâşiye ve şerh bulunmaktadır. Bu durum Sâdî Çelebî'nin hem çok yönlü bir âlim olduğunu hem de disiplinler arası çalışmalara önem verdiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra kendisi edebiyat alanını da ihmal etmemiştir. Hiç şüphesiz eserleri arasında en çok bilinen, halk ve ulemâ arasında tedris edilen kitabı, Beyzâvî tefsirine yazdığı hâşiyesidir.

2. *Risale*

2.1. *Risalenin Adı ve Sâdî Çelebî'ye Aidiyeti*

Risalenin birçok yazmasında adı *er-Risâletü's-Sa'diyye* olarak kaydedilmiştir. Müellif hattından istinsah edilen ve edisyonumuzun ikinci nüshası olarak seçtiğimiz Sâdullah nüshasında da bu isim olduğu gibi korunmuştur. Eser aynı zamanda Beyzâvî tefsiri hâşiyesi olarak isimlendirilmiş olsa da *Hizânetü't-türâs* adlı kitapta, *er-Risâletü's-Sa'diyye*

¹³ Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 223 Numaralı Koleksiyon, 31-32; Ersin Çelik, *Şeyhü'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve "El-Fevâidü'l-Behiyye: Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî" Adlı Eserinin Tahlihi* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 39, 42.

¹⁴ Esra Bembeyaz, *Şeyhülislam Sâdî Çelebî'nin Yapıştırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 20.

¹⁵ Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/432.

¹⁶ Çelik, *Şeyhü'l-İslâm Sa'dî Çelebi*, 39.

şerhü'l-Fâtiha şeklinde kaydedilmiş ve Sâdî Çelebi'ye nispet edilmiştir.¹⁷ Dolayısıyla risalenin Sâdî Çelebi'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

2.2. Telif Tarihi ve Sebebi

Risalenin yazılış tarihi hakkında elimizde kesin bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak Laleli nüshasının ön yüzünde Sultaniyye Cem'iyeti için yazıldığı belirtilmektedir.¹⁸ Bu durum söz konusu eserin burada ve diğer medreselerde ders kitabı olarak okutulduğunu göstermektedir. Sâdî Çelebi'nin *er-Risâletü's-Sa'diyye*'sini Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerindeki muğlak ve anlaşılmayan birtakım ifadeleri öğrenciler için kolay anlaşılır hale getirmek ve son olarak da Cürçânî'nin bazı dilbilimsel tevellirini eleştirmek için telif ettiği ihtimal dahilindedir.

2.3. Kaynakları

El-Keşşâf, *Envârü't-tenzîl* ve Cürçânî'nin *el-Keşşâf'a* yazdığı hâşiyesi Sâdî Çelebi'nin bu risalesinin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Özellikle Cürçânî'nin *el-Keşşâf'a* yazdığı hâşiyesi merkeze alınarak *er-Risâletü's-Sa'diyye*'sinin ana metni oluşturulmuş ve bu bağlamda Cürçânî hâşiyesi risalenin ana metnini şekillendirme konusunda önemli bir rol oynamıştır. Risalenin içeriği incelendiğinde Sâdî Çelebi'nin, Ekmelettîn el-Babertî¹⁹, Sa'deddin et-Teftâzânî²⁰, Şerîf el-Murtazâ²¹ (ö. 436/1044) ve İsmâil Konevî²² (ö.1195/1781) gibi birçok hâşiyeye kitaplarına müracaat ettiği ve bu kaynaklardan alıntılar yaptığı gözlemlenmektedir.

Risalede ağırlıklı olarak kullanılan tefsir yöntemi belâgi/dilbilimsel olduğu için bu sahada otorite kabul edilen müfessirlerin ve dilbilimcilerin eserlerine müracaat edilmiştir. Sâdî Çelebi bu eserinde, Zemahşerî, Cürçânî, Ömer b. Abdîrahmân el-Kazvîni (ö. 745/1344), ve İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi dilbilimcilerin Fâtiha Sûresine dair yaptıkları belâgi/retorik yorumlara yoğunlaşmış, zaman zaman bu tahlillere itiraz etmiş ve onların bu yorumlarında kullandıkları argümanlarını çürütmeye çalışmıştır. Sâdî bu risalesinde, ikincil kaynaklar olarak istifade ettiği Taberî (öl. 310/923), Begavî (ö. 516/1122), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1210), Necmeddîn en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin eserlerine kitabında yer vermiştir.

¹⁷ *Hizânetü't-türâs*, 49/271.

¹⁸ Laleli Nüshası, nr. 3712, 102b.

¹⁹ Sâdî Çelebi, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 1b.

²⁰ Sâdî Çelebi, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 1b.

²¹ Sâdî Çelebi, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 1b.

²² Sâdî Çelebi, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 4b.

Sâdî Çelebî, tefsir risalelerinde sıkça karşılaştığımız bazı ulûmü'l-Kur'an konularının ele alınması yöntemini kullanmaktadır. Nitekim müfessirler veya muhaşşiler inceledikleri Kur'âni pasajların tefsirine katkıda bulunacağını düşündükleri bu tür ulûmü'l-Kur'ân konularını eserlerine dahil etmektedirler. Sâdî Çelebî de özellikle Fâtiha'nın Mekki veya Medenî olup olmadığı hususunu tartışırken *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserden yararlanmaktadır. Hatta onun bu konudaki kanaatinin tamamen *el-İtkân* üzerinden şekillendiğini söylemek yerinde olacaktır. Her ne kadar isim vermese de bu hususta *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'a başvurduğu ve fedâilü'l-Kur'ân konusunda da İbnü'd-Dureys'ten çeşitli iktibaslar yaptığı mütalaa edilmektedir. Gözlemlerimize göre Sâdî Çelebî, eserinde yaptığı iktibaslarda kaynakların isimlerini yüzde doksan oranında zikretmektedir. Bu yönüyle eseri; hedefi, kaynakları ve yöntemi baştan belli olan sistematik hâşîye örneklerinden sayılır.

Rivayet yönü açısından değerlendirdiğimizde Sâdî Çelebî'nin ağırlıklı olarak Buhârî, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs, Mücahîd, Tirmizî, Beyhakî, Ahmed b. Hanbel ve Nesâî gibi muhaddislerin kitaplarından iktibasta bulunduğu gözlemlenmektedir. Ek olarak hadis rivayetlerinde lafzı esas almış sayılı yerlerde mana ile rivayette bulunmuştur.

Kaynak bakımından son derece zengin olan bu risalede rivayet, dirayet ve dilbilimsel tefsir gibi pek çok tefsir çeşidinin temel kaynaklarına başvurmuştur. Yaptığı iktibaslara baktığımızda Sâdî Çelebî'nin çok titiz çalıştığı, alıntılarının neredeyse tamamını motamot/harfî olarak aldığı ve herhangi bir tasarrufta bulunmayıp olduğu gibi kullandığı görülmektedir. Bu durumda Sâdî Çelebî'nin söz konusu eserini hazırladığı esnada ilgili kaynaklara kolaylıkla erişim sağladığı ve bu kaynakları yanında bulundurduğunu söylemek mümkündür.

2.4. Risalenin Konusu

Risale, Fâtiha Süresinin tefsirini ihtiva etmekte olup besmele, hamdele ve salvele ile başlamaktadır. Sâdî Çelebî bu eserinde Cürçânî'nin *el-Keşşâf* tefsirine yazdığı hâşiyeden yoğun bir şekilde iktibas yapmıştır. Bazı yazmalarda risalenin başlığı, Fâtiha Süresi tefsiri üzerine Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsirine ta'lîka veya hâşîye şeklinde gelmiş olması hasebiyle Sâdî Çelebî'nin Beyzâvî'nin tefsirine bir hâşîye yazdığı bilgisini elde edebiliyoruz.

Eserde bildiğimiz tarzın dışında (أعترض عليه) kalıbıyla Sâdî, âlimlerin tefsirlerini zikrettikten sonra hem onların eleştirilerine hem de şahsi değerlendirmelerine yer vermektedir. Risalede ağırlıklı olarak Zemahşerî, Beyzâvî, Cürçânî ve bir hususta da Babertî'ye eleştiriler ve itirazlar yer almaktadır. Babertî'yi فاتحة الكتاب ۵/ta harfini isim cümlesine nakil anlamında aldığı için eleştirmekte ve bunu önce Babertî'den

kaynaklanan büyük bir sehiv/dikkatsizlik olarak telakki etmektedir. Ardından bu dikkatsizliğin asıl sebebinin müstensihden kaynaklandığını dolayısıyla Babertî'nin bundan sorumlu olmadığını ifade etmektedir. Bu özellik, risalenin bir eleştirel çalışma örneği niteliğinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca Sâdî Çelebî'nin hem muhaşşîleri hem de müfessirleri eleştirmesi, risalesinde diğer hâşiyelerde yer almayan birtakım analizlere yer vermesi ve bir muhaşşî olarak tefsire getirdiği özgün yorumlarla eseri oldukça önemlidir. Bu yönleriyle eser, hâşîye geleneğinin izlerini taşıırken, diğer taraftan da müfessirin özgünlüğünü de ortaya koymaktadır.

Risalede dikkat çeken en önemli hususlardan biri, Sâdî Çelebî'nin dilbilimsel tefsir yönüdür. Bu yönüyle eser, derinlemesine dilbilimsel bir tefsir incelenmesidir. Müfessir Sâdî, bu verileri salt bir dilbilgisi anlatımı şeklinde sunmayıp âyetlerin tefsirine katkı sağlayacak tarzda kullanmıştır. Bu yönüyle tekdüze bir anlatımdan tamamen soyutlanmış ve çeşitli anlam tekniklerini kullanarak eseri dinamik hâle getirmiştir. Sâdî bu eserinde, dilbilimsel yorumları incelerken, ilgili âyetin içinde geçen kelimelerin anlamını karşılayıp karşılamadığını irdelemiş ve bu yorumların köken bilimle/ilmü'l-vaz' ile olan ilintisini tartışmıştır. Örneğin Allah'ın emir ve yasaklarına uymanın "*sadece sana ibadet ederiz*" âyetinde geçen "ibadet" kelimesinin sözlük anlamını taşımadığını ve aynı zamanda ibadetin levazımından olmadığını belirterek bu yoruma eleştiri getirmiştir. Gerekçe olarak da şayet bu yorum doğru kabul edilirse o zaman ibadet, emir ve yasak yetkisi olan kişi veya kişilerle özdeşleşmiş olur ki bu doğru değildir, şeklinde açıklamıştır. Sâdî'ye göre ibadet; müminlerin Allah rızası için yaptığı dinî ritüeller bütünüdür. Bu yorumundan hareketle, ibadet kavramının oluşabilmesi için öncelikle bir yaratıcının/Allah'ın varlığı söz konusu olmalıdır. Sonuç olarak Sâdî'ye göre ibadet kavramı, sorumluluk bilincine sahip inanan bireylerin, Allah için dini eylemlerde bulunması anlamına gelmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Sâdî, yapılan yorumların sahih kabul edilebilmesi için öncelikli olarak söz konusu kelimenin kökeniyle uyum içerisinde olması gerektiğini savunmuştur. Aynı şekilde *es-Sırâtü'l-Müstakîm*'in İslâm ya da hak din olarak yorumlanabilmesi için Sâdî'ye göre dilbilimsel bileşenlere sahip olması gerekir. Nitekim bu bileşenlere sahip olmadığı için Sâdî tarafından reddedilmiştir. Sâdî Çelebî'nin kök bilim/ilmü'l-vaz' konusundaki eleştirisine katılmak mümkün olmakla beraber emir ve yasağın ibadet ritüelinin lazımı olmadığı hususu irdelenmeye açıktır. Nitekim müfessirin burada kastettiği, bir klasik tefsir kaidesi olan *et-tefsir bi'l-lâzım*'dir. Bu kaide; *Bir lafzın direkt olarak delalet etmediği ancak akıl ve örf gereği bu anlamın gerekli olduğu durumdur. Yazının bir yazarın varlığını gerektirmesi*

gibi.²³ Buradan da anlaşılacağı gibi *et-tefsîr bi'l-lâzım*'da lafzın sözlük anlamıyla uyum içerisinde olma şartı aranmamaktadır. Aksine lafzın işaret etmediği ancak ayetten kastedilen anlamın bir gereği olarak ortaya çıkan anlamlar kastedilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın emir ve yasaklarına uyma aynı zamanda ibadetin hem gereği hem de sonucudur. Yine ibadetin, emir ve yasak yetkisi olan diğer kişi/lerle özdeşleşmesi mümkün değildir. Kanaatimizce müfessirin varmak istediği kavram itaat olup ibadet değildir. Çünkü emir ve yasak yetkisi elinde bulunan kişiye itaat edilebilir, fakat ona ibadet edilir demek doğru değildir. Çünkü ibadet, dinî bir ritüel olup Allah adına yapılan eylemler manzumesidir. Bu sebeple Sâdî Çelebi'nin burada bir kavram kargaşası içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Sâdî Çelebi, bu risalesinde Fâtiha Sûresindeki âyetlerin makâsîdî/gâî yorumunu ele almıştır. “Makâsîd, el-ğaraz min..., maksudiyyetü” gibi terimsel bir dil kullanarak âyetlerin gayelerini/gâî amaçlarını belirlemeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda, “kasasın maksadı/gayesi vaazdır, nasihattir” ifadesini kullanmaktadır. Esasen burada bahsi geçen makâsîd *el-makâsîd el-'amme*²⁴ kabilinden olan genel maksatlardır. Sâdî'ye göre bunlar: *Tevhîd, el-va'd ve'l-va'id, terhîb ve terğîb ve ma'rifetü'l-me'âd'dir*. Nitekim *ma'rifetü'l-me'âd* maksadı, Sâdî'ye göre Kur'an'ın en yüce maksadıdır. Bu yönüyle kendisi, Fâtiha Sûresinin Kur'an'ın diğer sûrelerinde geçen maksatları mücmel olarak ihtiva ettiğini ve bu sebeple ümmü'l-Kur'ân vasfına haiz olduğunu aktarır. Esas itibarıyla bu çıkarım, Fahrreddîn er-Râzî'den Beyzâvî'ye ondan da şârih ve muhaşşilere intikal etmiştir.²⁵

Sâdî Çelebi bu risalesinde tefsir ilminde isnat zincirine örnek teşkil edecek bir tespitte bulunmaktadır. *Es-Seb'u'l-mesanî* ifadesini açıklarken mesânî kelimesinin anlamını *el-Keşşâf* tefsirinden her rekâta tekrarlanan şekilde iktibas ettikten sonra Zemahşerî'nin bu tefsirinde tabi olduğu kişinin Hz. Ömer olduğunu belirterek hasen bir senetle Taberî'nin tahric ettiği Hz. Ömer sözünü zikretmiştir. (ومتبوع الرمخشري في هذا اللفظ عمر رضي الله عنه/Zemahserî'nin bu lafız konusundaki referansı Hz. Ömer'dir.) ifadesiyle tefsirdeki isnad meselesine atıfta bulunmaktadır. Örneğin Şirbinî, *Fethü'r-Rahîmi'r-Rahmân* adlı eserinde Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *el-'adl* ile ilgili tefsir rivayetlerini İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88), el-ihsân ile ilgili rivayetleri ise Alî b. Ebî Tâlib'den aldığını belirtmektedir.²⁶ Tefsir

²³ Musâid b. Süleymân Tayyâr, *Fusûl fi usûli't-tefsîr* (Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), 79.

²⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beirut: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Amme, 1974), 1/46.

²⁵ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru ihyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 1/21, 224-226.

²⁶ Zakir Aras, “Ebu'l-Hasen ibn Abdirrahmân İbn Muhammed al-Hatîb eş-Şirbinî eş-Şâfi'î'nin Fethü'r-Rahîmi'r-Rahmân fî tefsiri Âyeti “inne Allâhe ya'muru bi'l-'adli ve'l-ihsân” adlı kitabı: İnceleme ve Tahkik”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 631.

ilminde kullanılan rivayetlerin nispeti ile ilgili tespitler, tefsir ilminin nakliliği açısından son derece önem arz etmektedir.

Tek rekâtın namaz sayılıp sayılmayacağı hususuna değinen Sâdî Çelebi, konu ile ilgili görüş ve rivayetlere yer verdikten sonra iki kelime (يُصلي الصلاة) arasındaki anlam farklılığına vurgu yapmıştır. Sonuç olarak o, namazın esas itibariyle en az iki rekâtın oluştuğunu, dolayısıyla tek rekâtın namaz kılıyor (يُصلي) olarak kabul edilebileceği ancak hakikat itibariyle namaz (صلاة) olarak adlandırılmayacağı fikrini savunmuştur. Başka bir deyişle Sâdî'ye göre tek rekât, namaz kılma ritüelinin bazı özelliklerini taşısa bile gerçek anlamda namaz olarak adlandırılmaz.

Risalede ele alınan bir diğer husus, Fâtiha Sûresinin nüzûlünün tekrarı meselesidir. Fâtiha Sûresinin Mekkî mi Medenî mi olduğu konusunda çeşitli rivayetler/görüşler bulunmaktadır.²⁷ Bunlardan birinci görüşe göre Sûre Mekkî'dir ve bu nedenle de hicretten önce nâzil olmuştur. Bu grubun delilleri arasında Hicr Sûresinin 87. âyeti zikredilmektedir: “*Kuşkusuz sana tekrar tekrar okunandan (âyetlerden) yedisini ve yüce Kur'ân'ı verdik*”. Bu âyetten kastedilenin Fâtiha Sûresi olduğu ve Hicr Sûresinin ittifakla hicretten önce nâzil olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Hicr Sûresinin ittifakla Mekkî bir sûre oluşu bu görüşü destekleyen argümanlar arasında zikredilmektedir. Ulemânın ekseriyeti bu görüşü desteklemektedir. Begavî, farklı görüşleri zikrettikten sonra en sahih görüşün birinci görüş olduğunu ve çoğunluğun bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.²⁸

İkinci görüşe göre Fâtiha Sûresi Medenî bir sûredir. Bu görüş özellikle Mücâhid tarafından benimsenmiş ve onunla şöhret bulmuştur. Süyûtî: “Firyabî bunu tefsirinde, Ebû 'Ubeyde ise Fedâil'inde sahih bir senetle yer verir. Hüseyin b. el-Fadl bu sözün bir hata olduğunu söylediğini ve âlimlerin bu rivayetin aksine görüş belirttiklerini”²⁹ nakleder.

Üçüncü görüşe göre Fâtiha'nın bir kısmı Mekke'de, diğer bir kısmı da Medine'de nâzil olmuştur³⁰

²⁷ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416), 1/63.

²⁸ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullâhen-Nimr v.dğr. (Riyad: Dâru Taybe, 1997), 1/149. Bu, Ali b. Ebî Talib, İbn Abbas, Übeyy b. K'ab, Mukâtil, Katade, Dahhâk ve daha birçok kişinin savunduğu görüştür. Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edib Habûş v.dğr. (Türkiye: Dâru'l-Lübâb, 2019), 1/74.

²⁹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Amme, 1974), 1/46.

³⁰ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd, Zekerriyya Abdülmecîd (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,

Dördüncü görüşe göre Fâtiha Sûresi hem Mekke’de hem de Medine’de nâzil olmuştur. Bu da nüzulün tekrarı anlamına gelmektedir. Bu yaklaşıma göre Fâtiha Sûresi, fazileti ve nüzulünün tekrarı sebebiyle “el-mesânî” vasfını almıştır.³¹

Sâdî Çelebî son görüşü benimsemekte ve Fâtiha Sûresinin hem Mekke’de hem de Medine’de nâzil olduğunu ifade etmektedir. Fakat ekseri ulemâ Fâtiha Sûresinin Mekke’de nâzil olduğu fikrini destekler ve onu Mekkî sûreler kategorisinde değerlendirir. Yine Sâdî, Fâtiha Sûresinin şanınin yüceliğinden dolayı iki kere nâzil olduğunu ifade ederek bu görüşünü Zerkeşî’yle temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim Zerkeşî: “Bir şeyin yüceliğinden bahsetmek, vuku bulduğunu duyurmak ve unutulmaktan korumak için iki kere nâzil olabilir. Bu durum Fâtiha’nın bir kere Mekke’de bir kere de Medine’de nâzil olmasıyla eşdeğerdir”³² şeklinde ifade etmiştir. Risalenin sonunda Mekkî ve Medenî konusunda Süyûtî’den uzun uzadıya nakilde bulunması, onun Fâtiha Sûresinin nüzulünün tekrarı³³ hususunda Süyûtî’den etkilendiğini göstermektedir. Ek olarak Sâdî, Hicr Sûresinin 24. âyetinin Medenî bir âyet olduğunu ve bu sebeple Hicr Sûresinin tüm yönüyle Mekkî olmadığını ifade ederek bunu kendi görüşüne bir gerekçe olarak sunması kanaatimizce doğru kabul edilemez. Nitekim kendisinin de Süyûtî’den naklettiği gibi “Bir sûrenin Mekkî olması tüm âyetlerinin Mekkî olmasını iktiza etmez” sözü gereği Hicr Sûresinin Mekkî oluşunu değiştirmez. Ve Zemahşerî’nin tefsirinde sûrenin Mekke’de bir kez Medine’de ikinci kez nâzil olduğu görüşüne yer veren ve onu analiz eden Sâdî Çelebî, bu görüşün zayıf görüş olduğunu ifade eden *kıyle* siygasıyla nakledildiğini belirtse de bu görüşte olmak istememiştir. Nitekim Zemahşerî’nin birinci görüşü de sûrenin Mekkî olduğu yönündedir. Son sözde İbn Hacer’in de ifade ettiği gibi “asıl olan nüzûlün tekrarlanmamasıdır”³⁴.

3. Risalenin Yazmaları ve Örnekleri

3.1. Laleli Nüshası

Bu nüsha 103b -109b varaklar arasında bulunan nüsha olup, 3712 no’lu

1993), 1/15.

³¹ Nesevî, *et-Teyisr fi’l-tesfir*, 1/75.

³² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü’l-Marîfe, 1957), 1/29; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/130.

³³ Ebû’l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü’l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcüd - Zekeriyya Abdülmecîd (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 1/15.

³⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Şahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Marîfe, 1379), 1/362.

yazmadır. Ön yüzünde رسالة المرحوم سعدي أفندي نور قبره المعمولة في مبحث سورة فاتحة (الكتاب لأجل الجمعية السلطانية) ifadesi bulunmaktadır. Ferağ kaydında risalenin adı *er-Risâletü's-Sa'diyye* olarak kaydedilmiştir. Bu yazma aynı zamanda araştırmacı A'mir Sabâh Ahmed Kebisî'nin ana nüsha olarak seçtiği nüshadır.

3.2. Feyzullah Efendi Nüshası

Bu nüsha Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah koleksiyonunda 140 numaralı eserdir. Eser 2b-11b varakları arasında yer almaktadır. Ferağ kaydında eserin adı *er-Risâletü's-Sa'diyye* olarak kaydedilmiştir. Bu nüsha da aynı araştırmacının ikinci nüsha olarak ele aldığı nüshadır.

3.3. Beyazıt Nüshası

Bu nüsha Millet Yazma Eserler Kütüphanesi Veliyüddîn koleksiyonunda büyük bir mecmuanın 172b-178b varakları arasında bulunan eserdir. Ferağ kaydında eserin adı *er-Risâletü's-Sa'diyye* olarak kaydedilmiştir.

3.4. Esad Efendi Nüshası

Eser Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi koleksiyonunda *Hâşiyetü ala tefsiri sûreti'l-Fâtiha* adıyla kaydedilmiş olup 22b-29b varakları arasında bulunmaktadır.

3.5. Carullah Nüshası

Yazma eser Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Carullah koleksiyonunda 171 numara ile kaydedilmiştir. 8 varaktan oluşan bu yazma tam bir nüsha olup ferağ kaydına *er-Risâletü's-Sa'diyye* adıyla kaydedilmiştir. Satır sayısı 27'dir. Söz konusu yazma eserin rakabe/takip kaydı bulunmamakla birlikte sayfa numaralandırmasında da müstensihthen kaynaklı bir hata vardır. Örneğin; 2. varaktan sonra 4. varaka geçilmiş ve 3 sayısı atlanmıştır. Ancak bu 3. sayfanın atlandığı anlamına gelmeyip, numaralandırma konusundaki bir hatadan ileri gelmektedir. Yine kenarlarında yer yer ta'lik bulunmaktadır. Ayrıca bu nüsha müellif hattından istinsah edilen/nakledilen nüsha olma özelliğine sahiptir ki bu da bizim çalışmamızın ikinci nüshası olarak tercih edilmiştir. Dipnotta (ج)rumuzuyla verilmiştir. Ferağ kaydında (نقلت هذه الرسالة الشريفة عما نقلت عن خط مؤلفها الفاضل سعدي أفندي) şeklinde bir açıklama yer almaktadır.

3.6. Fahri Bilge Kütüphanesi Nüshası

Bu yazma eser Ankara Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonunda bulunan, FB 63 290/1976 numaralı eserdir. Eser, *Hâşiyetü ala Envâri't-tenzil ve esrâri't-te'vil* adıyla yer almaktadır. İlgili yazma 1b-6b varakları arasında bulunmaktadır ve rakabe/takip kaydı vardır. Söz konusu bu yazma, aynı zamanda müellif nüshasından nakledilmiş olup, ona mukabele edilmiş ve istinsah edildikten sonra da tashih edilmiş bir yazmadır. Tüm bu

özellikler ilgili nüshanın tahkikimizde ana nüsha olarak tercih edilmesini sağlamıştır. Musahhah bir nüsha olduğu için kenarında bazı kelimelerin doğru yazımı da eklenmiştir. Nüshanın satır sayısı 26'dır.

4. Tahkikte İzlenen Yöntem

Mevcut bilgilere dayanarak, risaleye ait nüshaların çoğunluğu incelenmiş ve sonuçta müellif nüshasından istinsah edilen bir yazma ile hem müellif nüshasından istinsah edilen hem de mukabele yöntemiyle istinsah edildikten sonra tashih edilen musahhah bir yazma tespit edilmiştir. Bu sebeple bu iki nüsha arasında ikincisi esas nüsha olarak seçilmiş, birincisi ise tahkikte karşılaştırma yapılabilmesi için tarafımızca ikinci nüsha olarak tercih edilmiştir. Birinci nüsha farklılıkları (ح) rumuzuyla dipnotta verilmiştir. Edisyonda, İSAM Tahkikli Neşir Esasları takip edilmiştir

Sonuç

Edisyonunu yaptığımız *er-Risaletü's-Sa'diyye*'nin muhtevasını incelediğimizde bir tefsir hâşiyesi geleneğinde telif edildiğini gözlemliyoruz. Eserde, muteber tefsir hâşiyelerine müracaat edilmiş, özellikle Cürçânî'nin *el-Keşşâf* tefsirine yazdığı hâşiyesi Sâdî Çelebî'nin temel metnini oluşturmuştur. Ancak Sâdî Çelebî, ondan yaptığı alıntılarının çoğunda eleştirel bir tutum sergilemiş ve bu alıntıları konu bakımından gramatik tahlillerden oluşmuştur. Esasen Sâdî Çelebî'nin Cürçânî'ye bir reddiye yazmak için Cürçânî'nin hâşiyesini ana metin olarak seçtiği görülmüştür.

Eser, Sâdî Çelebî'nin hem tefsir hem de Kur'an ilimlerinde özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle Fâtiha Sûresinin nüzulünün tekrar edilmesi konusunu uzun uzadıya tartışmış, genel temayüle karşı kendi öznel değerlendirmelerini paylaşmaktan geri kalmamıştır. Fâtiha Sûresinin nüzulünün tekrar edilmesi hakkındaki görüşünü Mücahid ve Zerkeşi ile temellendirmeye çalıştığı tespit edilmiştir. Ancak Mücahid'in görüşü ulemâ nezdinde çok kabul görmemiş hatta kendisinden sadır olan bir hata olarak telakki edilmiştir.

Sâdî Çelebî'nin bu hâşiyesi, esas itibarıyla 16. yüzyılın bilimsel ve entelektüel tartışmalarına ışık tutmaktadır. Sâdî Çelebî, Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerine eklediği yorumlarla, hem bu tefsirlerin anlaşılmasını, muğlak kalan bazı yönlerini açıklamakta hem de bu iki müfessirin retorik yorumlarına eleştiri getirmektedir. Bu bağlamda Sâdî Çelebî'nin çalışması, sadece klasik tefsir literatürünü yeniden değerlendirmekle kalmayıp, aynı zamanda dönemin entelektüel ortamında süregelen tartışmalara da katkıda bulunmaktadır. Özellikle retorik analizler ve eleştiriler, onun derinlemesine bir tefsir bilgisine sahip olduğunu ve dönemin ilmi tartışmalarına aktif olarak katıldığını göstermektedir. Sâdî Çelebî'nin hâşiyesi, bu yönüyle, 16. yüzyıl Osmanlı tefsir çalışmalarını ve düşünce tarihini anlamak için önemli

bir kaynak teşkil etmektedir.

النص المحقق:

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وأهل طاعته وصحبه وسلم. الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى. سورة فاتحة الكتاب سبع آياتٍ مكِّيَّةٍ³⁵ هكذا وُجِدَتْ مكتوبة في أوائل³⁷ المصاحف الكريمة، وهي خبر مبتدأ محذوف، أي هذه السورة مسماة بسورة فاتحة الكتاب على التأويل المشهور في حمل الجزئي. والظاهر أنَّ هي³⁸ عِلْمُ السورة العظيمة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب. والعجب أنَّ العلامة التفتازاني جعلها على وفق ما دلَّت عليه الأحاديث النبوية مسماة بفاتحة الكتاب.³⁹ فيلزم أن يكون إضافة السورة إليها مثل إضافة إنسان زيد، وقد حكم بقبحه في التلويح،⁴⁰ وإن كان⁴¹ يمكن 42 النزاع في ذلك الحكم فإنه يقال مدينة بغداد ونظائره كثيرة. وذلك وجه ما وقع في الأحاديث الصحيحة، أو يقال كلاهما عِلْمٌ للسورة الكريمة، وبه يندفع الإيراد عن العلامة التفتازاني أيضاً. قال السيد الشريف قدس الله⁴³ سره في حواشيه على الكشاف: "فاتحة"⁴⁴ الشيء أوله، فقبل الفاتحة في الأصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب. ثم أُطْلِقَتْ على أول الشيء تسميةً للمفعول بالمصدر.⁴⁵ لعل مراده بالفاضل صاحب الكشف⁴⁶. إلا أنه قدس سره تصرف في كلامه فبدل التشبيه بالعافية إلى التشبيه بالكاذبة دفْعاً لما عسى يختلج بالبال من احتمال انحصار مجيء هذه الصيغة في المزيادات. فإنَّ العافية مصدر عافاه الله. وقال أطلقت على أول الشيء ولم يقل على أول ما يفتح به إشارة إلى استدراك قوله ما يفتح به. قال الشيخ أكمل الدين: "والثناء للنقل إلى الاسمية كما في النطحة"⁴⁷. أقول هذا⁴⁸ سهوٌ عظيمٌ من ذلك الفاضل. فإنها إذا كانت مصدرًا تكون التاء أصلية لا للنقل، وأيضاً ليست حينئذٍ وصفًا حتى يمكن النقل إلى الاسمية فيلحقها التاء للنقل. وعندني أنَّ هذا السهو من الناسخ رآه مكتوبًا في الهامش فغلط في محلّه. فإنَّ الشيخ أعلى حالاً من أن يصدُرَ مثله عنه. قال قدس الله⁴⁹ سره: "لأنَّ الفتح يتعلّق به أولاً وبواسطته يتعلّق بالمجموع فهو المفتوح الأول"⁵⁰. الظاهر أنَّ المراد بالواسطة هي الوساطة في العروض. وبقوله المفتوح الأول المفتوح أولاً وهو⁵¹ بالذات. يعني

35 ج - وصلی الله على سيدنا محمد وأهل طاعته وصحبه وسلم. الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى. سورة فاتحة الكتاب سبع آياتٍ مكِّيَّةٍ.

36 ج + سورة فاتحة الكتاب.

37 ج: أوائل.

38 ج - هي.

39 صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب القراءة في الظهر، رقم الحديث: ٩٥٧؛ صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في الظهر والعصر، رقم الحديث: ١٥٤.

40 انظر: شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، ٦١٣١١.

41 ج - كان.

42 ج: أمكن.

43 ج - الله.

44 ج: فاتح، هكذا ورد في حاشية الجرجاني على الكشاف، ٢٣١١.

45 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٢٣١١.

46 هو عمر بن عبد الرحمن بن عمر البهبهائي الكناني القزويني الفارسي، سراج الدين: فاضل، مات شاباً، عن ٧٣ أو ٨٣ عاماً. له تصنيف مهمة منها: الكشف على الكشاف في التفسير، حاشية على كشاف الرّمخشريّ. الأعلام للزركلي، ٩٤١٥.

47 حاشية أكمل الدين البابرتي على تفسير الكشاف، ص.٦.

48 ج - هذا.

49 ج - الله.

50 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٢٣١١.

51 ج - هو.

فيكون مبدأ الشيء أولى بهذا الاسم مما عدها لكونه أولى بالمعنى. وعُلِّل في الكشف بكونه⁵² "أول المفتوح من الشيء"⁵³، ولم يتعرض لتوسطه في تعلق الفتح بالمجموع؛ لأنه يصلح وجهًا للتسمية أيضًا. فإنه استحقَّ الاسم أولاً يتعلق الفتح به بالذات ولم يسم به غيره حين تعلق به كذلك تمييزًا. لكن ما ذكره قدس الله⁵⁴ سره أدقُّ لدلالته على الأولوية بهذا الاسم مع الاشتراك في المعنى حين التسمية بخلاف ما في الكشف. إذ لا اشتراك في المعنى حين التسمية على ظاهر ما ذكره إلا أن يُؤوَّل بما ارتضاه المرتضى الشريف. ثم إن كان المراد بالفتح معناه الحقيقي كما هو الظاهر فما ذكره⁵⁵ إنما يظهر في أمثال الأقمشة المطوية والطوامير وفي غيرها من الكتب، إذا أُريد فتحه على الترتيب الوضعي فسميت أوائلها بهذا الاسم ثم عُمِّم. قال قدس سره: "فهو كالباعث على الفتح"⁵⁶ فإن قيل الإسناد إلى الباعث [إظ] إسناد مجازي تشبيهاً لملاسته له بملاسته للفاعل⁵⁷. فكان الأصوب⁵⁸ تشبيهه بالفاعل، فإن توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجهًا للتشبيه بالفاعل أيضًا وفيه قصر المسافة، قلنا تشبيهه بالباعث لمعنى دقيق ووجه أنيق. فإن وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في المشبه⁵⁹ لظهور أن تعلق الفتح بالمجموع بواسطة كونه⁶⁰ مفتوحًا ليس إلا فليتأمل هذا. وما قيل إن ههنا شيئين كون الفتح المتعلق بأول الشيء واسطة لتفتح المجموع وانحصار سبب فتح المجموع في تعلق الفتح بالأول وهو الذي أشار إليه بتقديم الظرف في قوله إذ به يتعلق إلى آخره. ولا وجه لتقديم الظرف في اعتبار التشبيه بالآلة قصدًا إلى ذلك الانحصار، فإنه مما لا مدخل له فيه، والمقصود مما ذكره من وجه التشبيه هو وجه التشبيه بالباعث لا وجه التشبيه بالآلة انتهى. فبمعزل عن دفع ما ذكرنا من أصوبية تبديل الباعث بالفاعل، فإن الانحصار المذكور يكون وجهًا للتشبيه بالفاعل أيضًا مع أن الباعث يجوز تعدده كالآلة. الا يرى إلى بواعث الذكر والحذف والتقديم والتأخير وأمثالها المحوثة⁶¹ عنها في علم البلاغة. قال قدس الله⁶² سره: "وأما أن يكون اختصار⁶³ فاتحة الكتاب واللام كالخلف عن الإضافة إلى الكتاب"⁶⁴ قيل لا يحذف المضاف إليه في الأعلام الغالبة، بل نقول اشترطوا في التأنيث اللفظي لمنع الصرف العلمية حتى تصير التاء لازمة. فقالوا إن العلمية في الألفاظ العربية صيرتها مصونة عن النقصان. فكل حرف وضعت الكلمة عليه لا ينفك عنها. أقول لا نسلم ذلك، بل يجوز طلبًا للتخفيف عند كثرة الاستعمال. الا يرى إلى حذف المضاف من رمضان على ما صرحوا⁶⁵ وإلى حذف المضاف إليه في قوله صلى الله عليه وسلم⁶⁶: فليستمع من ابن أم عبد يعني عبد الله، وأما قول الرضي في باب العَلَم إذا صار المضاف وذو اللام علمين بالغلبة لزم الإضافة فيما إذا⁶⁷ كان مضافًا فلا يجوز تجريده عنها وأما ذو اللام فأكثر

52 ج: لكونه.

53 حاشية الكشف عن مشكلات الكشف لعمر القزويني، ٣٠١.

54 ج - الله.

55 ج: ذكر.

56 حاشية الجرجاني على الكشف، ٢٢١.

57 ج: بالفاعل.

58 ج: الصواب.

59 ج + به.

60 ج: بكونه.

61 ج: المحوثة.

62 ج - الله.

63 ج: اختصارًا، هكذا ورد في حاشية الجرجاني على الكشف، ٢٢١.

64 حاشية الجرجاني على الكشف، ٢٢١.

65 ج + به.

66 ج: عليه السلام.

67 ج - إذا.

فيه أيضا لزوم اللّام، وقد يجوز تجريد عنها كما قيل في النابغة نابغة وذلك قليل⁶⁸ انتهى. فالظاهر أن مراده من لزوم الإضافة عدم جواز الخلوّ عنها وعن خلفها فتأمل. قال قدس الله سره⁶⁹ لأنّ أوّل الشيء بعضه، إشارة إلى دليل صغريّ قياس اقترانيّ تقريره هذه الإضافة إضافة بعض الشيء إلى الشيء، وكل إضافة كذلك فهي إضافة بمعنى من أو إلى وضع المقدّم من قياس استثنائيّ تصويره كلّ ما⁷⁰ كان أوّل الكتاب بعضه، وإضافة فاتحة⁷¹ الكتاب بمعنى من، لكن المقدّم حق. قيل كون المضاف بعض المضاف إليه لا يقتضي أن يكون الإضافة بمعنى من التبعية سواء كان المراد البعض الجزء أو الجزئي. ثمّ بيّن مثال⁷² الثاني بقوله زيد تناول الإنسان ومشموله. وقال وظاهر أنّ المراد بإضافة المتناول التي هي إضافة البعض بمعنى الفرد وهو 74 معنى الاختصاص فيكون بمعنى اللام. وفيه بحث فإنّ المراد بالتناول ليس إلا مفهومه ضرورة وقوعه محمولاً ولا يقول إنسان يكون ذلك المفهوم فرداً للإنسان ثمّ لو صح ما ذكره لانتقض ما ذكره النحاة في تعريفها. قال في الكافية الإضافة المعنوية إما بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف وظرفه أو بمعنى من في جنسه أو بمعنى في في ظرفه. ولك أن تجيب بأنّ قيد الحيثية معتبر في أمثاله فيكون المراد في جنسه من حيث هو جنسه، وفي ظرفه من حيث هو ظرفه وفيما عداها بمعنى اللام فتأمل. قال قدس الله سره⁷⁵ وردّ "بأنّ البعض قد يطلق على ما هو فرد من أفراد⁷⁶ الشيء"⁷⁷ إلخ. أقول يعني أنّ ما ذكره القائل مغالطة منشاؤها اشتباه أحد معنبي اللفظ المشترك بالأخر، فإنّ البعض يطلق على معنيين أحدهما ما هو فرد من الشيء والأخر ما هو جزء له إلى آخره. قيل ويمكن أن يقال مراد المتوهم أنّ معنى إضافة الجزء إلى الكل في المال إلى من التبعية لا أنّ المقدّر ذلك، بل اللّام. أقول ذلك المتوهم أرجع أمثال هذه الإضافة في تفسير سورة لقمان إلى ما يكون للتمييز والبيان.⁷⁸ فما ذكره القائل صلح من غير تراضي الخصمين، نعم في بيان ارجاعه إلى البيانية كلام لا يخفى على ذوي⁷⁹ الأفهام. فراجعه متشبّثاً به⁸⁰ قيل تأملك والله الموفق للمرام. وعبارة العلامة التفتازاني في تقرير كون الإضافة المذكورة بمعنى اللّام ولكون أوّل الشيء بعضه والمضاف إليه كله لا سيما الكتاب المفتوح بالتحميد المختتم بالاستعادة، فإنه هو المجموع الشخصي لا المفهوم الكليّ الصادق على الآية والسورة، كانت الإضافة بمعنى اللّام. أعترض عليه بأنّ المفهوم من عبارة لا سيما أن يكون في المضاف إليه احتمال الكلية على تقرير⁸² كون المراد منه المفهوم الكليّ وفساده بيّن. أقول، بل المفهوم منه احتمال كون ما أضيف إليه الأوّل كلياً مثل آدم أوّل الإنسان لا كلاً ولا فساد فيه. قال قدس الله سره⁸³ ومن ثمة اشترط إلى آخره أي ولكون إضافة فرد الشيء إلى الشيء بمعنى من دون إضافة البعض

68 انظر: شرح كافيّة ابن الحاجب لرضي الدين الأسترابادي، ٤٣٣٣.

69 ج: صاحب الكشف.

70 ج: كلاً.

71 ج: الفاتحة.

72 ج + إلى.

73 ج: المثال.

74 ج: هو.

75 ج - الله.

76 ج - أفراد.

77 حاشية الجرجاني على الكشف، ٢٢١١.

78 انظر: الكشف للزمخشري، ١٩٤١٣.

79 ج: أولى.

80 ج - به.

81 ج: بذيل.

82 ج: تقدير.

83 ج - الله.

إلى الكلّ باستقراء كلام الأقدمين اشترط متأخر⁸⁴ النحاة في الإضافة بمعنى من كون المضاف إليه جنسًا للمضاف. فإن قيل إنما يتمّ هذا التفريع لو كانت الإضافة بمعنى من مقصورة على إضافة الأول إلى الشيء ولا دلالة في كلامه عليه. قلنا، بل فيه قصر أفراد، فإنّ قوله دون الثاني في⁸⁵ العطف بلا، وتشريك المخطئ إنما كان في إضافة الثاني فأفاد نفيه القصر على إضافة الأول. قال قدّس الله سرّه: "لعله يجعل الكتاب بمعنى القدر المشترك"⁸⁷، يعني أنّ ما ذكره القائل إنما يكون مغالطة لو أراد بالبعض المعنى الثاني وذلك ممّ لم لا يجوز أن يريد به المعنى الأول، ويريد بالكتاب القدر المشترك لا المجموع ويكون معنى قوله أول الشيء بعضه أول أفراد الأمر الكلي بعضه. قال قدّس الله سرّه: "يأباه"⁹⁰ إلى آخره. أقول⁹¹ لعلّ مراده أنّه قد تقرّر أنّ معنى إضافة المشتق وما بمعناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف فحينئذ معنى فاتحة الكتاب ما يختص بالكتاب باعتبار كونه فاتحًا له، فلا يحتمل إضافتها إلى الكتاب بمعنى القدر المشترك إضافة بيانية ولا لامية، أمّا عدم جواز كونها بيانية فلما عرفت من معنى إضافة المشتق وما بمعناه، وأمّا عدم احتمال كونها لامية فالأنها فاتحة المجموع لا القدر المشترك. قوله⁹² فحاصل الجواب سدّ باب الإضافة إلى القدر المشترك مطلقًا فضلًا عن أن يكون بمعنى من مبالغة في الجواب بالزيادة على قدر الكفاية، فلا يرد أنّ المفهوم من كلامه قدس الله سرّه هو أنه لو أمكنت أوليتها بالقياس إلى القدر المشترك لصحت إضافتها إليه بمعنى من واستقام كلام القائل مع أنه بيّن البطلان لظهور أنّ إضافتها حينئذ تكون⁹⁴ للاختصاص لا للبيان ومع ذلك ففي كلامه / [1ط] قدس الله سرّه قصور لا يخفى. فإن قيل فلمّ قال يأباه ولم يقل لا يجوز ذلك ونحوه؛ قلنا لأنّ كون معنى إضافة المشتق وما بمعناه ما ذكر أكثره غالب لا كلي مطرد. الا يرى إلى إضافة أفعل التفضيل بالمعنى الثاني وإلى مثل قولهم مصارع مصر هذا. والحق الذي لا محيد عنه أنّ كلامه قدس الله سرّه محمول على ظاهره، وأنّ إضافة الشيء إلى ما يصدق عليه مطلقًا بيانية ولا معتبر بقيد الحيثية، فيلزمه أن يكون إضافة غلام رجل بيانية ولا يخفى عليك بعده. قال قدّس الله سرّه فإن قلت جوّز العلامة في سورة لقمان يعني أنّ الرّد المذكور على القائل إنما يتمّ أن⁹⁸ لو انحصر الإضافة بمعنى من في المعنى المشهور وليس كذلك. فإنّ العلامة أثبت الإضافة بمعنى من التبعية وهو إمام في العلوم العربية يقتدى به ويأخذ بقوله لكن هذا لا يفيد القائل، فإنّ العلامة صرّح بقصر الإضافة البيانية في الإضافة بمعنى من بقوله وهي الإضافة بمعنى من فلا يكون الإضافة بمعنى التبعية منها فلا ترفع⁹⁹ فساد كلامه بما نقل عن العلامة. ويجوز أن يجاب¹⁰⁰ بأنّ معنى كلامه وهي الإضافة بمعنى من على

84 ج: متأخروا

85 ج + معنى.

86 ج - الله.

حاشية الجرجاني على الكشاف، ٢٢١.

87 ج: وقال.

88 ج - الله.

حاشية الجرجاني على الكشاف، ٢٢١.

91 ج - أقول.

92 ج - قوله.

93 ج - الله.

94 ج: يكون.

95 ج - الله.

96 ج - الله.

97 ج - الله.

98 ج - أن.

99 ج: يرتفع.

100 ج + عنه.

المشهور ولا يمكن أن يقال المقصور عليه هو الإضافة بمعنى من من غير تقييد وفي الثاني مقيدة بالتبعية؛ لأن القائل أطلق حيث قال وهذه الإضافة بمعنى من فلا ينفعه. قال قدس الله¹⁰¹ سره وكانت الإضافة بيانية. فإن قيل الظاهر من كلام العلامة في مواضع¹⁰² اشتراط كون المضاف إليه أخص من المضاف مطلقاً في الإضافة البيانية ليؤخذ¹⁰³ معنى البيان. ألا يُرى¹⁰⁴ إلى تخصيصه الحديث بالمنكر وإلى ما ذكره في إضافة بهيمة الأنعام على ما عليه بعض النحاة. قال الشيخ أبو حيان: “وبهيمة الأنعام من إضافة الشيء إلى جنسه فهي بمعنى من؛ لأن البهيمة أعم فأضيفت¹⁰⁵ إلى أخص”.¹⁰⁶ قلنا لو كان مذهبه ذلك لما صرح بأن إضافة باب ساج بيانية وتخصيص الساج كالحديث تكلف. نعم لا بد في تلك الإضافة أن يكون المضاف إليه أخص مطلقاً أو من وجوه ليحصل البيان بجهة خصوصه. قال قدس الله¹⁰⁷ سره: “وإذا أراد بالحديث العموم والاستغراق يعني بمعنى مجموع الأفراد فإنه لا يجوز أن يراد معنى كل فرد؛ لأن اللهو ليس جزءاً من كل فرد من الحديث. قال قدس الله¹⁰⁸ سره فقد ثبت إضافة الجزء إلى الكل بمعنى من التبعية. أقول لا نسلم ذلك. بل الظاهر أن العلامة عتبر عن الإضافة بمعنى اللام هنا بالإضافة بمعنى من التبعية إظهاراً لجهة الملازمة الاختصاصية التي لا بد منها بين المضافين في تلك الإضافة. فإنها معنى جنسي يتحقق بأسباب شتى بناء على شهرة انحصار قسم الإضافة بمعنى من في الإضافة اللامية وتعويلاً على دلالة قصر الإضافة بمعنى من في التبيينية قبيل هذا الكلام على ما أراد ورام. قال قدس الله¹⁰⁹ سره: “جعلها تبعية ميلاً إلى جانب المعنى”.¹¹⁰ هذه العبارة تحتل¹¹¹ معنيين؛ أحدهما أنه لما كان الحديث المطلق متحداً مع جميع أفراد وللهذا لم يحسن جعل الحديث المطلق بياناً للهو، حيث كان فيه إيهام كون أحاديث الأخبار وأخبار الأحاديث مثلاً لهو جعل العلامة تلك الإضافة تبعية ميلاً إلى جانب المعنى الذي هو اتحاد الأحاديث¹¹² بجميع أفرادها، فإن اللهو من الحديث جزء من ذلك الجميع. فأطلق الإضافة بمعنى من التبعية وأراد الإضافة البيانية مجازاً بعلاقة اللزوم لظهور¹¹³ أن المبيّن في الإضافة البيانية إذا كان أعم من المبيّن كما فيما نحن فيه يكون أفراد المبيّن جزءاً من أفراد المبيّن. وثانيتها أن الحديث وإن كان بياناً للهو بجهة خصوصه إلا أنه أعم منه من وجه. فاللهو جهة خصوص أيضاً، ومن هذه الجهة هو بعض من الحديث أي فرد إضافي له. فبالنظر إلى هذا المعنى أطلق عليها التبعية، فيكون قد أطلق على من¹¹⁴ البيانية التبعية بملاحظة كون المبيّن بعض المبيّن أي من جزئياته الإضافية. ثم أن ههنا حاشية منقولة من المرتضى الشريف قدس الله¹¹⁵ سره وهي بقي¹¹⁶ ههنا شيء وهو أنّ المتبادر من كلمة التبعية أعني لفظة من هو التبعية بمعنى الجزئية لا بمعنى الجزئي وفيه بحث. فإنه إذا كان تعبير العلامة الرمخشري عن

101 ج - الله.

102 ج: موضع.

103 ج: ليوجد.

104 ج: يرى.

105 ج: فأضيف.

106 البحر المحيط لابي حيان، ٨٥١٤.

107 ج - الله.

108 ج - الله.

109 ج - الله.

110 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

111 ج: يحتمل.

112 ج: الحديث.

113 ج: ولظهور.

114 ج - من.

115 ج - الله.

116 ج - بقي.

تلك الإضافة بالإضافة بمعنى من التبعية بملاحظة ما ذكرنا من كون أفراد المبيّن جزءاً من أفراد المبيّن، يكون كلمة من على¹¹⁷ معناه المتبادر وهو الظاهر من مراد العلامة فتأمل. قوله وتسمى أمّ القرآن عطف على خبر المبتدأ أو على الجملة، فإنه يجوز عطف الجملة الفعلية على الجملة¹¹⁸ الاسمية وعكسه عند الجمهور. فلا حاجة إلى التقدير أو اعتبار المعنى لتصحيح العطف على ما ظنّه بعض المتقدمين¹¹⁹ لتحشية هذا الكتاب. ثمّ فرع على ما ذكره بقوله فيقضي الشركة في باب وجه التسمية ويبنى على ذلك أمورًا يطول ذكرها وأنت خبير بعدم صحة هذا التفرّيع. فإنّ العطف لا يقتضي الشركة في أمثاله. ثمّ المراد بالقرآن في أمّ القرآن ما عدا سورة الفاتحة، وبالكتاب في سورة فاتحة الكتاب هو المجموع يظهر ذلك مما ذكره في وجه تسميتها بدينك الاسمين. قوله لأنها مفتوحة¹²⁰ إلى آخره. بيان المصحح لتسمية هذه السورة الكريمة بهذا الاسم وكذا جميع ما ذكر من وجوه التسمية بأسمائها المذكورة ما عدا¹²¹ وجه التسمية بالشفاء، فإنه بيان للموجب، وإن¹²² كان مصحح تسميتها بفاتحة الكتاب ظاهرًا لا يحتاج إلى البيان لم ينتبه¹²³، ويأذّر إلى بيان وجه التسمية بأمّ القرآن. قوله ومبتداء¹²⁴ أعترض عليه بأنه قد يقال مبدأ الشيء لما منه ذلك الشيء كما يقال الشجر مبدأ الثمر، وقد يقال لجرءه الأول، كما يقال مبدأ رمضان يوم الجمعة، والأمّ مبدأ الولد بالمعنى الأول دون الثاني، والفاتحة مبدأ القرآن بالمعنى الثاني دون الأول، فجعل هذا وجهًا لتسميتها بالأمّ غير وجيه. أقول فيه بحث. فإنك قد نبهت أنّ المراد بالقرآن في هذه التسمية ما عدا الفاتحة فلما كانت تلاوته أو كتابته بترتيب¹²⁵ على تلاوة الفاتحة أو كتابتها كان كأنه حصل منها فصخ تشبيها بالأمّ من هذه الجهة. وقد أشار المصنف إلى ذلك بقوله: "فكانها أصله ومنشأه"¹²⁶ قوله: "ولذلك تسمى أساسًا"¹²⁷ أي ولكونها مفتوحة ومبدأه، ولا دخل لشيء بالمنشأ في هذه التسمية. قوله: أو لأنها تشتمل على ما فيه أي أصول المعاني التي فيه، فلا يرد أنّ القرآن لما اشتمل عليه أيضا¹²⁸ فما¹²⁸ وجه لتخصيصها بهذا الاسم. قوله: "والتعبّد بأمره ونهيّه"¹²⁹ قال قدس الله¹³⁰ سره: "أما التعبّد ففي قوله تعالى¹³¹ إياك نعبد، فإنّ العبادة قيام العبد بحقّ العبودية وما تعبّد به من امتثال أوامر المولى ونواهيه. أعترض عليه بأنّ امتثال أوامر المولى ونواهيه¹³² ليس مأخوذًا في معنى العبادة ولا لازمًا له وإلا لزم أن يختصّ العبادة [ب3] بمن له أمر ونهي وليس كذلك. قال الله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْصُرُهُمْ﴾ [يونس: 17]. فإذا لم يلزم من اشتغال الفاتحة على التعبّد اشتغالها على التعبّد بالأمر والنهي الذي هو الدعوى. أقول مراده العبادة¹³³ هي عبادة المؤمنين لله

117 ج - على.

118 ج - الجملة.

119 ج: المتصدّين.

120 ج: مفتوحة.

121 ج: خلا.

122 ج: ولما.

123 ج: لم يبيّنه.

124 ج: ومبدأه.

125 ج: يترتب

126 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

127 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

128 ج: فلا.

129 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

130 ج - الله.

131 ج - تعالى.

132 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

133 ج: بالعبادة.

تعالى المفهومية¹³⁴ من قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة:١]. فيلزم من اشتغال الفاتحة على العبادة اشتغالها على التعبد بالأمر والنهي، وينطبق الدليل على الدعوى. ثم ينبغي أن يراد بالعبد المذكور في تفسير العبادة البعد المضاف إلى الله تعالى، وبالعبودية عبوديته له تعالى حتى لا ينتقض التعريف بخدمة الممالك لمواليهم بأداء جميع ما كُلف لهم. فإنّه لا يقال لها¹³⁵ العبادة مع صدق ظاهر التعريف عليها. ولا يتوجّه أنّ مبنى ما ذكره على عدم الفرق بين درجة العبادة ودرجة العبودية والفرق قائم. فإنّ العبودية مطلق والتذلل والعبادة غاية. فإنّ القيام¹³⁶ بحق عبوديته تعالى يستلزم غاية التذلل كما لا يخفى. قال قدس سره: "أو في قوله الصراط المستقيم إذا أريد به ملة الإسلام المشتمة على الأحكام"¹³⁷. وقال بعض العلماء الصراط المستقيم الطريق¹³⁸ الحق وهو منحصر¹³⁹ في ملة الإسلام بعد انتساح سائر الشرائع على ما نبّه عليه المصنف بقوله: "والمراد به طريق الحق وهو ملة الإسلام"¹⁴⁰. وإن لم ينتبه له الإمام البيضاوي حيث قال: "والمراد به طريق الحق، وقيل هو ملة الإسلام"¹⁴¹. فعلى هذا لا حاجة إلى الاشتراط المذكور، بل لا وجه له. أقول لا يخفى أنّ طريق الحق أخض من ملة الإسلام، فإنّها جامعة للفرق المختلفة من القدرية والشيعية والناصبية¹⁴²، وغيرهم وكلهم في النار لسوء اعتقادهم إلا أهل السنة والجماعة، فلو سلم فكلمته إذا تدلّ على التحقّق¹⁴³ دون التردّد والتشكك. قال قدس سره: "فما¹⁴⁴ معناه قولوا: الحمد لله"¹⁴⁵. إنما أحرّ قدس سره هذا الاحتمال مع تقديم صاحب الكشف إياه؛ لأنه أمر خاص لا دلالة له على الأوامر التعبدية ليظهر به اشتغالها على أصول معاني القرآن وينكشف به كونها بمنزلة الأمّ مما عداها فتأمل. قال قدس سره: "والأمر إيجابًا بالشيء يستلزم النهي عن ضده"¹⁴⁶، أي عن ضده المعين الذي هو كفى النفس عنه. وأعترض عليه بأنّ ما ذكره إنما يفيد ههنا لو كان الأمر المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ممنوع. الا يرى أنّ تاركه لا يلائم عند كثير من العلماء. أقول لا يخفى أنّ تعلّم القرآن فرضٌ خصوصًا في ابتداء الإسلام وذلك بقراءته فهني فرض أيضًا. ويجوز أن يكون محل الأمر هو الصلاة وقراءتها فيها واجبة بلا خلاف في أصل الوجوب، حتى لو تركها في الصلاة أعادها عند الحنفية أيضًا نصّ عليه الزيلعي ونظيره ما قاله الشافعي في الأمر بالصلاة على رسول الله عليه السلام. قال قدس سره: "وأما الوعد والوعيد ففي قوله أنعمت عليهم والمغضوب عليهم"¹⁴⁷. أعترض عليه بأنّ الإنعام كثيرًا ما لا يكون مسبقًا بالوعد فاشتغال¹⁴⁸ ﴿أَنعَمْتُ﴾ [الفاتحة:١٠] على الوعد ودلالته عليه غير مسلم. وكذا الغضب بالقياس إلى الوعيد. أقول إذا كان المراد بالإنعام المدلول عليه بقوله تعالى: أنعمت عليهم الإنعام الأخرى أو ما يشمله كما يدلّ عليه كلام المفسرين، فإنما طريق علم الوعد وكذا الكلام في الغضب. قال قدس سره: "أنّ القرآن أنزل إرشادًا"¹⁴⁹، أي إنما أنزل إرشادًا فكلمة القصر مقدّرة بقرينة

134 ج: المفهومة.

135 ج - لها.

136 ج: القائم.

137 حاشية الجرجاني على الكشف، ٣٢١١.

138 ج: طريق.

139 ج + ما.

140 الكشف للزمخشري، ٥١١١.

141 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٠٣١١.

142 ج: الناجية.

143 ج: التحقيق.

144 ج: فمأل. هكذا ورد في حاشية الجرجاني على الكشف.

145 حاشية الجرجاني على الكشف، ٣٢١١.

146 حاشية الجرجاني على الكشف، ٣٢١١.

147 حاشية الجرجاني على الكشف، ٣٢١١.

148 ج: واشتمال.

149 حاشية الجرجاني على الكشف، ٣٢١١.

جعل هذا الكلام دليل انحصار مقاصد القرآن في الثلاثة. قال قدس سره: “ويَدَّخِرُوا بِذَلِكَ لِلْمَعَادِ مَثُوبَةً كَبِيرًا”¹⁵⁰، أي بأداء حق المبدأ. قيل لا دلالة في هذا الوجه على كون الوعيد من المقاصد أيضا، والمقصود مما¹⁵¹ ذكره¹⁵² بيان وجه الانحصار في الثلاثة التي ثالثها الوعد والوعيد دون الوعد فقط. أقول أنت خبير بأن معرفة المعاد تنطوي على الوعد والوعيد، فإن العلم بالمعاد هو العلم بما وعد وأوعد في الآخرة وأن تكون المقاصد أربعة، وإنما اقتصر¹⁵³ في آخر كلامه على ذكر مقتضى الوعد بعدما تعرض للوعيد أولاً إيداناً بأنه أصل المقصود. ولا ينافي ذلك كون الوعيد أيضا مقصوداً، ولا كذلك حال الأمر والنهي فتأمل. قال قدس سره: “وقد يظن¹⁵⁴ إلى آخره مراده العلامة قطب الدين الشيرازي¹⁵⁵ رحمة الله عليه¹⁵⁶. قال قدس سره: “ويجاب بأنه متفرع¹⁵⁷ إلى آخره. أقول ولك أن تجيب¹⁵⁸ بأن الوعد¹⁵⁹ من جملة ما أمر الله به، فإن قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الفاحشة] بمعنى قولوا ذلك، وأيضاً قال الله تعالى ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [إغافرن]. قال قدس سره: “ما كان في أمر الآخرة أو أداء الطاعة وترك المعصية¹⁶¹، يعني فعلى الأول يتفرع على الوعد والوعيد، وعلى الثاني على الأمر والنهي، ويجوز تفرعه على الوعد والوعيد أيضا بنوع تكلف. قال قدس سره: “لما كان¹⁶² هذه السورة مقدمة على سائر السور وضعاً¹⁶³. ولك أن تقول لا حاجة إلى اعتبار هذه الضمائم في إتمام هذا الوجه، فإن هذه السورة الكريمة في اشتغالها على تلك المعاني إجمالاً وصيرورتها مفصلة ظاهرة في سائر السور شبيهة¹⁶⁴ بالأم التي يندرج¹⁶⁵ فيها الولد بلا ظهور تام، ويظهر عند الانفصال منها. قال قدس سره: “حيث مهّدت أرضها أولاً ثم دحيت¹⁶⁶⁻¹⁶⁷ لم يذكر المصنف هذا الوجه المطرد¹⁶⁸ لتسمية مكة شرفها وعظمتها أم القرى في سورة الأنعام. قال قدس سره: “ولا يجب اطرائه¹⁶⁹، هذا هو الجواب المطرد في سائر الأسامي. قوله: “أو على جملة معانيه¹⁷⁰، أو هذه كأنها إضرابية¹⁷¹ على مذهب الكوفيين¹⁷² وأبي علي، وأبي الفتح، وابن برهان، فإنه يدخل فيه الدعاء والقصص والمباحث كالمبايعات والمندوبات كالمناكحات. ولا يرد عليه ما أورد على الوجه الأول من

150 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

151 ج: بما.

152 ج: ركزه.

153 ج: قصر.

154 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

155 ج: الرازي.

156 ج - رحمة الله عليه.

157 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

158 ج: يجيب.

159 ج: والوعد.

160 ج - تعالى.

161 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

162 ج: كانت، هكذا ورد في حاشية الجرجاني على الكشاف وهو صواب.

163 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

164 ج: تشبه.

165 ج: تدرج.

166 ج: وحيث.

167 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٣٢١.

168 ج - المطرد.

169 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٤٢١.

170 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

171 ج: إضرابية.

172 حاشية القنوي على البيضاوي، ٩٥١١.

خلوّه عن الاشتغال عليها. فلا يحتاج في الجواب إلى التزام التكلف¹⁷³ ببيان اندراجها فيه، بأن مرجع بعضها إلى التعبد بالأمر والنهي، ومرجع بعضها إلى الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد. وبأن تلك الأحكام ليست إلا لمصلحة نظام المعاش الذي رُوِيَ لأجل العبادة الموقوفة عليه. فمقصودية تلك الأحكام راجعة إلى مقصودية التعبد. والغرض من القصص الاتعاط¹⁷⁴. فيرجع إلى الوعد والوعيد أو تصديق النبي عليه السلام بأخباره عن الغيب. فيرجع إلى التعبد فلا يكون مقصودًا مع أنه اعتراض عليه¹⁷⁵ على هذا الجواب الثاني أن الوعد والوعيد أيضا لأجل العبادة. فموجب ما ذكره أولا ارجاع ثالث الأصول المذكورة إلى ثانيها. ثم ليس في القصص أخبار عن الغيب. نعم فيها أخبار عما لا يعلمه الأمي، ولكنه ليس من خصائص الأنبياء عليهم الصلاة¹⁷⁶ والسلام¹⁷⁷. وإن كان يمكن الجواب بأن الوعد والوعيد ليس للتعبد خاصة، بل لمعرفة¹⁷⁸ المعاد¹⁷⁹ التي هي من أعظم المقاصد. والقصص إخبار عن الغيب. ألا يرى إلى قوله تعالى بعد قصة نوح عليه السلام في سورة هود: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَؤُلَاءِ﴾ وذلك معجزة خصوصًا في حق نبينا الأمي عليه السلام. “كفاك بالعلم في الأمي معجزة في الجاهلية والتأديب في اليُثم”¹⁸¹. ثم إن بعض الأشراف قال هنا لا يقال إن [4] أراد أن الفاتحة مشتملة على جميع الحكم النظرية التي في القرآن¹⁸²، فليس كذلك؛ لأنها لا تدلّ مثلاً على التوحيد إلى قوله على أكثر المعاني التي في القرآن. أقول وفيه بحث أما في السؤال فإننا نقول لفظ الحمد لله يدلّ على اتصاف تعالى بجميع الصفات الكمالية والجلالية. إذ معنى الحمد هو “الوصف بالجميل”¹⁸³، واللام للاستغراق أو الجنس. وظاهر أن التفرد عن الشريك والصاحبة¹⁸⁴ والولد والوالد والكفؤ من الأوصاف الجميلة. وأما في جوابه الأول فلأنا نقول¹⁸⁵ وإن¹⁸⁶ سلّمنا دلالة اللفظية الجليّة على جميع الصفات الكمالية إلا أنه لا يفيد؛ لأن التوحيد مثلاً ليس منها، بل من صفات الجلال. وكذا غيره ولو عمّمت¹⁸⁷ على خلاف المصطلح المتعارف لأمثاله. قلنا إن تمنع¹⁸⁸ دلالتها على التوحيد مثلاً. ألا يرى أن المشركين مع اعترافهم بالله لا يوحّدونه وكذا اليهود والنصارى أثبتوا له تعالى ابناً مع اعترافهم به تعالى. وأما في جوابه الثانية¹⁸⁹ فلأنه حينئذ يكون هذا الوجه متحدًا مع الوجه السابق ما لا كما لا يخفى. قوله¹⁹⁰ “والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الأشقياء”¹⁹¹ ولقد أحسن حيث اختار المراتب مع السعداء والمنازل مع الأشقياء إذ الأول يُبنى عن الرفع، والثاني عن

173 ج: التكليف.

174 انظر: حاشية القنوي على البيضاوي، ٩٥١١.

175 ج - عليه.

176 ج - الصلاة.

177 ج: السلام.

178 ج: للمعرفة.

179 ل و: بمعرفة.

180 ف - المعاد.

181 قصيدة البردة للبوصري، ١٢-٢٣.

182 انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١١.

183 الفائق في غريب الحديث للزمخشري، ٤١٣١.

184 ج: صاحب.

185 ج - نقول.

186 ج - إن.

187 ج: عمّمه.

188 و: نمنع.

189 ج: الثاني.

190 ل: قال.

191 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١١.

الانحطاط. قوله: ¹⁹² "وسورة الكنز". ¹⁹³ وفي هذه التسمية خاصة جعل تلك المعاني بمنزلة الأمور ¹⁹⁴ النفيسة. فإنّ الكنز هو المال المدفون. وجاء في الحديث ما يدلّ على جواز إطلاق الكنز عليها. أخرج ابن الضريس ¹⁹⁵ في فضائل القرآن ¹⁹⁶ والبيهقي في الشعب ¹⁹⁷ عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ¹⁹⁸ قال: «إنّ الله أعطاني فيما منّ به عليّ: إني أعطيتك فاتحة الكتاب وهي من كنوز عرشي، ثمّ قسّمها بيني وبينك نصفين». ¹⁹⁹ وفي المدارك تسمى ²⁰⁰ سورة الكنز لقوله صلى الله عليه وسلم ²⁰¹ فاتحة الكتاب كنز من كنوز عرشي، ²⁰² وهذا أيضًا يدلّ على تسميتها بالكنز لا بسورة الكنز على ما ادّعا. إلا أن يقال الإضافة بيانية ولا قبّح في مثل هذه الإضافة على ما سلف ²⁰³ إليه الإشارة. قوله لذلك أي لاشتمالها على ما فيه أو جملة معانيه. ²⁰⁴ قوله: "والشكر والدعاء". ²⁰⁵ الظاهر أنه عطف على الحمد فيلزم العطف على جزء العلم إلا أن لا تسلّم ²⁰⁶ العلمية ويكون قوله: "يسمى" ²⁰⁷ بمعنى أطلق عليه. قوله: "وتعليم المسئلة" ²⁰⁸ أي محلّ السؤال وهو الهداية، أو المضاف محذوف والمسئلة ²⁰⁹ مصدر ميمي أي تعليم طريق السؤال، فإنّ السائل هنا حمّد الله تعالى أولاً ثمّ أثنى عليه. ثمّ ذكر أنّ عبادته ليست إلّا له، وأنّ استعانته ليست إلّا منه، ثمّ سأل فقدّم على سؤاله أمورًا يحسن تقديمها على السؤال عن الله تعالى. وفي التفسير الكبير: الاسم العاشر السؤال روي عن ²¹⁰ رسول الله عليه السلام عن رب العرة سبحانه أنه قال «من شغله ذكري عن سؤالي أعطيتك أفضل ما أعطي السائلين». ²¹¹ وقد فعل الخليل صلوات الله عليه ذلك حيث قال: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [الشُعْرَاء: ١٧] إلى أن قال: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشُعْرَاء: ١٨]. ففي هذه السورة أيضًا وقعت البدء ²¹² بالثناء على الله سبحانه ²¹³ ثمّ ذكر العبودية، ثمّ وقع الختم على ذكر ²¹⁴ الهداية ²¹⁵ انتهى. وفيه بحث إذ لم يحصل ممّا ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال. ثمّ مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال، وهذه السورة الكريمة جامعة بينهما فلا يظهر مناسبة رواية هذا الحديث الشريف هنا كما لا يخفى

192 ل: قال.

193 الكشاف للزمخشري، ١١١.

194 ج: الأموال.

195 و: ابن القريش.

196 فضائل القرآن لابن الضريس، ٩٧.

197 شعب الإيمان للبيهقي، رقم الحديث: ٨٤١٢، ٩٣١٤.

198 ج: عليه السلام.

199 الكشاف للزمخشري، ١١١.

200 ج: وتسمى.

201 ج: عليه السلام.

202 انظر: مدارك التنزيل للنسفي، ٥٢١١.

203 ج: سلفت.

204 انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١١.

205 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١١.

206 ج: تسلّم.

207 ج: تسمى. أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١١.

208 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١١.

209 ج: فالمسألة.

210 ج - عن.

211 مفاتيح الغيب للرازي، ٩٥١١١.

212 ج: البداية.

213 ج: تعالى.

214 ج: طلب. هكذا ورد في مفاتيح الغيب للرازي، وهو صواب. مفاتيح الغيب، ٩٥١١١.

215 انظر: مفاتيح الغيب للرازي، ٩٥١١١.

على أولى النهى. قوله والصلاة بالجرّ ولا يجوز النصب وإن كانت مسماة بالصلاة أيضًا؛ لأنّ ما ذكره لا يكون وجهًا لتسميتها بها إلا بتكلّف بعيد. بل وجهها ما رواه أبو هريرة أنّه قال²¹⁶، قال الله تعالى: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين»²¹⁷ الحديث. يعني الفاتحة فيكون من باب تسمية الشيء باسم ملرومه. وفي المدارك وتسمى «سورة الصلاة لما يروى»²¹⁸؛ ولأنّها تكون واجبة أو فريضة²¹⁹، وأراد بقوله ما يروى²²⁰ حديث قسمت الصلاة. لكن مقتضاه تسميته بالصلاة لا بسورة الصلاة إلا أن يؤوّل²²¹ بما ذكرنا أنًّا. قوله لقوله صلى الله عليه وسلم²²² هي شفاء لكل²²³ داء²²⁴. في دلالة الحديث على تسميتها بها بحث فإنه لا يقال يصدق قولنا زيد كاتب أن يكون مسمى به. إلا أن يقال وضع التسمية ثبت بالإجماع والحديث سنده فتدبر. قوله: «والسبع المثاني»²²⁵ قال قدس سره: «المثاني جمع مثنى على صيغة الاسم المفعول من التثنية بمعنى²²⁶ مردّد²²⁷ ومكثّر. ويجوز أن يكون جمع مثنى مفعول من التثنية بمعنى التكرّر²²⁸ والإعادة»²²⁹ أقول ويجوز أن يكون جمع مثنى مخفّف مثنى اسم مفعول من ثنى يثنى، وقد جوّز قدس سره مثله في معنى²³⁰⁻²³¹ بعض تصانيفه. وفي المدارك وتسمى «سورة المثاني؛ لأنها تثنى في كل صلاة»²³² وفيه ما مرّ وقد نهت على المخلّص فتذكر. قال قدس سره: «ففي بعض النسخ»²³³، الغاء تعليلية يريد أن ما ذكره في سورة الحجر يحتملها أيضًا. فإنّ في بعض النسخ قال قدس سره: «على صيغة المفعول»²³⁴، يعني وجدت مقيدة مضبوطة على صيغة المفعول وفي أكثرها ضبطت بفتح الميم. قوله: وتثنى في الصلاة وفي الكشاف: «تثنى في كل ركعة»²³⁵، ومتبوع الزمخشري في هذا اللفظ عمر رضي الله عنه. أخرج ابن جرير بسند حسن عن عمر رضي الله عنه قال السبع المثاني: «فاتحة الكتاب تثنى في كل ركعة»²³⁶. وفي معالم التنزيل: «سمّيت مثاني لأنها تثنى في الصلاة»²³⁷ فتقرأ في كل ركعة²³⁹. وهذا يؤيد قول من حمل الكلام على تضمين

216 ج - قال.

217 مسند لأحمد بن حنبل، (٦٢٨٧)، ١٣٢١١.

218 ج: نروي.

219 مدارك التنزيل للنسفي، ٥٢١.

220 ج: نروي.

221 ج: يؤل.

222 ج: عليه السلام.

223 ج: كل.

224 انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١؛ مدارك التنزيل للنسفي، ٥٢١. سقط منه «من» وأصله هو: «هي شفاء من كل داء».

225 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

226 ج- بمعنى.

227 ج: مردود. حاشية الجرجاني على الكشاف، ٤٢١.

228 ج: التكرير. هكذا ورد في حاشية الجرجاني على الكشاف وهو صواب.

229 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٤٢١.

230 ج: المعنى.

231 ج + في.

232 مدارك التنزيل للنسفي، ٥٢١.

233 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٤٢١.

234 حاشية الجرجاني على الكشاف، ٤٢١.

235 الكشاف للزمخشري، ١١١.

236 جامع البيان للطبري، ٦٣١٧١.

237 ج+ كل.

238 ج: صلاة.

239 معالم التنزيل للبيضاوي، ٩٤١.

مقرورة. قال قدس سره: "وربما قيل إنها²⁴⁰ تتكرر²⁴¹ في كل ركعة بالقياس إلى أخرى"²⁴² فإن قيل لا تجب²⁴³ قراءتها في الركعتين الأخيرتين²⁴⁴ عند الحنفية فلا يتمشى هذا الوجه على مذهبهم، والمصنف منهم، فهذا تأويل الكلام بما لا يرضي صاحبه. قلنا لا نسلم ذلك، بل يجب قراءتها في الركعتين الأخيرتين²⁴⁵ أيضا على رواية الحسن عن أبي حنيفة. ولو سلم فلا كلام في استحباب قراءتها فيهما وهذا القدر يكفي²⁴⁶ في صحة هذا الوجه. قال قدس سره: "ولا يرد على الوجهين التنقل بركعة واحدة إذ ليس من مذهب المصنف"²⁴⁷. قال العلامة التفتازاني بناء على أن أقل الصلاة ركعتان لنهاية صلى الله عليه وسلم²⁴⁸ عن البيهراء²⁴⁹. قيل لا خلاف في إطلاق الصلاة على ركعة، ولذا يحنث بها في يمينه لا يصلي والنهي عن البيهراء²⁵⁰ تحقق مشروعيتها على ما تقرّر في الأصول. وأجاب بأن الصلاة إنما هي مجموع الركعتين ويفرق بين يصلي وصلاة؛ بأن الأول إنما يتناول الركعة دون الثاني، لأنه يصدق على من يركع ويسجد قبل أن ينضم²⁵¹ إليها ركعة أخرى إنه يصلي وإن لم تكن²⁵² الركعة الواحدة صلاة. أقول وفيه بحث؛ فإنه إذا كانت الصلاة مجموع الركعتين والفعل يدل على الحدث والزمان؛ فإذا لم يتحقق الحدث لا يتحقق الصلاة، فلا يصدق يصلي على حقيقته، وإن قالوا مثل هذا الكلام في تأويل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا، إلا أن يمنع استلزام تحقق الحدث الذي هو²⁵³ مدلول يصلي تضمنا تحقق الصلاة فتأمل. قال قدس سره: "قلت نعم على أن يجعل عامًا مخصوصًا"²⁵⁴. قد يرد بكلمة كل التذكير دون الاستغراق، وقد صرح به قدس سره في مباحث القصر من شرح المفتاح. قوله: "أو الإنزال"²⁵⁵، قيل لا معنى لقوله تنسى²⁵⁶ في الإنزال. وأجيب بأن تنسى²⁵⁷ المقدر ههنا بمعنى ثبتت عبر بها حكاية للحال الماضية أو يقدر [5] ثبتت فيكون من قبيل: علقتها تبنا وماء باردا. أقول تسمية الله تعالى هذه السورة الكريمة بالمثاني وقعت قبل الهجرة وانصافها بتكرّر النزول ليس إلا بعدها؛ فيكون المعنى على الاستقبال دون الماضي كما ظنه القائل. قوله: "إن صخ أنها نزلت بمكة"²⁵⁸ إلى آخره. وفي المدارك: "والأصح أنها مكية ومدنية نزلت بمكة حين فرضت الصلاة ثم نزلت بالمدينة حين حوّلت القبلة إلى الكعبة"²⁵⁹. قوله: "وقد صخ أنها مكية"²⁶⁰

240 ج: إنه. ورد في نصّ الكتاب بعبارة إنها.

241 ج: يتكرر. ورد في نصّ الكتاب بعبارة تتكرر.

242 حاشية الجرجاني على الكشف، ٤٢١.

243 ج: يجب.

244 ج: الآخرين.

245 ج: الآخرين.

246 ج: كاف.

247 حاشية الجرجاني على الكشف، ٤٢١.

248 ج: عليه السلام.

249 ج: البتراء.

250 ج: البتراء.

251 ج: يضمّ.

252 ج: يكن.

253 ج - هو.

254 حاشية الجرجاني على الكشف، ٤٢١.

255 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

256 ج: يثنى.

257 ج: يثنى.

258 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

259 مدارك التنزيل للنسفي، ٥٢١.

260 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

أراد رد احتمال كونها مدنية على ما رُوِيَ عن مجاهد؛ قال بعض العلماء الظاهر²⁶¹ أن مجاهدا لا ينكر نزول سورة الفاتحة بمكة حتى يتجه عليه ما ذكره صاحب التيسير. "ولا يُظنُّ أنَّ النبيَّ عليه السلام مكث بمكة ثلاث عشرة سنة يصلي بها بغير فاتحة الكتاب، هذا مما لا يقبله العقول"²⁶² بل ينكر نزولها قرآناً، والنزول على النبي عليه السلام وحيًا متلوًّا لا يستلزم القرآنية ولا بعد فيه. فإنه لا بد فيه²⁶³ من الالتزام بذلك لمن قال نزولها مرتين وإلا يلزمها²⁶⁴ القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن، واللازم باطل بالإجماع، وإذا وقفت على ما قررنا فقد عرفت أنه لا وجه لقول الفاضل الشريف لا شبهة في بطلانه. أقول على ما ذكره يتجه²⁶⁵ قول مجاهد مع قول من قال إنها مكية ومدنية فلا وجه لجعله مقابلاً له على ما شُحِّحت به الكتب. ثم ليس يلزم لمن قال بتكرار نزولها أن يلتزم ما ذكره قوله وإلا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين. قلت إنما يلزمه ذلك إن لو قال بكون نزولها ثانياً على أنها سورة أخرى، وليس كذلك. بل نقول النزول الثاني لتقرير السورة وإظهار تعظيمها²⁶⁶. فلمَّا جاز أن يكتب النازل مرة واحدة في مائة وثلاثة عشر موضعًا، أعني البسمة على مذهب الحنفية، فلم لا يجوز عكسه وما المانع منه²⁶⁷. إلا أنه يرده على ما ذكره المصنف أنه إنما يدل على المدعي لو تعيَّنت سورة الفاتحة للإرادة من لفظ المثاني وذلك غير مسلم. إذ يجوز أن يكون المراد بها السبع الطوال أو الحواميم أو مجموع القرآن. وما استدلل به بعض علماء²⁶⁸ ديارنا²⁶⁹ على إثبات تعينها²⁷⁰ للإرادة منها بما في صحيح البخاري: "عن أبي سعيد بن المعلى: قال كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله²⁷¹ عليه السلام فلم أجيء حتى صليت فأتيته فقال ما منعك أن تأتيني؟ قلت يا رسول الله إني كنت أصلي فقال ألم يقل الله ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24] ثم قال لي «لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن، قال ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته"²⁷² وبما فيه أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه²⁷³ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أم القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم»²⁷⁶ معارض بما روى النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما أن السبع المثاني هي السبع الطوال²⁷⁷ أي السورة²⁷⁸ من أول البقرة إلى آخر الأعراف ثم براءة، وقيل يونس على ما ذكره الشيخ شهاب الدين

261 ج - الظاهر.

262 التيسير في التفسير لأبي حفص النسفي، ٥٧١.

263 ج - فيه.

264 ج: يلزم.

265 ج: يتحد.

266 ج: تعظيمه.

267 ج: عنه.

268 ج: العلماء.

269 ج - ديارنا.

270 ج: تعينها.

271 ج - لله.

272 صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم الحديث: ٤٧٤٤، ٦٠٠٥.

273 ج - رضي الله عنه.

274 ج + نض.

275 ج: عليه السلام.

276 صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٧٨]، رقم الحديث: ٤٠٧٤.

277 أصل الحديث هو ما روي عن ابن عباس قال: «أوتي النبي صلى الله عليه وسلم سبعاً من المثاني السبع الطول» انظر: سنن النسائي، (٥١٩)، ٩٣١١٢.

278 ج: السور. يظهر أن الصحيح هو السور حسب السياق.

بن حجر في فتح الباري. وقال فيه في تفسير سورة الحجر أنه أسنده النسائي والطبراني²⁷⁹ والحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما²⁸⁰ بإسناد قوي²⁸¹؛ إذ قد تبين أن للموقوف في أمثاله حكم المرفوع وإذ قد انتهى. بناء الحال إلى التكلم في الحديث الشريف فنرد²⁸² الكلام تميمًا للفائدة. فنقول قال الشيخ²⁸³ الإسلام أحمد بن حجر في تفسير الفاتحة من شرحه على البخاري، حيث يتكلم²⁸⁴ على²⁸⁵ حديث²⁸⁶ ابن المعلى "قال الخطابي في قوله هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته دلالة على أن الفاتحة هي القرآن العظيم وأن الواو ليست بالعاطفة التي تفصل بين الشيتين، وإنما هي التي تجيء بمعنى التفصيل كقوله تعالى: ﴿فَاكْفُهُمْ وَأَنْخَلْ وَرَمَانًا﴾ [الرحمن 27] وقوله: ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْهُ لَنْبَأٍ وَجَنِبَلٍ وَمِمْكَالٍ﴾ [البقرة 97] انتهى، وفيه بحث لاحتمال أن يكون قوله والقرآن العظيم محذوف الخبر، والتقدير ما بعد الفاتحة مثلًا فيكون وصف الفاتحة انتهى بقوله هي السبع المثاني ثم عطف قوله والقرآن العظيم أي ما زاد على الفاتحة وذكر ذلك رعاية لنظم الآية²⁸⁸. ويكون²⁸⁹ التقدير والقرآن العظيم هو الذي أوتيته زيادة على الفاتحة²⁹⁰، انتهى كلام الشيخ ابن حجر. أقول لا عبرة للاحتمال الذي لم يشأ عن دليل، فإن الحذف خلاف الأصل، ولا ضرورة تلجئنا إلى ارتكابه كيف وقد صرح بعض المفسرين بكون الفاتحة مسماة بالقرآن العظيم وعلله²⁹¹ بتضمنها جميع علوم القرآن. ثم الأولى أن يقول والتقدير هو الفاتحة مع ما بعدها؛ إذ الفاتحة من جملة القرآن العظيم. بل الأولى أن نقول²⁹² الذي أوتيته هو الخبر²⁹³ على ما يدل عليه آخر كلامه. أي الذي تعرفونه²⁹⁴ بكونه وحيا من الله تعالى أوحى إلي. ثم قال الشيخ الشهابي بن حجر رحمه الله²⁹⁵ في تفسير سورة الحجر حيث يتكلم على حديث أبي هريرة رضي الله عنه المذكور قوله: "والقرآن العظيم معطوف على قوله أم القرآن وهو مبتدأ أو خبره محذوف أو خير مبتدأ²⁹⁷ تقديره والقرآن العظيم ما عداها. وليس هو معطوفاً على قوله السبع المثاني؛ لأن الفاتحة ليست هي القرآن العظيم²⁹⁸ وإن جاز إطلاق القرآن عليها، لأنها من القرآن لكنها ليست هي القرآن كله. ثم وجدت في تفسير ابن أبي²⁹⁹ حاتم من

279 ج: الطبري. ورد في فتح الباري بذكر الطبري، وهو صواب. كما جاءت في العبارة: "في السبع الطوال وقد أسنده النسائي والطبري والحاكم عن ابن عباس أيضا بإسناد قوي". انظر: فتح الباري لابن حجر، ٢٨٣٨

280 ف - رضي الله عنهما.

281 انظر: فتح الباري لابن حجر، ٢٨٣٨.

282 ج: فلند.

283 ج: شيخ.

284 ج: تكلم.

285 و - على.

286 و - حديث.

287 ج + تعالى.

288 ج - الكريمة.

289 ج: فيكون.

290 فتح الباري لابن حجر، ٩٥١٨.

291 ج: عللها.

292 ج: يقول.

293 ج - هو الخبر.

294 ج: يعرفونه.

295 ج - رحمه الله.

296 ج: و.

297 وقد جاءت هذه العبارة في فتح الباري بقوله: "وهو مبتدأ وخبره محذوف أو خير مبتدأ محذوف". فتح الباري لابن

حجر، ٢٨٣٨.

298 ج - العظيم.

299 ج - ابي.

طريق³⁰⁰ أخرى عن أبي هريرة مثله لكن بلفظ (والقرآن العظيم الذي أعطيتموه أي هو الذي أعطيتموه فيكون هذا هو الخبر) انتهى.³⁰¹ أقول لا محذور في إطلاق القرآن العظيم على الفاتحة بناء على تضمنها جميع علوم القرآن كما سلفت إليه الإشارة. أو نقول لا شك في جواز إطلاق القرآن على الفاتحة؛ لأن القرآن كما يطلق على المجموع يطلق على القدر المشترك بين الجزء والكل³⁰² على ما بيّن في موضعه والمقصود على الفاتحة هو كونه عظيمًا. فإنها لما زادت على غيرها في عظم المرتبة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم³⁰³ «لأعلمتكم سورة هي أعظم سورة في القرآن».³⁰⁴ كان كأنه لم يكن غيرها عظيم بالقياس إليها. قوله: «وهو مكِّيٌّ بالنص»³⁰⁵ أي بالأثر³⁰⁶ الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما³⁰⁷؛ فإن للموقوف في أمثاله حكم المرفوع؛ كذا قال الجلال السيوطي.³⁰⁸ وأما ما قيل في بيانه فإن³⁰⁹ ما قبله وما بعده إلى آخر السورة في حق أهل مكة فنه بحث، فإنه ليس من النص في شيء، بل هو استدلال بالمعقول مع أن كون ما قبله وما بعده في حق أهل مكة لا يستلزم كون هذه الآية مكية. ألا ترى³¹⁰⁻³¹¹ أن سورة المائدة مدنية إلا قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] الآية، فإنها نزلت بمكة، بل لا يستلزم كون ما قبلها وما بعدها مكية أيضا لجواز أن تنزل في المدينة وتكون³¹² في حقه. ثم تعبير المصنف أولى من تعبير الإمام، فإنه استدل على مكيتها بأن سورة الحجر مكية بالاتفاق وفيها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ﴾ [الحجر: 78] الآية. فإن كون السورة مكية لا يستلزم كون جميع آياتها كذلك، فإنه كم من سورة مكية بعض آياتها مدنية. بل قال البعض بمدنية هذه الآية واستثنائها من السورة حكاه الجلال السيوطي في الإتيان. ثم قال وينبغي استثناء قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْنَا الْمُشْتَقِدِينَ مِنْكُمْ﴾ [الحجر: 24] الآية. لما أخرجه الترمذي وغيره في سبب نزولها وأنها في صفوف الصلاة انتهى.³¹⁴ فظهر أن سورة الحجر ليست مكية بجميع أجزائها. قال في الكشف: «سورة فاتحة الكتاب مكية، وقيل مكية ومدنية؛ [6ط] لأنها نزلت بمكة مرة وبالمدينة³¹⁵ أخرى³¹⁶. أعلم أن للناس في المكى والمدنى اصطلاحات ثلاثة؛ أشهرها: أن المكى ما نزل قبل الهجرة، والمدنى ما نزل بعدها سواء نزلت³¹⁷ بالمدينة أم بمكة عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار. أخرج عثمان بن سعيد الدارمي بسنده إلى يحيى بن سلام قال ما نزل بمكة وما نزل في طريق المدينة قبل أن يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم³¹⁸ المدينة فهو من المكى، وما نزل على

300 ج: طريقة.

301 فتح الباري لابن حجر، ٢٣٨.

302 ج: بين الكل والجزء.

303 ج: عليه السلام.

304 صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، رقم الحديث: ٤٧٤٤، ٦٠٠٥.

305 أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٢١.

306 ج: بالإنزال.

307 ج - رضي الله عنهما.

308 انظر: ألفية في علم الحديث للسيوطي، ٤١-٣١.

309 ج - فإن.

310 ج: يرى.

311 ج + إلى.

312 ج: ويكون.

313 ج: الجلال.

314 الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، ٦٠١-٦٠٠.

315 ج + مرة.

316 الكشف للزمخشري، ١١١.

317 ج: نزل. هكذا ورد في الإتيان للسيوطي وهو صواب.

318 ج: عليه السلام.

النبي صلى الله عليه وسلم³¹⁹ في أسفاره بعدما قدم المدينة فهو من³²⁰ المدني. الثاني أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا أثبتت³²¹ الواسطة فما نزل بالأسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني. الثالث أن المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة، كذا في الإتيان للجلال السيوطي رحمه الله³²²⁻³²³ إذا أحطت بما ذكر خيراً فنقول إنما قال المصنف لأنها نزلت بمكة مرة وبالمدينة أخرى استدلالاً بتحقيق الخاص على تحقق العام ورداً للقول الثالث. ومن فشره³²⁴ بقوله أي³²⁵ حين فرضت الصلاة، وحين حوّلت القبلة³²⁶ أصاب في تفسير ذلك، حيث نبّه على كونها مكية ومدنية على أشهر الاصطلاحات، ولو³²⁷ هذا التفسير لما حصل التنبيه على ذلك. ثم إتيان العلامة في معرض التعليل على كونها مكية ومدنية بما يقرب المدعي في الجلاء والخفاء وإخاؤه عما يحيط³²⁸ عن وجهه نقاب الامتراء. حيث لم يأت بما يدل على نزولها بالمدينة مرة أخرى مع مماثلة الحاجة إليه، إشارة منه إلى أن ما ذكره ذلك القائل مجرد دعوى بلا دليل عليها فأفهم³²⁹. والله أعلم، بالله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. هذه صورة ما في الأصل الذي نقل منه، ثم قال في النسخة التي نقلت منها هذه عقيب هذا نقلت هذه النسخة الشريفة من خط مؤلفها المولى الفاضل، الفاضل بين الحق والباطل، حلال المعضلات، كشاف المشكلات، مفتي الأنام، قدوة العلماء الأعلام، سعدي أفندي رُوح الله روحه، ونور ضريحه، ووجد أيضا قول بالأصل بعد نقلها منه وصححت بعون الله تعالى³³⁰.

319 ج: عليه السلام.

320 ج - من.

321 ج: ثبت.

322 ج - رحمه الله.

323 انظر: الإتيان للسيوطي، ٧٣١-٨٣.

324 ج: فسر.

325 ج - أي.

326 انظر: أنوار التنزيل للبيضاوي، ٥٣١.

327 ج + لا.

328 ج: يميط.

329 ج + تمت الرسالة الشريفة السعدية رحمه، نقلت هذه الرسالة الشريفة عما نقلت عن خط مؤلفها الفاضل سعدي أفندي.

330 ف - والله أعلم، بالله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. هذه صورة ما في الأصل الذي نقل منه، ثم قال في النسخة التي نقلت منها هذه عقيب هذا نقلت هذه النسخة الشريفة عن خط مؤلفها المولى الفاضل، الفاضل بين الحق والباطل، حلال المعضلات، كشاف المشكلات، مفتي الأنام، قدوة العلماء الأعلام، سعدي أفندي رُوح الله روحه، ونور ضريحه، ووجد أيضا قول بالأصل بعد نقلها منه وصححت بعون الله تعالى.

Kaynakça

Ahmed Efendî, Taşköprizâde. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Aras, Zakir. “Ebu'l-Hasen ibn ‘Abdirrahmân İbn Muhammed al-Haṭīb aş-Şirbînî aş-Şâfi‘î'nin Fethu'r-Rahîmî'r-Rahmân fi tefsîri Āyeti “inne Allāheya'muru bi'l-'adli ve'l-İhsân” adlı kitabı: İnceleme ve Tahkik”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (2023), 619-639. <https://doi.org/10.18505/cuid.1321973>

Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 198, vr. 1a-169a.

Bagdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.

Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dâru ṭaybe, 1997.

Bembeyaz, Esra. *Şeyhülislam Sâdî Çelebî'nin (ö. 1539) Yapıdırma Fetva Mecmualarının Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envrü't-tenzil ve-esrârü'te'vil*. thk. Muhammed 'Abdurrahmân al-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418.

Boyalık, M. Taha. “el-Keşşâf Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017), 91-118.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsir al-Nâsir. Beyrut: Dâru Tavkü'n-Necâh, ts.

Bûsîrî, Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd b. Hammâd b. Muhsin. *Kaşidetü'l-Bürde*. Mısır: Dâru'l-Kur'ân, ts.

Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid. *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*. Dimeşk: Dâr'ül-Fikr, 1977.

Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*. thk. Abdullah el-Halidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416

Çelebî, Sâdî. *er-Risâletü's-şerifetü's-Sa'diyye*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi: 3712, 102b-109b.

Çelebî, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.

Çelik, Ersin. *Şeyhü'l-İslâm Sa'dî Çelebi ve “el-Fevâidü'l-Behiyye: Hâşiyeye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî” Adlı Eserinin Tahlili*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhîf fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420.

Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhu'l-kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.

Gazzî, Ebü'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el Âmirî. *Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkıbi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Haccâc, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.

İbnü'd-Durays, Ebü Abdillâh Muhammed b. Eyyüb. *Fezâilü'l-Kur'ân ve mâ ünzile mine'l-Kur'âni bi Mekketi ve mâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Gazvete Bedîr. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1987.

İpşirli, Mehmet - Demir, Ziya. "Sâdî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/404-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Kabisi, 'Amir Sabâh Ahmad. "Al-Risâlah al-Sa'dıyah Fî Tafsîr Sûrat al-Fâtıhah Lil-'allâmah Sa'dî Jalabî." *Majallat Kulliyat Al-İmâm al-A'zam* 34 (2020), 37–81.

Kazvînî, Sirâcüddin Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Behbehânî el-Fârisî. *Hâşiyetü'l-keşf'an müskilâti'l-Keşşâf*. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi 81, vr. 1a-326b.

Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ tefsiri'l-İmâmi'l-Beydâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Maden, Şükrü. "Osmanlılar'da el-Keşşâf ve Envârü't-Tenzil Hâşiyeleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 241-273.

Maden, Şükrü. "Tefsir Hâşiyiye Edebiyatının Karakteristik Bir Özelliği Olarak Eleştirisi: Sa'dî Çelebi'nin İbn Kemâl Paşa'ya Yönelik Bazı Eleştirilerinin Tahlili". *Mutalaa* 1/1 (2021), 36-55.

Nesefî, Berekât 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddîn. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Alî Budayvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-Kelimi't-Ṭayyib, 1998.

Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *et-Teyisîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş v.dğr. 15 Cilt. Türkiye: Dâru'l-Lübâb, 2019.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahrü'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdulmevcûd - Zekerıyya Abdülmecîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahîm. 4 Cilt. Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme, 1974.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Elfiyetü's-Süyûtî fi'İlmi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Taberî, Muhammed b. Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2000.

Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. Ali Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

Tayyâr, Musâ'id b. Süleymân. *Fusûl fi usûli't-tefsîr*. Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Şerhü'l-telvîh ala't-tavdîh*. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh. *el-Fâ'ik fî ğaribi'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.

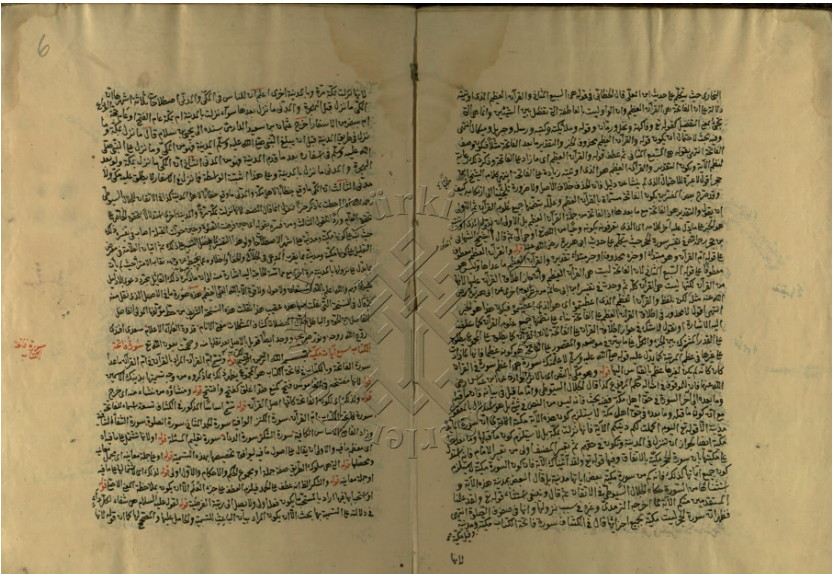
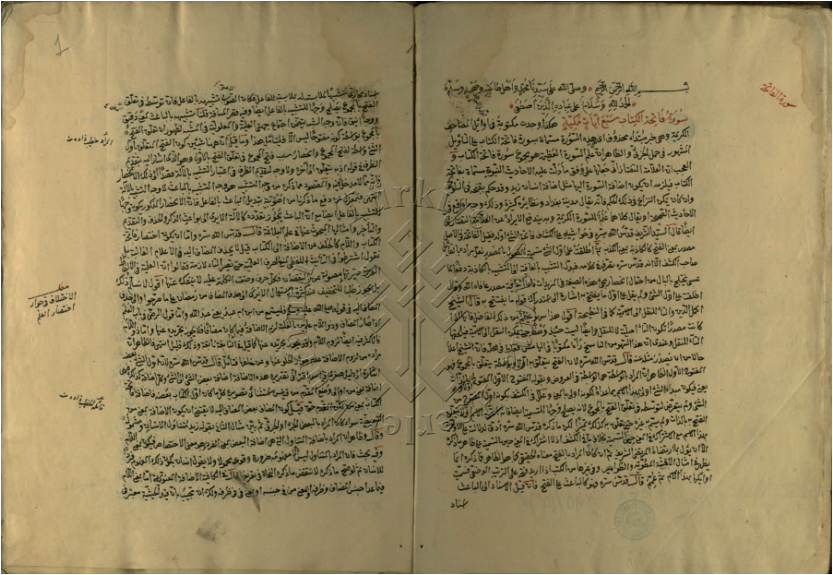
Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi'tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1957.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-İlm lil-Melâyîn, 2002.

Milli Kütüphane Ankara, Fahri Bilge Kütüphanesi, FB 63 290/1976. 1 ve 6. Varak.

Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Nüşası, nr. 171. 1 ve 9. Varak.



Milli Kütüphane Ankara, Fahri Bilge Kütüphanesi, FB 63 290/1976. 1 ve 6. Varak.



Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Nüshası, nr. 171. 1 ve 9. Varak.

Modern Diplomasi Çerçevesinde Hz. Peygamber'in Diplomatik Stratejileri ve Dinî Diplomasinin Önemi

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 21 Mayıs 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Yusuf Ay**

DİB / Presidency of Religious Affairs
Başkanlık Vaizi / Presidential Preacher
<https://ror.org/007x4cq57>
<https://orcid.org/0000-0001-7193-5725>
yusuf.ay@diyanet.gov.tr

Öz

Diplomasi insanlık tarihi boyunca uluslararası ilişkileri barışçıl bir doğrultuda yürütme hedefi taşımıştır. Tarihte devletler ve toplumlar arasında önemli bir rol oynayan diplomasi, modern dünyada iletişim teknolojileri, ekonomik entegrasyon, göçler ve siyasi değişimlerle daha da önem kazanmıştır. Bu gelişmeler diplomasiyi devlet merkezli olmaktan çıkarıp kamu diplomasisi ve sivil toplum kuruluşları gibi yeni aktörlerle genişletmiş, özellikle dinî diplomasi gibi yeni alanlarda da etkin bir rol oynamasını sağlamıştır. Dinî diplomasi, dinin uluslararası ilişkilerdeki işlevine yeni bir bakış açısı getirerek farklı kültürler arasında anlayış ve köprüler kurma potansiyeline sahiptir. Bu yaklaşım, global sorunlara karşı kapsayıcı ve çok boyutlu çözümler sunarak toplumlar arası iş birliğini arttırmaktadır. Makalenin amacı, Hz. Peygamber'in diplomatik iletişim stratejilerinin modern diplomasiye nasıl entegre edilebileceğini incelemek ve dinî diplomasinin uluslararası ilişkilerdeki önemini ve potansiyelini tartışmaktır. Çalışmada, Hz. Peygamber'in diplomatik stratejileri tarihsel bağlamda analiz edilerek, modern diplomasiye uygulanabilirliği araştırılmıştır. Yöntem olarak, Medine Sözleşmesi ve Hudeybiye Antlaşması gibi tarihsel örnekler üzerinden dinî diplomasinin temel ilkeleri ve pratikleri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Sünnet, Dinî Diplomasi, İletişim, Strateji.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Prophet's Diplomatic Strategies and the Significance of Religious Diplomacy within the Framework of Modern Diplomacy

Research Article

Received: 21 May 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

Throughout human history, diplomacy has aimed to conduct international relations in a peaceful manner. Historically, diplomacy has played a significant role between states and societies, and in the modern world, it has gained even more importance with communication technologies, economic integration, migrations, and political changes. These developments have expanded diplomacy beyond being state-centric, incorporating new actors such as public diplomacy and non-governmental organizations, and allowing it to play an active role in new areas, especially religious diplomacy. Religious diplomacy offers a new perspective on religion's function in international relations, with the potential to foster understanding and build bridges between different cultures. This approach provides inclusive and multi-dimensional solutions to global issues, thereby enhancing inter-societal cooperation. The aim of this article is to examine how the diplomatic communication strategies of the Prophet Muhammad can be integrated into modern diplomacy and to discuss the significance and potential of religious diplomacy in international relations. The study analyzes the Prophet Muhammad's diplomatic strategies in a historical context and explores their applicability to modern diplomacy. The methodology involves examining historical examples such as the Constitution of Medina and the Treaty of al-Hudaybiya to analyze the fundamental principles and practices of religious diplomacy.

Keywords: Hadith, Prophet Muhammad, Sunnah, Religious Diplomacy, Communication, Strategy.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Diplomacy has always aimed to conduct international relations through peaceful means. Playing an essential role between states and societies, diplomacy in the modern world has transitioned from a state-centric structure to a broad framework that includes new actors such as public diplomacy and civil society organizations, driven by communication technologies, economic integration, migrations, and political changes. These developments have enabled religious diplomacy to play an active role in international relations.

Religious diplomacy brings a new perspective to the role of religion in international relations, offering the potential to build understanding and bridges between different cultures. The diplomatic communication strategies of the Prophet Muhammad model modern religious diplomacy, offering peaceful solutions among different countries and cultures. This study aims to better express the role of religious diplomacy in the context of modern diplomacy and examines how the Prophet Muhammad's diplomatic communication strategies can be integrated into modern diplomacy.

The Prophet Muhammad's diplomatic approaches were based on a management understanding focused on peace and reconciliation. During his time, he mediated between various tribes, religions, and communities, resolving conflicts through peaceful methods. The Constitution of Medina and the Treaty of al-Hudaybiya are the most significant examples demonstrating his mastery in this field. These agreements established long-term peace among communities of different beliefs and cultures and created a diplomatic relationship model based on mutual respect.

After the Prophet Muhammad's migration to Medina, the Constitution of Medina aimed at forming a society based on mutual respect and tolerance among communities of different faiths and cultures. This constitution contributed to strengthening Medina's social and political structure, establishing developments in education, judiciary, military, and financial fields. The Treaty of al-Hudaybiya aimed for long-term peace and laid the groundwork for the Muslims' peaceful entry into Mecca and the spread of Islam. The Prophet's patient and determined attitude played a critical role in the success of this treaty.

The Prophet Muhammad's diplomatic strategies contain many teachings that can be integrated into modern diplomacy. A diplomacy understanding based on moral principles, justice, equality, and human rights continues to be relevant in today's international relations. Religious diplomacy helps create a more inclusive and multi-dimensional dialogue environment in international relations by promoting mutual understanding and respect.

Modern diplomacy, as a dynamic and continuously evolving field, plays a critical role in regulating international relations. Religious diplomacy brings a new perspective to this field, offering the potential to build bridges between different cultures and belief systems. The integration of the Prophet Muhammad's diplomatic strategies into modern diplomacy can significantly contribute to increasing peace and cooperation in international relations. The importance and potential of religious diplomacy are recognized as indispensable tools in solving global problems and strengthening inter-community cooperation. The opportunities presented by religious diplomacy are of critical importance for adopting a more just, equitable, and humane approach in international relations. Therefore, religious diplomacy plays a vital role in developing strategies that promote peace and cooperation in international relations both theoretically and practically.

The Prophet Muhammad's diplomatic approaches contain many valuable lessons applicable to today's complex diplomatic environment. His approach to diplomacy, focusing on peace and tolerance, provides many principles and practices that can be adapted to modern diplomacy. The Constitution of Medina fostered a culture of coexistence and mutual respect among communities of different faiths and cultures, establishing significant contributions to societal peace through regulations in education, judiciary, military, and financial fields.

The Treaty of al-Hudaybiya exemplifies the Prophet Muhammad's patient and determined diplomacy approach. This treaty allowed Muslims to enter Mecca peacefully and facilitated the spread of Islam across a broader region. The Prophet's diplomatic strategies offer many valuable teachings that can be integrated into modern diplomacy. His principles of morality, justice, equality, and human rights-based diplomacy continue to be relevant in today's international relations.

Religious diplomacy fosters mutual understanding and respect, contributing to creating a more inclusive and multi-faceted dialogue environment in international relations. Within the dynamic and constantly changing structure of modern diplomacy, religious diplomacy holds the potential to build bridges between different cultures and belief systems. Therefore, religious diplomacy is recognized as an essential tool in solving global problems and strengthening inter-community cooperation.

The opportunities presented by religious diplomacy are vital for adopting a more just, equitable, and humane approach in international relations. Both theoretically and practically, religious diplomacy plays a critical role in developing strategies that promote peace and cooperation in international relations. The Prophet Muhammad's understanding of diplomacy can offer significant contributions to increasing peace and cooperation in international relations. Hence, religious diplomacy is indispensable for solving global problems and strengthening inter-community cooperation. The integration of the Prophet Muhammad's diplomatic approaches into modern diplomacy will provide significant contributions to the development of a more just and humane understanding in international relations.

Giriş

İnsanlık tarihinin erken dönemlerinde, göçebe toplumların yerleşik hayata geçişi ve devletlerin oluşumu ile başlayan diplomatik faaliyetler, tarih boyunca sürekli bir gelişme sürecinden geçerek her dönemde varlığını sürdürmüş, her zaman etkin ve önemli bir gerçeklik olarak kendini göstermiştir.

Başlangıçta, insanlar basit ve iptidai bir yaşam sürdürürken, temel ihtiyaçlarını doğrudan doğaya bağlı olarak karşılamıştır. Ancak zamanla, nüfusun artması ve toplumların karmaşıklaşması ile birlikte siyasi ve sosyal sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu yeni durum, farklı topluluklar arasında iş birliği, müzakere ve anlaşmazlıkların uzlaşma yoluyla çözülmesi ihtiyacını doğurmuştur.¹ Diploması, bu ihtiyaca cevap veren bir sistem olarak gelişmiştir. Yunanca “diploma” kelimesinden türeyen “diploması”², başlangıçta bir belge veya yazılı izni ifade ederken³, zamanla devletler arası ilişkilerin yönetimini tanımlayan bir terim haline gelmiştir.

18. yüzyıla kadar diploması “belgelerin incelenmesi bilimi” olarak tanımlanırken, sonrasında arşiv koruma, uluslararası antlaşmaların değerlendirilmesi ve incelenmesi gibi konulara odaklanan bir bilim dalı olarak gelişmiştir.⁴ Daha sonra milletler arasındaki tarihî etkileşimlerin izlerini taşıyan diploması, ad hoc⁵ yaklaşımların ötesine geçerek⁶ kurumsal

¹ Ali Abdulfettah - Muhammed Halil, *Usûlü'l-alâkati'd-diplomasıyye ve'l-konsalıyye* (Amman: Merkezü'l-İlmi li'd-Dirasati's-Siyasıyye, 2005), 32.

² Mehmet Ali Kıpır, *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi'nde Diploması* (İstanbul: Endülüs, 2017), 23; Abdulfettah - Halil, *Usûlü'l-alâkati'd-diplomasıyye ve'l-konsalıyye*, 15.

³ Barış Özdal - Kutay Karaca, *Diploması Tarihi - I* (Bursa: Dora Yayınları, 2017), 41.

⁴ Umur Uzer, *Uluslararası ilişkilerin Temel Kavramları. Uluslararası İlişkiler Giriş Kavram ve Teoriler*, ed. Haydar Çakmak (Ankara: Barış Kitapevi, 2007), 23; Detaylı bilgi için bk. Hüner Tuncer, *Diplomasının Evrimi; Gizli Diplomasiden Küresel Diplomasıye* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009).

⁵ Ad hoc diploması, önceden belirlenmiş bir strateji yerine, anlık olarak ortaya çıkan durumların gerektirdiği şekilde esnek ve hızlı diplomatik manevraları ifade eden Latince bir kavramdır. Bu yaklaşım, değişen koşullara ve beklenmedik gelişmelere anında cevap verebilmek için esneklik ve uyumluluk gerektirir. Ad hoc diploması, planlanmış ve uzun vadeli diploması stratejilerinden farklı olarak, anlık kararlar ve çözümler üreterek mevcut duruma hızla uyum sağlar. Bu, uluslararası ilişkilerde dinamik ve değişken koşullara hızlı bir şekilde adapte olmayı mümkün kılar. Detaylı bilgi için bk. Erdem Eren, “Geleneksel Diplomasiden Modern Diplomasıye Diplomasının Tarihsel Evrimi”, *Uluslararası Eşitlik Politikası Dergisi* 1/1 (2021), 35; Selim Argun - Ümit Keskin, “Erken Dönem İslam Diplomasısında Hediye”, *İslami İlimler Dergisi* 15/1 (Mart 2020), 61; Aydın Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasının Gelişiminin Analizi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 5.

⁶ Bk. Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasının Gelişiminin Analizi*, 13. İlk dönem diploması faaliyetleri, bugün bildiğimiz modern diploması uygulamalarından oldukça farklıdır ve daha çok belirli temel işlevlere odaklanmıştır.

ve sürekli bir nitelik kazanmıştır.⁷ Antik Yunan, Roma, Bizans, Sâsânî İmparatorluğu ve erken dönem İslâm diplomasisinde gözlemlenen elçilik uygulamaları, zaman içinde evrilmiştir. Şöyle ki: Bu dönemlerde elçilerin görevi, savaş sonrası barış görüşmeleri, esir değişimi, ekonomik, siyasi ve kültürel iş birlikleri kurmak, kendi dinlerini yaymak ve üçüncü ülkelerle ilgili ortak politikalar geliştirmektir.⁸ Ancak artan bürokrasi ve özellikle İtalyan Şehir Devletleri'nin öncülük ettiği gelişmelerle birlikte, diplomasi giderek devletler arası antlaşmalar yapma, sınır güvenliğini müzakerelerle sağlama ve ittifaklar kurma gibi amaçlara odaklanan daha sürekli ve kurumsal bir sürece dönüşmeye başlamıştır.⁹

Bu süreçte, elçiliklerin rolü ve işlevi önemli ölçüde genişlemiştir. Elçiler artık sadece mesaj taşıyıcıları değil, aynı zamanda devletlerin politik, ekonomik ve askeri çıkarlarını müzakere eden, koruyan ve ilerleten temsilciler haline gelmiştir. Böylece diplomasi, barışın korunmasında ve uluslararası ilişkilerin düzenlenmesinde merkezi bir rol oynamaya başlamıştır. Bu dönüşüm, elçiliklerin kalıcı hale gelmesine yol açmıştır. Sürekli elçilikler,¹⁰ devletler arasında sürekli bir iletişim ve temsil kanalı sağlayarak uluslararası ilişkilerin daha istikrarlı ve öngörülebilir olmasına katkıda bulunmuştur. Rönesans dönemi ile başlayan sürekli diplomasi süreci, 15. yüzyılda Kuzey İtalya'da uygulanmaya başlanmış ve 16. yüzyılda Kuzey ve Batı Avrupa'ya yayılmıştır.¹¹ Örneğin İtalya'daki büyük kent devletleri arasında güven sorunu¹² ve sürekli rekabet nedeniyle, bu devletler diplomatik görüşmeler yoluyla savaş çıkmadan önce sorunlarını çözmeyi hedeflemiştir. Bu nedenle, sadece birbirleri arasında değil, kendileri için tehdit olarak algıladıkları diğer ülkelerde de temsilciler bulundurmaya yönelmişlerdir.¹³ Bu süreçlerin devamında, 17. yüzyıl itibarıyla diplomasi, kurumsal bir yapı kazanmaya başlamış ve bu alanda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir.¹⁴ Bundan sonraki süreçte diplomasi modern anlamda bir

Bu dönemde diplomasi, öncelikle haber ulaştırma, evlilik törenleri düzenleme, antlaşma imzalama ve savaşta ölümlerin değişimi gibi görevleri üstlenmiştir.

⁷ Eren, "Geleneksel Diplomasi Modern Diplomasiye Diplomasinin Tarihsel Evrimi", 35; Argun - Keskin, "Erken Dönem İslam Diplomasisinde Hediye", 61.

⁸ Casim Avcı, *İslam- Bizans İlişkileri* (İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2003), 82.

⁹ Hüner Tuncer, *Küresel Diplomasi* (Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006), 16.

¹⁰ Sürekli diplomasiye geçiş, 15. yüzyılda İtalyan kent devletlerinin birbirlerinin başkentlerinde daimi elçiler bulundurmaya başlamasıyla ortaya çıktı. Abdulfettah - Halil, *Usûlü'l-alâkati'd-diplomasîyye ve'l-konsaliyye*, 48.

¹¹ Temel İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 74.

¹² Abdulfettah - Halil, *Usûlü'l-alâkati'd-diplomasîyye ve'l-konsaliyye*, 49.

¹³ Detaylı bilgi için bk. Amal Diylemi, *et-Tanzimu'l-kanuni ed-düveli li'l-alakati'd-diplomasîyye* (Cezayir: el-Mektebetü'l-Kanuniyye, 2012), 77-79.

¹⁴ Abdulfettah - Halil, *Usûlü'l-alâkati'd-diplomasîyye ve'l-konsaliyye*, 57; İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, 81.

devletler arası ilişkiler yönetimi aracı haline gelerek, günümüzdeki şeklini almaya başlamıştır.

Günümüzdeki diplomasi, belirli kurallar ve protokollerle düzenlenmiş bir meslek olarak kabul edilmektedir ve bu anlayışın temelleri büyük ölçüde 1814'teki Viyana Kongresi'nde atılmıştır.¹⁵ Viyana Kongresi, uluslararası diplomasi alanında önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir, çünkü katılımcı devletler, diplomatların statüsü, ayrıcalıkları ve görevlerinin yanı sıra uluslararası ilişkilerde izlenecek protokoller ve prosedürler konusunda kapsamlı kararlar almıştır.¹⁶ Bu kararlar, modern diplomasi pratiğinin temelini oluşturmuş ve devletler arası ilişkilerin düzenlenmesinde yeni bir dönemi başlatmıştır. Viyana Kongresi, aynı zamanda diplomatik ilişkilerin standardizasyonu ve uluslararası hukukun gelişimi açısından da büyük öneme sahiptir, zira bu kararlar günümüzdeki diplomatik süreçlerin ve uygulamaların bel kemiğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla toplumların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek, çatışmaları önlemek ve ortak çıkarları teşvik etmek amacıyla, diplomatik usuller ve kurallar oluşturulmuştur. Bu süreç, insanlık tarihinin ilerlemesiyle birlikte giderek daha kurumsal bir hal almış, böylece modern diplomasi anlayışının temelleri atılmıştır.

1. Modern Diplomasi Bağlamında Dinî Diplomasinin Önemi

1.1. Modern Diplomasi ve Dinî Diplomasinin Kesişim Noktaları

Modern diplomasi ve dinî diplomasinin kesişim noktaları, uluslararası ilişkilerde her iki alanın nasıl bir araya geldiğini ve birbirini nasıl etkilediğini anlamak için büyük önem taşımaktadır. Modern diplomasi, devletler arası ilişkileri düzenlemek için kullanılan temel bir dış politika aracıdır. Devletin dış politika hedeflerini gerçekleştirmede kritik bir rol oynamakta ve dış ilişkileri sürdürmek için resmî yöntemler ve araçlar bütününe kapsamaktadır.¹⁷ Diplomasi, siyasi, ekonomik ve kültürel konuları içeren geniş bir alanı kapsar ve uluslararası sorunlara anlayış ve nezakete dayalı çözümler üretmeyi amaçlar. Her ne kadar bazen “savaşın başka araçlarla yürütülmesi” şeklinde eleştirilse de temelde ülkeler arası iyi ilişkilerin kurulması ve sürdürülmesine odaklanmaktadır.¹⁸ Bu bağlamda, günümüzde diplomasi, devletler arası ilişkilerde sorunların çözümünde barışı ve anlayışı teşvik eden en önemli araçlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, diplomasiyi sadece devletler arası ilişkileri düzenleyen bir araç olarak değil, aynı zamanda uluslararası sorunları iki tarafın da

¹⁵ Tuicakademi, “Devletler Arası İlişkilerin Gelişimi”, (Erişim 16 Aralık 2023).

¹⁶ Eren, “Geleneksel Diplomasiden Modern Diplomasiye Diplomasinin Tarihsel Evrimi”, 42.

¹⁷ İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, 3.

¹⁸ İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, 3.

menfaatini gözeterek çözmeye çalışan bir mekanizma olarak ön plana çıkarmaktadır. En etkili diplomatik kanallar arasında müzakere ve temsil yer almaktadır;¹⁹ bu kanallar, devletler arası ilişkilerin barışçıl yönetimi, anlaşmazlıkların çözümü ve uluslararası iş birliğinin teşvik edilmesinde kilit rol oynamaktadır.²⁰ Diploması, birçok devletin dış politikasında merkezi bir öneme sahiptir ve teknik kapasite ile insan kaynakları açısından güçlü bir dış işleri yapısı, uluslararası arenada ülkelere ek güç ve prestij sağlamaktadır.

21. yüzyılda, küreselleşme ve iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte diploması, devletler arası ilişkilerin ötesine geçerek farklı kültürler ve inanç sistemleri arasındaki diyalogu da içerecek şekilde genişlemiştir. Bu süreç, kamu diplomasisinin yükselişiyle eş zamanlı olarak gelişmiştir. Böylelikle kamu diplomasisi,²¹ geleneksel devletler arası diplomatik ilişkilerin dışında, kültürel değişim, karşılıklı anlayış ve uluslararası topluluklar arası etkileşimi teşvik eden, modern uluslararası ilişkilerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.²² İki alanın bu şekildeki gelişimi, diplomasıyı hükümetler arası bir faaliyetten daha da ileriye taşıyarak, küresel toplulukta daha geniş katılımı ve çeşitliliği destekleyen bir platforma dönüştürmüştür.²³

Kamu diplomasisi bağlamında, dinî diploması veya inanç diplomasisi

¹⁹ Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diploması Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 125-126.

²⁰ Elvin Abdurrahmanlı - Egemen Bağış, “Diploması Tanımı ve Uluslararası Konjonktürde Mevcut Olan Diploması Türleri”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (31 Ocak 2021), 142; Tuncer, *Küresel Diploması*, 15.

²¹ Kamu diplomasisi, bir devletin diğer ülkelerin vatandaşlarıyla kurduğu ilişkilerin tümünü kapsayan ve diplomatik çabaların geniş bir yelpazesini ifade eden bir terimdir. Bu tür bir diploması bir ülkenin diğer milletlerin halklarıyla etkileşimde bulunarak, kültürel, eğitimsel, bilgilendirme ve ilişki kurma faaliyetleri yoluyla pozitif bir algı oluşturmayı ve karşılıklı anlayışı teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Kamu diplomasisi, yalnızca hükümetler arası resmi politikalarından ibaret olmayıp, kültürlerarası ilişki ve uluslararası toplum içindeki etkileşimleri güçlendirmeyi hedefleyen çok boyutlu bir diploması formatıdır. Bu yöntem, uluslararası ilişkilerde devletlerin sadece birbirleriyle değil, aynı zamanda dünya halklarıyla da bağlantı kurmasının önemini vurgulamaktadır. Kamu diplomasisinin bu yönü, devletlerin küresel düzeyde daha geniş ve kapsayıcı bir diplomatik strateji izlemelerine olanak tanımaktadır. Bk. Abdurrahmanlı - Bağış, “Diploması Tanımı ve Uluslararası Konjonktürde Mevcut Olan Diploması Türleri”, 146; *Kamu Diplomasisi Nedir?* (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2022); Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 18, 19.

²² Meryem Okumuş, “Bir Dini Diploması Aktörü Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Dijital Hesaplarının Diyalogsal İlişki Açısından Analizi”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 158.

²³ Eren, “Geleneksel Diplomasiden Modern Diplomasıye Diplomasinin Tarihsel Evrimi”, 53.

giderek artan bir öneme sahiptir.²⁴ Kamu diplomasisi, ulusal çıkarları genişletmek ve “Yumuşak Güç” olarak nüfuzunu artırmak amacıyla dinin insanlar üzerindeki derin etkisini ve önemini göz ardı etmemektedir.²⁵ İnanç diplomasisi veya dinî diplomasi, uluslararası ilişkilerde dinî hassasiyetleri göz önünde bulunduran bir kamu diplomasisi dalıdır. Bu disiplin, geleneksel diplomasi yöntemleriyle çözülemeyen kimlik temelli çatışmaların çözümünde dini unsurları kritik bir faktör olarak değerlendirmektedir. İnanç diplomasisi, kültürel ve dinî farklılıkları dikkate alarak barış ve uzlaşma süreçlerine katkıda bulunmayı ve devletler arasındaki ilişkileri güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, uluslararası arenada dinî aktörlerin ve değerlerin önemini vurgularken, dinî liderler ve kurumların diplomatik girişimlerde etkin bir şekilde kullanılmasını savunmaktadır.²⁶

Hız. Peygamber'in diplomatik stratejileri ve modern diplomasi çerçevesinde dinî diplomasinin önemi üzerine yapılan çalışmalar, bu yaklaşımların günümüz uluslararası ilişkilerinde nasıl uygulandığını derinlemesine incelemektedir. Bu bağlamda, Nizamettin Çelik'in *Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri* adlı doktora tezinde ve “Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi” başlıklı makalesinde, Hız. Peygamber'in dış ilişkilerde izlediği temel ilkeler ve stratejiler kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Çelik, Hız. Peygamber'in diplomatik yaklaşımlarını modern uluslararası ilişkiler bağlamında değerlendirerek, bu stratejilerin barış ve uzlaşma süreçlerindeki rolünü vurgulamaktadır. Yusuf Sayın'ın “Din ve Uluslararası İlişkiler: İslam'ın Dış Politika Kuramı” başlıklı makalesi, İslâm'ın uluslararası ilişkiler ve dış politika kuramlarını tarihsel ve teorik bir perspektiften ele almakta ve ortaya koyulan prensipler hakkında bilgi vermektedir. Casım Avcı'nın *İslam-Bizans İlişkileri* kitabında, Hız. Peygamber'in Bizans ile olan diplomatik ilişkileri detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Recep Doğan'ın “Conflict Resolution Forms in the Life of Prophet Muhammad” makalesi, Hız. Peygamber'in yaşamındaki çözüm yöntemlerini ve liderlik becerilerini incelemektedir. Selim Argun ve Ümit Keskin'in “Erken Dönem İslam Diplomasisinde Hediye” adlı makalesi, dinî diplomasi kapsamında hediyeleşme pratiğini analiz ederek, bu geleneğin diplomatik ilişkilerdeki rolünü vurgulamaktadır. Mehmet Ali Kapar'ın *Heyetler: Hız. Peygamber Dönemi'nde Diplomasi* adlı eseri, Hız. Peygamber'in diplomasi faaliyetlerini detaylandırmakta ve bu dönemdeki diplomatik heyetlerin önemini ortaya

²⁴ Abdurrahmanlı - Bağış, “Diplomasi Tanımı ve Uluslararası Konjonktürde Mevcut Olan Diplomasi Türleri”, 148.

²⁵ Mehmet Baydemir, “Türkiye'nin Sahraaltı Afrika'ya Yönelik İnanç Diplomasisi”, *İçtimaiyat Dergisi* 6/1 (Ocak 2022), 348.

²⁶ Tasam (Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi), *Stratejik Vizyon Belgesi İnanç Diplomasisi “Sektörel Diplomasi İnşası”* (PDF: Tasam Yayınları, 2015) 2.

koymaktadır. Hüseyin Yılmaz'ın "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü" adlı makalesi, Medine Sözleşmesi'nin birlikte yaşama kültürü üzerindeki etkilerine değinerek, diplomasinin toplumsal barışa katkılarını irdelemektedir. Mücahit Yüksel'in "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler" başlıklı çalışması, İslâm diplomasinin tarihsel bir örneği olarak Hudeybiye Antlaşması'nı incelemektedir. Meryem Okumuş'un "Bir Dini Diplomasi Aktörü Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Dijital Hesaplarının Diyalogsal İlişki Açısından Analizi" adlı makalesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital platformlar üzerindeki faaliyetlerini ve dinî diplomasi aktörlerinin dijital çağda nasıl bir rol oynadığını analiz etmektedir. Mehmet Özkan'ın "Türk Dış Politikasında Din ve Dini Diplomasi" başlıklı makalesi, Türk dış politikasında dinî diplomasinin ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın rolünü ve önemini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu çalışmalar, Hz. Peygamber'in diplomatik stratejilerinin ve dinî diplomasinin önemini vurgulamakta ve bu konuda derinlemesine analizler sunmaktadır.

Mehmet Özkan'ın da belirttiği gibi, dinî diplomasi modern diplomaside önemli bir rol üstlenmekte ve örtüşmektedir. Benzer şekilde, dinî kurumlar ve topluluklar, insani yardım ve sosyal hizmet projelerinde aktif rol oynarken, modern diplomasi de bu tür insani ve sosyal çabaları yansıtarak benzerlik göstermektedir. Bu paralellik hem dinî hem de diplomatik aktörlerin, küresel meselelerde ve toplumlar arası ilişkilerde daha kapsayıcı ve işbirlikçi bir yaklaşımı benimsemelerine olanak tanımaktadır. Eğitim ve kültürel değişim programları aracılığıyla insanlar arasında anlayış ve hoşgörüyü teşvik eden dinî diplomasi, modern diplomasinin öğrenci değişim programları ve kültürel etkinlikler yoluyla uluslararası ilişkileri güçlendirme çabaları ile örtüşmektedir. İnanç temelli örgütler ve gruplar, uluslararası diplomasi süreçlerinde giderek daha etkin bir rol oynayarak, modern diplomasi çerçevesinde farklı aktörlerin ve sivil toplum kuruluşlarının uluslararası sahnede nasıl etkili olabileceğine dair bir örnek teşkil etmektedir. Her iki diplomasi türü de insan onuru, adalet, barış ve karşılıklı saygı gibi evrensel değerler ve ilkeler üzerine kuruludur. Buna benzer ortak temeller, farklı ülkeler ve kültürler arasında köprüler kurulmasına yardımcı olmaktadır. Bu kesişim noktaları, modern diplomasi ve dinî diplomasi arasındaki etkileşimin, uluslararası ilişkilerin daha geniş ve kapsayıcı bir anlayışını teşvik ettiğini göstermektedir. Bu doğrultuda, dinî diplomasi kamu diplomasinin bir parçası olarak uluslararası ilişkilerdeki rolünü sürekli güçlendirmekte ve önemli bir yer edinmektedir. Tarih boyunca insan hayatında merkezi bir rol oynayan din ve inançlar, uluslararası ilişkilerde derin ve anlamlı bağlar kurmada kritik bir unsurdur. Dinlerin tarihte üstlendiği etkileyici misyonları anlamak ve bunları uluslararası ilişkiler bağlamında değerlendirmek, devletler için

büyük önem taşımaktadır. Ülkemizde de kamu diplomasisine bağlı olarak dinî diplomasiye olan ilgi artmaktadır.²⁷ Bununla birlikte yapılan dinî diplomasi alanında çağdaş uluslararası ilişkilerin doğru anlaşılabilmesi için diplomasi tarihinin bilinmesi gerekmektedir,²⁸ çünkü uluslararası aktörler arasındaki etkileşimler zengin bir tarihî süreçten beslenmektedir. Bu tarihsel zemin, günümüzün diplomatik ilişkilerini ve uluslararası dinamikleri derinlemesine incelemek için kritik bir öneme sahiptir.

Diplomasi genellikle Batı kökenli bir kavram olarak algılsa da, Hz. Peygamber döneminde “sefir”, “rasûl” ve “berid” gibi isimlerle ifade edilen ve uygulanan bir olgu olarak da yer almaktadır.²⁹ Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinin ardından Müslümanların diğer inanç gruplarıyla ilişkilerini ahlâkî ilkeler üzerine kurmaya özel önem vermiş, farklı inanç ve kültürlerle sahip topluluklar arasında karşılıklı saygı ve hoşgörü temelinde bir toplum oluşturmayı hedeflemiş ve bu amaç doğrultusunda stratejik ve politik adımlar atmıştır. Bu tarihsel bağlam, diplomasi kavramının sadece modern Batı anlayışıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda İslâmî geleneğin ve Hz. Peygamber’in uygulamalarının diplomatik ilişkilerin ve etkileşimin önemli bir parçası olduğunu göstermektedir.

2. Hz. Peygamber’in Diplomasi Alanındaki Temel Prensipleri

Batı diplomasisinin tarihsel süreci incelendiğinde, adaletsizlik, eşitsizlik ve baskı gibi bazı olumsuz tutumların dikkat çektiği görülmektedir. Roma ve Doğu Roma (Bizans) İmparatorlukları gibi devletler, diğer uluslarla ilişkilerinde manipülatif stratejiler kullanarak, kendi menfaatlerini koruma amacıyla aldatma ve hile gibi yöntemlere sıklıkla başvurmuşlardır. Bu tür yaklaşımlar, hegemonik diplomatik tutumların bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Tarih boyunca Batılı güçlerin sömürgecilik, misyonerlik faaliyetleri ve kültürel emperyalizm gibi uygulamaları, baskıcı tutumların bir yansımasıdır. Benzeri uygulamalar, Batı düşünce yapısında “amaç ne olursa olsun kullanılan araçlar mubah” anlayışının diplomatik yöntemlerde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.³⁰ Bu durum, Batı dünyasında diplomasiyi, karşı tarafı aldatmak için sıklıkla tercih edilen bir araç olarak konumlandırmaktadır. Batı’nın uyguladığı temel stratejinin taktiksel ve emperyal bir karakter taşıdığı açıktır.³¹ Bu yöntem, kendi menfaatlerini

²⁷ Detaylı bilgi için bk. Baydemir, “Türkiye’nin Sahraaltı Afrika’ya Yönelik İnanç Diplomasisi”, 348.

²⁸ Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkilere Giriş* (Bursa: Aktüel Yayınları, 2018), 9,10.

²⁹ Süheyl Hüseyin Fetlavî, *ed-Diplomasiyye'l-İslâmiyye* (Amman: Daru’s-Sakâfe, 2005), 131-133; Hayıl Abd’ül-Mevla Taştûşî, *Mukaddimetü fi'l-alakati'd-devliye* (Yermük: Daru'l-Kindî, 2010), 217-218.

³⁰ İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, 19, 20.

³¹ Nizamettin Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)’in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 18.

koruma ve genişletme amacıyla diğer halklara ve kültürlere baskı ve hegemonya uygulama biçiminde kendini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in diplomatik stratejileri³² ise alternatif olarak karşılıklı anlayış ve hoşgörünün sağlanmasında örnek bir model sunmaktadır. Öğretileri, Müslümanlar başta olmak üzere farklı topluluklar ve inançlar arasında uyum, iletişim ve iş birliğinin başarılı bir şekilde nasıl kurulabileceğine dair derin içgörüler içermekte ve hala büyük bir değer taşımaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinin detaylı analizi, konunun kapsamlı bir şekilde incelenmesine katkıda bulunmanın yanı sıra, sünnetinden elde edilen diplomasiye dair bakış açıları günümüz dünyasında çözüm bekleyen birçok problemin çözümüne dair iş birliğini teşvik ederek, küresel barışın ve uyumun sürdürülmesine katkı sağlayabilir.

2.1. Ahlâkî Yaklaşımlar ve İnsani Değerler

Hz. Peygamber'in hayatı ahlâk ve insani değerler manzumesi üzerine kurulmuştur. Bunun için Kur'an, Hz. Peygamber'in yüce bir ahlâka sahip olduğunu belirtmektedir.³³ Onun sünnetinde ve yaşam tarzında güzel ahlâk merkezi bir rol oynamıştır. Hz. Peygamber, "Şüphesiz mizanda en ağır basan şey güzel ahlâktır ve şüphesiz Allah, edepsiz ve kötü sözlü kişiyi sevmez"³⁴ ve "Mümin sevimlidir ve sevilir; sevmeyen ve sevilmeyen kişide hayır yoktur"³⁵ diyerek ahlâkın önemini vurgulamıştır. Bu yaklaşım,

³² Strateji, geleceği her yönüyle planlama sanatıdır ve hedeflere ulaşmak için çok yönlü, kapsamlı ve planlı bir eylem gerektirir. Aslen ordu yönetimiyle ilişkili olan bu kavram, zamanla birçok alanda temel bir yol haritası olarak kabul edilmiştir. Abdulaziz b. Osman et Tevicri, *es-Stratejiyyetü's-sakafiyeye li'l-âlemi'l-İslâm* (Ribat: Munazzametü'l-İslâmi li't-Terbiyeti ve'l-Ulumi ve's-Sakafî, 2007), 35; Aynı zamanda, bir devletin olağan ve olağanüstü durumlarında yürütülen siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve benzeri tüm politikalarında doğru kararlar vermek ve etkili hareket etmek amacıyla çeşitli kaynak ve araçların planlı bir şekilde bir arada kullanılması olarak da tanımlanabilir. Bk. Nezahat Güçlü, "Stratejik Yönetim", *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2003), 6.

³³ el-Kalem 68/4.

³⁴ Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/146 (H no: 20157); Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musned*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî - Aḥmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997), 1/51 (H no: 40); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 12/506 (H no: 5693).

³⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 37/497 (H no: 22840); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 4/356 (H no: 4422); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd (Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 10/115 (H no: 7252).

büyük bir ümmetin ve köklü bir medeniyetin temelini oluşturmuştur. Hz. Peygamber, uluslararası ilişkilerde ahlâkî ilkeler ve hukukun uyumunu esas alarak diplomatik ilişkilerini adil ve kalıcı prensiplere dayandırmıştır.³⁶ Onun dış ilişkilerdeki yaklaşımı da Kur'an'ın belirlediği ahlâkî ilkelerle bağlantılıdır. Hz. Peygamber ibadetten sosyal ilişkilere, devlet yönetiminden uluslararası ilişkilere kadar her alanda bu prensipleri gözetmiştir. Hz. Peygamber'in temel hedefi, doğruluk, iffet, samimiyet vb. evrensel değerleri içeren, adalet, iyilik ve ihsan üzerine kurulu, ahlâklı bir toplum inşa etmektir. Bunlar her din, ırk ve milletten bağımsız olarak tüm insanlık için geçerli ilkelere dir.³⁷

Aynı zamanda bu temel ilkeler; savaştan barışa, diplomatik ilişkilerin yürütülmesinden devletlerin dış politikalarının oluşturulmasına kadar doğruluk, dürüstlük, hakkaniyet, iyilikseverlik, zulme ve kötülüğe engel olma ve yardımlaşma gibi özellikleri içermektedir. Ayrıca, "Allah rızası için savaşın, yaşlıları, çocukları ve kadınları öldürmeyin, savaşta elde edilen ganimete ihanet etmeyin, adil olun ve ihsanla hareket edin, çünkü Allah ihsan sahibi kişileri sever"³⁸ diyerek savaşın adil ve insancıl yürütülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber, savaş koşullarında bile insan haklarına büyük önem vermiştir. Onun savaştaki uygulamaları, savaşmayan yaşlılar, kadınlar ve çocukların korunması, adil davranılması ve her türlü ilişkide maruftan ayrılmamayı içermektedir. Hz. Peygamber, "Merhamet, sadece katılmış kalplerden kaldırılır."³⁹ ve "İnsanlara merhamet etmeyene, Allah merhamet etmez."⁴⁰ diyerek, merhametin insan ilişkilerindeki ve toplumsal yaşamdaki önemini belirtmiştir.

³⁶ Muhammed Zekeriyya Neddaf, *Ahlâku's-siyâse li'd-devleti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kur'an ve's-sünne* (Dimeşk: Dâr'ul-Kalem, 2006), 87.

³⁷ Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 313.

³⁸ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Meciyüddîn Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Cihâd", 88; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 9/153 (H no: 18153).

³⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 4/260 (H no: 2652); Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî İbn Râhûye, *Müsned*, thk. Abdulgafûr Abdülhakk Hüseyin el-Belûşî (Medîne: Mektebetü'l-İmân, 1412), 1/304 (H no: 283); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1409), 1/194 (H no: 374); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411), 4/277 (H no: 7632).

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zahîr b. Nâsır en-Nâsır (en-Necât, 1422), "Edeb", 18; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Fedâil", 65; Ahmed b. Amr b.

Hız. Peygamber ulusal çıkarlar, dil, ırk ve coğrafya farklılıklarını bir kenara bırakarak, İslâmî ve insani ilkeleri öncelikli tutmuş ve insanın mükerrem olmasını ilişkilerinin merkezine koymuştur.⁴¹ “Müslüman, insanların dilinden ve elinden zarar görmediği kimsedir. Mümin ise, insanların canlarına ve mallarına güven duyduğu kimsedir.”⁴² sözüyle, Müslümanlar için yeryüzünde göstermeleri gereken bir tavır belirlemiştir. Ayrıca “İnsanların en şerlisi ikiyüzlü kimselerdir.”⁴³ ifadesiyle, ahlâkî değerlerden yoksun, gerçeği çarpıtan ve sahtekâr davranışları şiddetle kınamıştır. Hadisler, Hız. Peygamber’in insan onuruna saygı, dürüstlük ve samimiyet ile ikiyüzlülüğe karşı net ve ilkeli bir duruşunu vurgulamaktadır. Bu ilkeler, Hız. Peygamber’in risâletinin ilk günlerinden itibaren din, can, nesil, akıl ve malı koruma altına almayı hedefleyen bir sistem inşa etme çabasının bir parçasıdır. Hız. Peygamber’in yaklaşımı, günümüz uluslararası ilişkilerinde de önemli bir rehber olarak kabul edilmektedir. Onun bakış açısı insan hakları, etik değerler, dürüstlüğün korunması ve teşvik edilmesiyle ilgili küresel tartışmalarla paralellik göstermektedir. Bu bağlamda insani diplomasi, dünya genelinde artan önemiyle sadece güncel bir konu olmakla kalmamakta, aynı zamanda hakkaniyetli ve insancıl çözümlere yönelik yaklaşımların ön plana çıkmasını sağlamaktadır.⁴⁴

Hız. Peygamber’in sünnetinde yer alan prensipler, uluslararası ilişkilerdeki karmaşık ve zorlu durumlarda bile ahlâkî pusulanın korunmasına yardımcı olabilir. Bu sebeple insanlık ilkesi, insanlar arası etkileşimlerin yanı sıra insan-olmayan çevre ile olan ilişkileri de kapsar. Günümüzde iklim krizi ve çevresel bozulma karşısında, insan merkezli yaklaşımların ötesine geçerek tüm yaşam formlarına ve doğal çevreye karşı etik sorumlulukların genişletilmesi gerekmektedir. Hız. Peygamber’in

Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûz Abdurrahmân Zeynullah v.dğr. (el-Medînetü’l-Münevver: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988), 9/42 (H no: 3562).

⁴¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1406), “Husnü’l-Huluk”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/499 (H no: 27508).

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/499 (H no: 8931); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1406), “İmân”, 8.

⁴³ Mâlik, *el-Muvatta*, “Kelâm”, 8; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 39; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Şeriketü Mektebe, 1395), “Birr”, 78.

⁴⁴ İnsani diplomasi, iç ve dış çatışmaların yanı sıra devlet güvenliğiyle ilgili durumlarda kadın, çocuk, yaşlı ve masum sivillerin korunmasına odaklanan, kayıp kişilerin haklarının savunulması, kitle imha silahlarına karşı farkındalık oluşturma ve yetkililerin sorumluluklarının hatırlatılması gibi önemli görevler üstlenir. Bu diplomasi türü, insani sorunların çözümünde diyalog, müzakere ve uluslararası kuralları uygulamasını esas almaktadır. Bk. Betül Çatal - Mustafa Doğan, “Yeni Diplomatik Yöntemler: Çevre Diplomasisi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 20.

yaşamı boyunca çevre bilincini teşvik ettiği ve doğanın korunmasına gösterdiği hassasiyet hadisler ve sünnetiyle belirgindir.⁴⁵ O insanlık için hayati öneme sahip doğal unsurların korunmasını özellikle vurgulamıştır. Bunlara ek olarak Hz. Peygamber, sahâbesine, çevreye karşı sorumlu bir yaklaşımı teşvik etmiş,⁴⁶ çevreye zarar veren şeyleri kaldırmayı imanın bir parçası olarak görmüştür. Hz. Peygamber suyun ekonomik kullanımını vurgulayarak israfı yasaklamış ve bilinçli bir toplum oluşturmayı hedeflemiştir. Bu öğretiler, günümüzde de uluslararası toplantılarda desteklenmekte olup, çevre diplomasinin⁴⁷ giderek artan küresel önemini yansıtmaktadır. Bu perspektif, modern çevre politikaları ve sürdürülebilirlik çabalarına değerli katkılar sunarak, doğal kaynakların korunmasına yönelik bilinç ve iş birliğinin teşvik edilmesine yardımcı olmaktadır.

2.2. Barış ve Uzlaş

Diplomasi, topluluklar arası ilişkilerin uzlaş içerisinde çözümünü hedeflemektedir.⁴⁸ Bu çerçevede, sulh, doğruluk ve ahde vefa, Hz. Peygamber'in hayatında merkezi bir yer tutar ve İslâm'ın diplomasi anlayışının temel taşlarını oluşturur. Hz. Peygamber, bir devlet adamı ve peygamber olarak hem kendi ümmeti içinde hem de farklı topluluklar ve inançlar arasında belli bir düzenin sağlanması ve sürdürülmesi için çaba göstermiştir. Bu, onun diplomatik misyonunun ve liderlik özelliklerinin önemli bir yönünü yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'in uluslararası ilişkilerde benimsediği barış ilkesi, sözlü bir ifade olmanın ötesinde, derinlemesine içselleştirilmiş bir evrensel değerdir. İslâm'ın temelinde huzur ve sükûnet yatmaktadır ve bundan dolayı sünnette insan hayatının kutsallığı ve dokunulmazlığı özellikle vurgulanmaktadır.⁴⁹ Bu da Müslümanların, vatanlarına ve değerlerine zarar verilmediği ve ibadet ile yaşam özgürlükleri kısıtlanmadığı sürece barışı esas almalarını gerektiren uluslararası temel

⁴⁵ Örnek rivayetler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/251 (H no: 12902); Bezzâr, *el-Müsned*, 14/17 (H no: 7408); Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 1/168 (H no: 479); Ebû Dâvûd, "Tahâret", 15; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/273 (H no: 594).

⁴⁶ Mâlik, *el-Muvatta*, "Salâtü'l-Cemaat", 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Edeb", 7.

⁴⁷ Çevre Diplomasisi, çevresel sorunlar ve doğal afetlerin küresel etkilerine karşı çözümler geliştirmeyi hedefleyen uluslararası bir iş birliği yaklaşımıdır. Detaylı bilgi için bk. Çatal - Doğan, "Yeni Diplomatik Yöntemler: Çevre Diplomasisi". Ayrıca konunun önemi açısından şu husus da ifade edilmelidir. Çevre diplomasisinin temel odak noktaları, tüm ülkeler için tehdit oluşturan su ve hava kirliliği, nükleer atıklar ve küresel iklim değişikliği gibi çevresel sorunlardır. Bk; İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*, 363-365.

⁴⁸ Mehmet Ali Kapor, "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 78.

⁴⁹ İbn Mâce, "Fiten", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/364 (H no: 3815); Buhârî, "Diyet", 2.

ilkelerden biridir.⁵⁰ Uluslararası ilişkilerin uyum içinde sürdürülebilmesi için karşılıklı güven ve insan haklarına saygı büyük önem taşımaktadır. Hz. Peygamber'in yaşamı ve ilk Müslüman topluluğun deneyimleri, İslâm'ın temel ilkelerini anlamada mühim bir yere sahiptir.⁵¹ Hz. Peygamber'in dış ilişkileri ve iletişimi evrensel değerlere dayalı, ilkeli bir yaklaşımı yansıtır. İslâm tarihinde Hz. Peygamber, savaşı bir istisna olarak görmüş ve öncelikle güven ortamını sağlamaya önem vermiştir. Mekke'de on üç yıl boyunca sabır göstererek fitne olmadan huzuru öncelemesi ve Medine'de sadece barışın sürdürülemez olduğu durumlarda vahye dayalı olarak savaşa izin vermesi⁵² Hz. Peygamber'in devlet felsefesini anlamamız açısından değerli bilgiler vermektedir.

Hz. Peygamber, insanlar arasında genel olarak sulhun sürdürülmesi, merhamet⁵³ ve hoşgörü⁵⁴ ilkelerinin benimsenmesi gerektiğini vurgulamıştır. O başta insanlar olmak üzere tüm canlılara zarar vermekten kaçınmayı ve şefkate dayalı affedici bir yaklaşımı öğütlemiştir.⁵⁵ İntikam yerine, insanları ıslah etmeyi ve iyilik üzerine kurulu bir nesil inşa etmeyi hedeflemiştir.⁵⁶ Hz. Peygamber'in uzlaşya dayalı yönetim anlayışı, diplomatik ilişkilerde ve savaş durumlarında adil bir hukuk çerçevesi belirlemiştir. O, "Akabe Biatları", "Medine Sözleşmesi", "Hudeybiye Antlaşması", "İslâm'a Davet Mektupları", çevre kabilelerle yapılan antlaşmalar, misafir heyetlerle diplomatik görüşmeler ve Mekke'nin fethi gibi olaylarda barışa dayalı çözüm yollarını ve arabuluculuk yöntemlerini kullanarak farklı topluluklar ve inançlar arasında karşılıklı anlayışı teşvik etmiştir. İslâm'da savaş son çare olarak görülmüş, sivillerin korunması, savaş eylemlerinde orantılılık ve adaletin sağlanması, düşmana karşı insani muamele ve sulh tekliflerine her zaman açık olmak gerektiği vurgulanmıştır.⁵⁷

⁵⁰ Ahmet Yaman, "Sulh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/485. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Ahmet Yaman, "Ben ve Öteki" Kur'an'ın "Öteki" ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 99-106.

⁵¹ Hz. Muhammed (s.a.s.), savaş yerine antlaşma yapmayı tercih eden Necranlılarla, bir antlaşma imzalamıştır, bu durum, farklı inançlar arasında barışçıl ilişkilerin kurulması ve karşılıklı saygıya dayalı bir yaklaşımın önemini vurgulamaktadır. Kapan, "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliği", 72-76.

⁵² *Hadislerle İslam*, haz. Heyet (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 4/438.

⁵³ Bk. Tirmizî, "Birr ve's Sıla", 16.

⁵⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412), "Tahâret", 62; Müslim, "Tahâret", 98.

⁵⁵ Detaylı bilgi için bk. Musa Çetin, "Hz. Peygamber (S.A.V.)'in Hayatında Bir İlke Olarak 'Şefkat'", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 251-269.

⁵⁶ Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 249.

⁵⁷ Mâlik, *el-Muvatta*, "Cihad", 3; Müslim, "Cihad", 24, 25. Ayrıca bk. Yusuf Sayın, "Din ve Uluslararası İlişkiler: İslam'ın Dış Politika Kuramı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 258.

2.3. Doğruluk ve Ahde Vefa

Hız. Peygamber'in dönemi, Arap kabileleri ve komşu devletlerle yapılan antlaşmaların siyasi, diplomatik, hukuki ve ahlâkî açılardan önem taşıdığı bir dönemdir. İslâm öncesi Arap toplumunda genellikle güç dengeleri ve anlık çıkarlar temelinde şekillenen antlaşma anlayışını dönüştüren Hz. Peygamber, antlaşmaları hukuki yükümlülükler yanı sıra evrensel ahlâkî sorumluluklar olarak ele almıştır.⁵⁸ O, antlaşmaların sadece yazılı metinlerden ibaret olmadığını, ahlâkî değerlere dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Allah tarafından adaleti tesis etme ve dönüşümü teşvik etme misyonuyla gönderilen Hz. Peygamber, Müslümanlara, uluslararası ilişkilerde doğruluk ve antlaşmalara sadık kalma ilkelerini miras bırakmıştır.⁵⁹ Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in uluslararası ilişkilerde doğruluk ve ahde vefa ilkelerine verdiği önem, modern diplomasinin temel ilkeleriyle de örtüşmektedir.

Günümüzde 1969 Viyana Sözleşmesi'nin 26. maddesi ile antlaşmalara bağlılık ilkesi (Ahde Vefa) uluslararası hukukta resmî olarak tanınmıştır.⁶⁰ Bu ilke, antlaşmaların bağlayıcı olduğunu ve tarafların hükümlerine uyması gerektiğini ifade etmektedir. Hudeybiye Antlaşması sırasında Hz. Peygamber'in tavrı, İslâm'ın ahde vefa ilkesine olan sarsılmaz bağlılığının da bir nişanesi durumundadır. Antlaşma imzalanmadan önce, Süheyl b. Amr'ın (ö. 18/639) Müslüman olan ve işkence gören oğlu Ebû Cendel (ö. 18/639), Hz. Peygamber'e sığınmıştı. Babası Süheyl'in ısrarı üzerine,

⁵⁸ Çelik, *Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 257. Hz. Muhammed (s.a.s.), döneminde Arap kabileleri ve yakın devletlerle çeşitli antlaşmalar yapmıştır. Bu antlaşmalar, siyasi, diplomatik, hukuki ve ahlâkî boyutlarıyla önem taşımıştır. Hz. Peygamber, antlaşmaların sadece hukuki yükümlülüklerini değil, aynı zamanda ahlâkî boyutlarını da önemsemiş ve bu antlaşmalara sadık kalmıştır. Ayrıca, diğer tarafların da antlaşma hükümlerine uymalarını beklemiştir, böylece antlaşmalara bağlılık ilkesini hem hukuki hem de ahlâkî bir sorumluluk olarak benimsemiştir. Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyeri İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), 919; Çelik, *Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 257.

⁵⁹ Müslim, "Cihâd", 98; Bezzâr, *el-Müsned*, 7/228 (H no: 2801); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/213 (H no: 8436); Ebû Dâvûd, "Cihâd", 163; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şibî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421), "Siyer", 98.

⁶⁰ Diplomaside ahde vefa ilkesi, müzakerelerde ve antlaşmaların uygulanmasında temel prensiplerden biridir. Bu ilke, Viyana Antlaşmalar Hukuku Sözleşmesi'nin 26. maddesinde şu şekilde belirtilmiştir: "Yürürlükte olan her antlaşma, taraflarını bağlar ve bu tarafların antlaşmayı iyi niyetle uygulaması beklenmektedir." Ahde vefa, uluslararası hukukta antlaşmalara bağlılığın temel bir ilkesi olarak kabul edilmektedir ve genellikle örf ve adet hukukunun bir parçası olarak görülmektedir. Bk. Yusuf Aksar, *Teoride ve Uygulamada Uluslararası Hukuk I-II* (İstanbul: Seçkin Hukuk, 2012), 1/140-141.

Hız. Peygamber, Ebû Cendel'i Mekkelilere geri vermişti. Ebû Cendel'in "Müşriklere geri mi verileceğim? Onlar beni dinimden saptırıyorlar" serzenişi, İslâm'ın uluslararası ilişkilerde verdiği söze sadık kalma prensibinin güçlü bir göstergesidir. Bu olay, İslâm'ın ahde vefa ilkesine olan bağlılığını ve insanlık için konunun önemini vurgulamaktadır. Hız. Peygamber'in sünneti, uluslararası ilişkilerde hak ve adaletten sapmayı, vefasızlığı, ihaneti ve aldatmayı kesin bir dille yasaklamaktadır.⁶¹ Tarih boyunca milletler arası güvenin esası, doğruluk ve ahde vefa ilkeleri olmuştur. Sözlerine bağlı kalmayan ve taahhütlerini ihlal edenler, doğal olarak güvensizliğe yol açmıştır. Hız. Peygamber'in "Emânete riayet etmeyenin imanı, sözünde durmayanın ise dini yoktur."⁶² uyarısı, bu ilkelerin ehemmiyetini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Hız. Peygamber'in uluslararası ilişkilerde doğruluğa ve ahde vefaya gösterdiği özen, onu günümüzde de hala mümtaz bir konuma taşımakta ve onun evrensel değerlere sahip bir lider olduğunu göstermektedir.

2.4. Diplomatik İletişim ve Dinî Tolerans

Hız. Peygamber, elçi seçerken liyakat, yetenek ve ahlâkî değerlere büyük önem vermiştir. Elçilerde aradığı özellikler arasında ahlâk, ikna gücü, anlayış kabiliyeti, dürüstlük ve bilgi bulunmaktadır. Siyasi görevler için bazen Amr b. Ümeyye b. Huveylid ed-Damrî (ö. 60/679-80) gibi Müslüman olmayan kişiler de elçi olarak görevlendirilmiştir.⁶³ Farklı bölgelere gönderilen elçiler, genellikle o bölgelerin dilini bilen⁶⁴ ve oraya daha önce gitmiş kişiler arasından seçilmiştir.⁶⁵ Dinî görevler için ise İslâmî konulara vakıf, dinî hükümleri titizlikle yerine getiren, insanlara sevgi ve saygıyla yaklaşacak,⁶⁶ temsil yeteneği yüksek ve bilgili Müslüman elçiler

⁶¹ Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh Âcurrî, *Kitâbü 'ş-Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1420), 4/2091 (H no: 1583); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Esed Esed (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn lit-Turâs, 1404), 2/318 (H no: 1583).

⁶² Bezzâr, *el-Müsned*, 13/439 (H no: 7196); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 2/383 (H no: 2292).

⁶³ Ebû'l- Kasım Abdu'r-Rahman b. Abdullah b. Ahhmed b Ebi'l-Hasan es-Süheyli, *Ravzu'l-unf fi tesiri's-Sireti'n- nebeviyyeti li İbn Hişâm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 4/187.

⁶⁴ Abdullâh b. Huzâfe el-Kureşî es-Sehmî (ö. 35/655-56) örnek olarak zikredilebilir.

⁶⁵ Mehmet İpşişli, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ahmed İbn Hudeyd, *el-Misbâhu'l-mudîyy fi kütubi'n-Nebîyyi'l-ümmî ve resûlihi ilâ mülûki'l-erdî min Arabîyyîn ve Acemîy*, thk. Muhammed Âzimuddin (Beyrut: Alemlü'l-Kitab, 1985), 1/194; Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 45.

⁶⁶ Müslim, "Cih'ad", 6; Ebû Dâvûd, "Edeb", 20.

tercih edilmiştir.⁶⁷ Bu şekilde bir değerlendirme onun elçi seçiminde ne kadar hassas olduğunu göstermektedir.

Hız. Peygamber, yabancı elçilerin dokunulmazlığına da büyük önem vermiştir. Elçilerin statüsü, dönemin siyasi bağlamından bağımsız olarak hukuki bir zemine oturtulmuştur.⁶⁸ Hız. Peygamber'in sünnetinde, diplomatik ilişkilerde sabır ve nezaket kuralları ön planda tutulmuştur. Gelen heyetlerle sohbet etmiş, hediyelerini almış ve nezaket ölçüleri içinde hediyeler sunmuş,⁶⁹ güvenliklerini sağlamıştır. Karşılıklı hediyeleşmeler, diplomatik iletişim adına önemlidir.⁷⁰ Elçi ve heyetlerin diplomatik konularına saygı gösterilmiş, kaba tekliflerine bile saygılı yanıtlar verilmiştir.⁷¹ Medine'ye gelen elçileri kendi evinde veya mescid yanında kurulan çadırlarda ve uygun sahâbilerin evlerinde misafir etmiştir.⁷² Özellikle Habeşistan'dan gelen heyetle bizzat ilgilenmiştir.⁷³ Mescid-i Nebi'nin avlusunda kurulan çadırlarda da bazı heyetleri ağırlamıştır. Hız. Peygamber'in nazik tavrı, farklı ülke liderlerine gönderdiği mektuplarda da görülür.⁷⁴ Ancak, İslâm'ın vakarına zarar verecek yaklaşımları tasvip etmemiş, hoşnutsuzluğunu diplomatik usullerle ifade etmiştir.⁷⁵

⁶⁷ Neddaf, *el-Ahlâku's-siyâsiyye*, 484; Haydar Güngör, "Cibril'in Mahiyetiyle İlgili Bir Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (ts.), 66.

⁶⁸ Nizamettin Çelik, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/4(2019), 984.

⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/418 (H no: 15655); Doygun, *Erken Dönem İslam Uygurluğunda Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 89.

⁷⁰ Çelik, *Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 114. Hız. Peygamber, Medine'deki mescidin özel bir bölümünde gelen elçileri ağırlar ve onlarla görüşmeler yapardı. Diplomatik temsilci olmaları nedeniyle, getirdikleri mektupları dikkatle dinler, hediyelerini dostluk işareti olarak kabul eder ve onlarla yakından ilgilenirdi. Bu uygulama, uluslararası ilişkilerdeki diplomasi ve karşılıklı saygının önemini vurgulayan bir yaklaşımı sergilemektedir. Hız. Peygamber bu hususu ısrarla tavsiye etmiştir. Bk. Buhârî, "Cizye" 6; Müslim, "Vesayâ" 20.

⁷¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1058-1063.

⁷² Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya İbn Mende, *el-İmân*, thk. 'Alî b. Muḥammed b. Nâşir el-Faḫîhî (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1406/1985), 2/953 (H no: 1058); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 24/388 (H no: 958); Müslim, "Fiten" 119.

⁷³ Detaylı bilgi için bk. İprişli, "Elçi", 11/4.

⁷⁴ Hız. Peygamber, davet mektuplarında milletler, kabileler ve kişilere özel hitaplar kullanarak onların gönlünü kazanmayı amaçlamış ve saygısını ifade etmiştir. Örneğin, "Bizans'ın Büyüğü Heraklius'a, İran Büyüğü Kisra'ya, Kıptîlerin Büyüğü Mukavkıs'a" gibi ifadelerle, mektup alıcılarının konum ve unvanlarına vurgu yaparak nezaketini ön plana çıkarmıştır. Kapar, "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hız. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği", 72-73.

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân, 1408), 5/382-387; Kapar, "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hız. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği", 75; Zekiye Sönmez, "Necrân'da Hıristiyanlık ve

Hicretin dokuzuncu yılında Medine'ye gelen Necran Hıristiyan heyeti, Hz. Peygamber ile görüşmüştür. Onların Mescid-i Nebevî'de ibadet etmelerine müsaade edilerek,⁷⁶ İslâm'da inanç özgürlüğünün önemli bir örneği sergilenmiştir. Necran Nasrânîlerinin Mescid-i Nebevî'de rahatça ibadet etmeleri, İslâm'ın hoşgörüsüne ve inanç özgürlüğüne verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca, Necranlılarla yapılan antlaşma maddeleri de bu anlamda dikkat çekmektedir. Antlaşmada, Hıristiyanların güvenli bir yaşam sürmeleri, mülklerinin korunması, kiliselerinin muhafazası, din adamlarına baskı yapılmaması, savaş durumunda destek beklentisinin olmaması ve ibadet özgürlükleri gibi önemli maddeler bulunmaktadır.⁷⁷ Hz. Peygamber, onlara Ebû Ubeyde b. Abdillâh b. el-Cerrâh'ı (ö. 18/639) göndererek farklı inançlara saygı gösterdiğini ve sorunlarını ciddiye aldığını göstermiştir.⁷⁸ İnanç özgürlüğüne verdiği önemin bir diğer örneği de İslâm'ı kabul etmeyen Tağlib Heyeti'ndeki Nasrânîleri Müslüman olmaya zorlamamış, onlarla antlaşma yapmayı tercih etmiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber, Bizans ve Sâsânî gibi büyük devletler ve bölgesel kabile liderleriyle karşılıklı anlayış ve nezaket çerçevesinde ilişkiler kurmuştur. O savaşı ancak son çare olarak görmüş ve “*Dinde zorlama yoktur.*”⁸⁰ referansıyla inanç özgürlüğünün önemini vurgulamıştır.

3. Hz. Peygamber'in Diploması Anlayışın Göstergesi Olarak Medine Sözleşmesi ve Hudeybiye Antlaşması (Örnek Olay Analizleri)

3.1. Medine Sözleşmesi

Hz. Peygamber, 622 yılında Mekke'deki Müşriklerin zulmü sebebiyle Müslümanlar için daha güvenli bir temel oluşturmak amacıyla Medine'ye hicret etmiştir. Medine, o dönemde Yesrib olarak bilinen, farklı inanç gruplarını barındıran bir yerleşim merkezi durumundadır. Şehirde Yahudiler, Müşrikler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar gibi çeşitli gruplar kendi kültürel ve ahlâkî kurallarını uygulasa da bir devlet otoritesi

Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 136.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Bilge, “Necran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 7/262.

⁷⁷ Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 271; Recep Doğan, “Conflict Resolution Forms in the Life of Prophet Muhammad”, *International Journal of Religion and Spirituality in Society* 4/2 (2017), 11; Bilge, “Necran”, 32/508.

⁷⁸ Sönmez, “Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri”, 133-140; Bilge, “Necran”, 508.

⁷⁹ Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebû Abdillâh el-Basrî el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdu'l-Kadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/139.

⁸⁰ el-Bakara 2/256.

bulunmamaktadır. Kabile reislerinin zaman zaman bir araya gelip sorunlara çözüm üretmelerine rağmen, bu durum önemli bir eksiklikti.⁸¹ Hz. Peygamber, Yesrib'in siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan kurumsallaşmış gerçek anlamda bir şehir özelliğine kavuşması için birlikte yaşama projesini başlatmıştır.⁸² Bu amaçla yapılan toplantılarda, siyasi, idari, adli ve askeri konular ile din ve vicdan özgürlüğü üzerine kurallar belirlenmiştir⁸³ alınan kararlar, "Medine Anayasası" olarak bilinen yazılı bir belge halinde topluma duyurulmuş ve bu belge, bir anayasa işlevi görerek Medine'nin yönetim yapısını şekillendirmiştir.

Medine Sözleşmesi, hicret sonrası Hz. Peygamber'in liderliğinde farklı inanç ve kültürlere sahip topluluklar arasında bir arada yaşama kültürünün temelini atmıştır.⁸⁴ Bu sözleşme, genellikle Hz. Peygamber'in yaptığı ilk antlaşma olarak kabul edilmiş⁸⁵ ve Medine'nin şehir statüsü kazanarak toplumsal yapısının güçlenmesine ve kurumsallaşmasına önyak olmuştur. Sözleşmeyle; eğitim, yargı, askeri ve mali alanlarda kararlar alınmış, Müslümanlar ve farklı inanç grupları arasında vatandaşlık temelli ilişkiler geliştirilerek şehrin güvenliği ve toplumsal refahı sağlanmıştır. Medine Sözleşmesi, Müslümanlar ve Yahudiler arasında şehrin savunulması, ekonomik ilişkilerin düzenlenmesi ve vatandaşlık haklarının tanınması gibi konuları kapsamakta, dış ilişkilerin yönetimi konusunda her iki topluluğun hak ve sorumluluklarını belirlemekte böylece İslâm'ın uluslararası alanda aktif bir rol üstlenmesine zemin hazırlamaktadır. Medine Sözleşmesi, yaşam hakkı, kardeşlik hukuku, komşuluk ilişkileri, saygı ve hoşgörü, empati, inanç özgürlüğü, mülkiyet haklarına saygı, sosyal adalet, sosyal güvenlik ve insan odaklı devlet yönetimi gibi evrensel ve kalıcı ilkeleri içermektedir. Ayrıca, Medine Sözleşmesi farklı inanç grupları arasında uyum ve hoşgörü temel alarak, örnek alınabilecek bir toplumsal yaşam modeli sunmaktadır. Sözleşme, İslâm'ın kişisel, toplumsal ve uluslararası ilişkilerde izlediği İslâmî ve insani temelli yaklaşımını yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in liderliğinde oluşturulan toplum yapısı, adil ve eşitlikçi bir toplumsal düzenin temsilcisi durumundadır.

Medine sözleşmesi tahlil edildiğinde Hz. Peygamber'in diplomasi bağlamında ortaya koyduğu prensipler aşağıdaki başlıklar altında ele alınacaktır.

⁸¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: 2003), 1/186.

⁸² Hüseyin Yılmaz, "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 243.

⁸³ Yılmaz, "Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü", 243.

⁸⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/189-190; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 142-143.

⁸⁵ Dârimî, "Cihâd" 5; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 1/152 (H no: 180); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/304 (H no: 1037).

3.1.1. Birlik Ruhunu Oluşturmak: Temel İnsan Haklarının Güvence Altına Alınması

Medine Sözleşmesi, farklı din ve kültürlere mensup insanları bir araya getirerek, Medine’de yaşayan Müslümanlar, Yahudiler ve diğer gruplar arasında temel hak ve özgürlükler çerçevesinde bir uyum ve iş birliği ortamı yaratmıştır. Hz. Peygamber, Mekke’den Medine’ye hicret ettiğinde muhacirler ile ensar arasında derin bir kardeşlik bağı kurmuş⁸⁶ ve Müslümanlar arasındaki sevgi, saygı ve dayanışmayı güçlendirmiştir. Ayrıca, Yesrib’in adını Medine olarak değiştirmiştir.⁸⁷ Böylece İslâm, Medine Sözleşmesi ile Müslümanların gayrimüslimlerle bir arada yaşayabileceğini göstermiştir.⁸⁸

Hz. Peygamber, Medine’de birlik ruhunu oluşturmak amacıyla temel hak ve özgürlüklere dayalı diplomatik adımlar atmıştır. Medine Sözleşmesi, Yahudilerin din ve mal özgürlüğünü garanti altına alarak Müslümanlar ve Yahudiler arasında samimiyete dayalı, huzur içinde bir yaşamı teşvik etmiştir. Sözleşme, bir tarafa saldırı olduğunda diğer tarafın yardıma geleceği, Kureyş ile dostluk kurulmaması, Yesrib’e dış saldırılarda şehrin savunulması, tarafların antlaşma yapması durumunda bunun tanınması ve yaşanabilecek ihtilafların Hz. Peygamber tarafından çözülmesi gibi hükümler içerir. Bu hükümlerle Medine Sözleşmesi, din, sosyal ve kültürel konuların korunmasına ve siyasi birlik ile uyumun sağlanmasına katkıda bulunmuştur.⁸⁹ Hz. Peygamber’in Medine’deki uygulamaları, Müslümanları iman birlikteliğiyle, inanmayanları da temel kişisel haklar temelinde bir araya getirmiş, insan haklarına saygılı, güven ve emniyet odaklı bir toplum oluşturmuştur.⁹⁰

Medine Sözleşmesi’nin 23. Maddesi,⁹¹ Medine’deki tüm topluluklar için çözüm mekanizmalarını belirlemiştir. Bu maddeye göre, herhangi bir

⁸⁶ Hz. Peygamber, adaletin sağlanması ve zulmün ortadan kaldırılmasını vurgulayarak, ırkçılık ve soy sop kavgalarını şiddetle reddetmiştir. Bu konuda, “Halkı soy sop davasına çağıran bizden değildir. Soy sop davası uğrunda savaşan bizden değildir. Soy sop davası uğruna ölen bizden değildir” şeklindeki hadisiyle, toplum içinde bu tür ayrımcı tutumların İslâm’a aykırı olduğunu belirtmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, “Edeb” 120.

⁸⁷ İbn Hudeyd, *el-Misbâhu'l-mudiyî fî küttâbi'n-Nebeyyi'l-ümmî ve resûlihi ile mü'lûki'l-erdî min Arabiyyin ve Acemiyy, 2/14.*

⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 430-433 Medine Vesikası, Medine’de yaşayan dinî, siyasi ve etnik grupların iç işlerinde bağımsızlıkla hareket etmeleri ve dış tehditler karşısında birlik olmalarını sağlayacak temel hükümleri içermektedir. Bk. Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 46.

⁸⁹ Antlaşmanın maddeleri için bk. Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 46-48; Mustafa Özkan, “Medine Vesikası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

⁹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 433-434.

⁹¹ Detaylı bilgi için ve Medine sözleşmesinin maddeleri için bk. Özkan, “Medine Vesikası”, EK-2/212-215.

ihtilaf durumunda, Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki sorunların çözüm mercii Allah ve Hz. Peygamber olacaktır. Gayrimüslimler, kendi aralarındaki anlaşmazlıklarda bu mercie isteğe bağlı olarak başvurabileceklerdir. Bu düzenleme, Hz. Muhammed'in Medine'nin liderliğini üstlenerek toplum içinde huzurun sağlanmasına öncülük etmesini sağlamış ve Yahudiler ile diğer dinî grupların iç meselelerde özgürlüklerini ve din özgürlüğünün korunmasını garanti altına almıştır. Bu madde ile farklı din ve kültürlerin güven içinde bir arada yaşaması için gerekli olan tolerans ve anlayışın temelini atılmıştır.

3.1.2. Adalet ve Eşitlik: Toplumsal Uyumun Sağlanması

İslâm'ın adalet anlayışı çok açıktır ve devletler arası ilişkiler teorisinde merkezi bir öneme sahiptir. Hz. Peygamber hem kişiler arası hem de uluslararası ilişkilerde adaletin ve hukukun sağlanmasını, haksızlığın ortadan kaldırılmasını sürekli vurgulamıştır. Adalet, İslâm'ın temel prensiplerinden biri olarak, her türlü ilişkide temel bir değer olarak benimsenmiştir. Hz. Peygamber “Adil olanlar, kıyamet günü, Allah'ın yanında nurdan minberler üzerinde yer alacaklardır. Onlar, kararlarında ve sorumluluk altındakiler hakkında adaleti gözetenlerdir”⁹² buyurarak İslâm'ın hassasiyetini ifade etmiştir.⁹³ Aynı şekilde Hz. Peygamber, “Allah'ın belirlediği cezaları herkese eşit uygulayın ve kınayanların kınaması sizi bu yoldan alıkoymasın.” diyerek İslâm'da adalet ve eşitlik ilkesine dikkat çekmiştir.⁹⁴ Bu yaklaşım, Medine Sözleşmesi'nde toplumsal uyumu sağlamak ve adaleti uygulamak için somut bir çerçeve sunmuştur, böylece bu ilkeler hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerde temel bir rol oynamıştır. Sözleşme, farklı yönleriyle günümüzde de birlikte yaşam için örnek alınabilecek değerleri içermektedir.⁹⁵ Hz. Peygamber,

⁹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/32 (H no: 6492); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahih 'ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 10/337 (H no: 4485); Âcurrî, *eş-Şerîa*, 3/1175 (H no: 747).

⁹³ Âyetler için bk. en-Nahl 16/90, el-Hadîd 57/25.

⁹⁴ İbn Mâce, “Hudûd” 3; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/84 (H no: 2404).

⁹⁵ Musa K. Yılmaz, “İslam Devletinin İlk Anayasası: Medine Vesikası”, *Köprü Dergisi* (2009), 105; Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 46-49. Medine Sözleşmesi, adaletin merkezi otorite tarafından sağlanmasını ve yargı mercisinin kabilelerden alınıp Hz. Muhammed'e (s.a.s.) verilmesini önemli bir yenilik olarak sunmuştur. Sözleşmenin 13. maddesi, Müslümanların haksızlık ve suç karşısında birleşeceğini belirtirken, Yahudilerin ve diğer grupların bu antlaşmaya katılmalarını teşvik eden ana etkenlerden biri, adaletin eşit ve ayırım gözetmeksizin dağıtılacağına olan güvendir. Özellikle 16. maddenin, Yahudilere zulme uğramadan yardım edileceğini ve din ayrımı gözetmeksizin eşitlikçi bir adalet sisteminin uygulanacağını vurgulaması dikkate değerdir. Ayrıca Hz. Peygamber, dış ilişkilerdeki stratejisinde karşılaştığı olumsuz tavrılara karşın da prensipli bir yaklaşım sergilemiştir. Her zaman hukukun üstünlüğünü ön planda tutarak, sorunların

Medine'ye ulaştığında Yahudilere önyargı beslemediğini göstererek, Müslümanlar ve Yahudiler arasında adalet, eşitlik ve hukuk temelli bir anlayışı hayata geçirmiştir. Bu yaklaşımın, toplumsal uyum ve karşılıklı saygıyı destekleyen bir model oluşturduğu görülmektedir.

Medine Sözleşmesi, dil, ırk, renk veya köken ayrımı gözetmeksizin her bireyi eşit kabul eden bir yaklaşımı benimsemiştir.⁹⁶ Bu sözleşme, Allah katında takvanın ölçü olduğunu, toplumsal statü ve kişisel konumun bir üstünlük nedeni olmadığını vurgulamaktadır.⁹⁷ Hz. Peygamber, yöneticilerin ve halkın temel hak ve yükümlülükler açısından eşit olması gerektiğini ifade etmiş ve “İnsanlar tarağın dişleri gibi birbirine eşittir; ancak ibadet ve kulluk bakımından Allah nezdindeki dereceleri farklıdır.”⁹⁸ demiştir. Hz. Peygamber’in insanlara yönelik muamelelerinde hukukun eşitlik ilkesi her zaman ön planda olmuştur. Kanun karşısında herkes eşit muamele görmüş; inanç, soy, ırk veya kabile farkı gözetilmemiştir. Suçlu kim olursa olsun, hiçbir ayrıcalık tanınmamış ve adalet karşısında sorumluluğunu üstlenmiştir.⁹⁹ Bu bağlamda, Medine Sözleşmesi, gayrimüslimlerinde hukukuna saygı göstermiş ve onların haklarını savunmuştur. Hz. Peygamber, insanları Hz. Âdem’in çocukları olarak görmüş ve bu anlayış çerçevesinde Yahudiler de dâhil olmak üzere herkesi eşit kabul etmiştir. Bundan dolayı sözleşme, adalet ve eşitliğin herkese, inanç farklılıklarına bakılmaksızın uygulanmasını öngörmüştür.¹⁰⁰

3.1.3. Toplumsal Güvenliğin Sağlanması: Karşılıklı Sorumluluk ve Sosyal Dayanışma

Medine Sözleşmesi, farklı inanç ve etnik grupların birbirlerine karşı yükümlülüklerini ve dış tehditlere karşı kolektif savunmayı güçlendiren maddeler içermektedir. Sözleşmeyle atılan bu adımlar, Medine’de sosyal uyumu ve istikrarı sağlamış, güvenlik endişelerini azaltarak toplumsal dayanışmayı pekiştirmiştir. Hz. Peygamber’in önderliğinde başta Yahudiler ve diğer topluluklar arasında anlayış ve hoşgörüyü teşvik eden bu antlaşma, toplumsal eşitlik ve önyargısızlık anlayışını pekiştirmiştir.

çözümünde adil ve eşit bir tutum benimsemiştir. Bu yaklaşım, karşılaştığı zorluklara ve muhatap olduğu farklı toplulukların tutumlarına rağmen, barışçıl ve adaletli bir çözüm yolunu tercih ettiğini göstermektedir. Muhammed b. Yusuf Salihî, *Subulu'l-hudâ ve'r-raşâd fi sîret-i Hayri'l- i'bâd*, thk. Fehim Muhammed Şeltuti - Cevdet Hilali (Kahire: ts.), 5/458.

⁹⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 2/121.

⁹⁷ Sayın, “Din ve Uluslararası İlişkiler: İslam’ın Dış Politika Kuramı”, 30.

⁹⁸ Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe el-Firyâbî (Beyrut - Lübnân: Dâru İbn Hazm, 1421), 2/523 (H no: 949, 950).

⁹⁹ Tayâlisî, *Müsned*, 3/62 (H no: 1551); İbn Râhûye, *Müsned*, 2/335 (H no: 861).

¹⁰⁰ H. İbrahim Acar, “Hürriyet ve Eşitlik Kavramları Ekseninde Demokrasi ve İslam Konusunda Bazı Mülâhazalar”, *İslam Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 94.

Medine Sözleşmesi, Yahudiler ve Müslümanlar dâhil tüm toplulukların birbirlerini koruma ve dış tehditlere karşı birleşik bir cephe oluşturma sorumluluğunu belirlemiştir.¹⁰¹ Özellikle, 37 a ve 37 b maddeleri, saldırı durumunda her grubun kendi savaş masraflarını karşılaması ve karşılıklı yardım sağlaması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁰² Bu maddeler, kötülük yerine iyi niyetin hüküm sürmesini, müttefiklere karşı suç işlenmemesini ve mazlumlara yardım edilmesini öngörmektedir. Böylece, Medine Sözleşmesi ile topluluklar arası sorumlulukların netleştiği, dış saldırılara karşı kolektif savunmanın güçlendiği ve bunun da sosyal uyum ile istikrarı artırdığı anlaşılmaktadır.

Medine Sözleşmesi'ndeki 38. madde, Medine'nin dış saldırılara karşı korunmasında Yahudilerin Müslümanlarla birlikte savaşmaları durumunda, savaşın mali yükümlülüklerine katılmalarını öngörmektedir.¹⁰³ Bu madde, karşılıklı sorumluluk ve dayanışmayı açıkça vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Yahudiler ve Müslümanlar arasında ortak savunma yükümlülüğü belirlenmiş ve topluluğun bütünlüğü ile güvenliği için birlikte hareket edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Sözleşme, Medine'nin tüm sakinlerinin, şehrin güvenliği ve refahı için birlikte çalışmasını vurgulamıştır. Bu diplomatik yaklaşım, toplumun tüm paydaşlarının ortak savunma çabalarına katılımını teşvik ederken, her grubun şehrin güvenliğine katkıda bulunmasının önemini ifade etmektedir. Dolayısıyla antlaşma farklı inanç gruplarının eşit sorumluluk taşımasını ve ortak tehditlere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayarak toplumsal uyumu ve güvenliği pekiştirmiş, her topluluğun güvenlikteki rolünü tanıyarak, ortak bir amaca odaklanmalarını sağlamıştır. Bu yaklaşımla, Hz. Peygamber Medine'de dayanışma ve birlik ruhunu oluşturmuştur.

3.2. Hudeybiye Antlaşması

Hz. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması sırasındaki tavrını anlamak için dönemin siyasi konjonktürünü göz önünde bulundurmak gereklidir. Hudeybiye Antlaşması'nın öncesi, süreci ve sonucu, uzun vadeli stratejik hedeflerle şekillendirilmiştir. Hz. Peygamber, antlaşma öncesinde kararlı

¹⁰¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 430,431; Kapar, "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği", 67. Medine Sözleşmesi'nin detaylı incelemesi, ülke güvenliğinin sağlanmasının huzur ve mutluluk için ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Sözleşmede yer alan maddelerden biri, "Bu sahifenin gösterdiği kimseler lehine Yesrib vadisi (Medine) harâm (dokunulmaz) bir yerdir" şeklinde olup, Medine'nin güvenliği ve dokunulmazlığına özel bir önem atfetmektedir. Bu madde, Medine toplumunun güvenliğini ve istikrarını sağlamak için alınan önlemleri ve Medine'yi bir barış ve güvenlik bölgesi olarak belirlemeyi vurgulamaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/312 (H No: 22630).

¹⁰² Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 48.

¹⁰³ Doygun, *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*, 48.

ve dengeli, sözleşme sırasında sabırlı ve prensipli, sonrasında ise örnek bir liderlik sergilemiştir. Hicretin altıncı yılında Medine, Mekte, Gatafân ve Fezâre kabileleri ve Hayber'deki Yahudiler tarafından tehdit ediliyordu. Bu zor durumda Hz. Peygamber, Mekkelilerle ilişkileri geliştirmek için bazı planlı hamleler yaptı. 627 yılında Mekke'nin fakirlerine yardım gönderdi; Ebû Süfyân'ın (ö. 31/651-52) kızı Ümmü Habîbe (ö. 44/664) ile evlenerek önemli bir aile bağı kurdu; Ebû Süfyân'a Medine hurması göndermiş ve satamadığı derileri satın almıştır.¹⁰⁴ Tüm bu hamleler, Mekkelilerle dostane ilişkiler kurma çabasının bir parçasıydı ve bu aşamalar antlaşma yolunda önemli adımlar atılmasını sağlamıştır. Hicretin altıncı yılında, Hz. Peygamber rüyasında sahâbesiyle Kâbe'ye giderek tavaf yaptıklarını gördü.¹⁰⁵ Bu rüya üzerine, Zilkade ayında umre yapmak amacıyla Medine'den hareket etti¹⁰⁶ ve niyetini tüm bölgeye ilan etti.¹⁰⁷ Yaklaşık 1400-1500¹⁰⁸ kişiyle yola çıkan Hz. Peygamber, sadece savunma amaçlı kılıçlarını alıp kurbanlık develer götürdü. Bu, onun iyi niyetini açıkça gösteriyordu.¹⁰⁹ Sürecin başından sonuna kadar savaşmak istemeyen Hz. Peygamber, müşriklerin provokatif eylemlerine karşı sabırla hareket etti. Haram ayda yola çıkarak ve Kureyş tarafından gönderilen birlikten yakaladığı kişileri serbest bırakarak iyi niyetine dair yaklaşımını somutlaştırmıştır.¹¹⁰

Hz. Peygamber'in Hudeybiye sürecindeki stratejik zekâsı, liderlik becerilerinin pratik bir örneğidir. Müslümanların sadece ibadet amacıyla geldiklerini vurgulaması, Müslümanları diğer kabileler gözünde meşru ve saygın kılmış, Kureyş'in engellemelerini haksız ve kabul edilemez göstermiştir. Bu durum, Kureyş'i zor bir seçimle karşı karşıya bırakmıştır.¹¹¹ Hz. Peygamber'in Hudeybiye'deki tavrı, kamuoyunu okuma yeteneğini de ön plana çıkarmaktadır. Gösterdiği sabır ve öngörü, onun diplomasi alanındaki üstün yeteneklerini ortaya koymuş ve stratejik düşüncenin ve toplumun nabzını tutmanın etkin bir diplomasi için ne kadar hayati öneme

¹⁰⁴ Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/297-298.

¹⁰⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Vâkidî, *el-Meğazi* (Beyrut: A'lemü'l-Kütüb, 2006), 405.

¹⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, 2/392 (H no: 914).

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 854.

¹⁰⁸ Dârimî, "Siyer" 18.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/212 (H no: 18910); Buhârî, "Şurût", 15; Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 465.

¹¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/459.

¹¹¹ Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 468.

haiz olduğunu göstermiştir.¹¹² Hudeybiye Antlaşması, savaş isteyen ve Müslümanları yok etmek için fırsat kollayan düşmanlarını barışa zorlayan bir siyaset başarısının ürünü olmuştur. Antlaşma öncesi, esnası ve sonrasında yaşanan gelişmeler hem kısa hem de uzun vadede değerlendirildiğinde, başlangıçta müşriklerin zaferi gibi görünen bu durumun, zamanla Hz. Peygamber'in vahiy rehberliğindeki uzun vadeli icraatlarının başarısıyla sonuçlandığı görülmektedir.¹¹³

Anlaşma sonrası nazil olan Fetih Sûresinde Yüce Allah'ın buyurduğu gibi, bu olay "Feth-i Mübin" olarak nitelendirilmiştir.¹¹⁴ Bu zafer, İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sabır, planlama, kriz yönetimi, toplumsal desteği kazanma ve psikolojik etki yaratma konularında Hudeybiye'de sergilediği tutum günümüz diplomasi uygulayıcıları için ders alınabilecek güzel örnekler sunmaktadır.

3.2.1. Önleyici Stratejiler Geliştirme

Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması sürecinde kendisinin ve sahâbenin güvenliğini sağlamak amacıyla sürekli tedbirler almış¹¹⁵, müşriklerin tüm hareketlerini dikkatle izlemiştir.¹¹⁶ Bu dönemde iyi ilişkiler sürdürülen Huzâa kabilesinden gelen bilgilerle müşriklerin hareketlerini anlık olarak takip ederek herhangi bir istenmeyen duruma karşı önceden hazırlıklı olmuştur.¹¹⁷ Hz. Peygamber, Hudeybiye'de barış için, ilk olarak Hırâş b. Ümeyye'yi (ö. 60/680) Mekke'ye elçi olarak göndermiş, ancak bu girişim başarısız olduğunda ve Hırâş öldürülme riskiyle karşı karşıya

¹¹² Hudeybiye Antlaşması, İslâm tarihinde eşsiz bir zaferdir. Bu antlaşmanın ardından birçok kişi İslâm'ı benimsemiştir. Müslümanlar ile Mekke Müşrikleri arasındaki ilişki için engeller kaldırılmış, Medine İslâm Devleti, ezeli düşmanı ile güvenli bir zeminde varlığını sürdürmüştür. Bk. Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 264.

¹¹³ Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açısından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 480.

¹¹⁴ el-Fetih 48/1.

¹¹⁵ Hz. Peygamber, Kureyşlilerin niyetlerini öğrenmek için Büsr b. Süfyân el-Ka'bi'yi önceden Mekke'ye göndermiş ve ondan bilgi toplamasını istemiştir. Ayrıca, Abbâd b. Bîşr liderliğindeki 20 kişilik bir Müslüman grubu gözcü olarak atamıştır. Büsr b. Süfyân, Mekke'de müşriklerin planlarını dinleyip döndükten sonra Gadîri'l-Eştât bölgesinde Hz. Peygamber ile buluşmuş ve Mekkelilerin, çevre kabilelerden oluşan Ehâbiş gücünü toplayarak Müslümanların Mekke'ye girişini engellemeye kararlı olduklarını bildirmiştir. Bilgi için bk. Vâkidî, *el-Meğazi*, 574-580.

¹¹⁶ Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açısından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 466.

¹¹⁷ Ramazan Özmen, "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkanlar Üzerine Bir Deneme", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 287-288.

kaldığında¹¹⁸ güvenliği ve diplomatik ilişkileri daha iyi yönetebilmek için Kureyş liderleriyle olan akrabalık bağlarına sahip Hz. Osman'ı elçi olarak seçmiştir. O bu tercihle, müzakereler için daha elverişli bir ortam yaratmayı amaçlamış ve tansiyonu düşürmüştür. Hz. Peygamber'in süreçteki önleyici tedbirleri, kriz yönetiminde proaktif ve iyi niyetli yaklaşımların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2.2. Dosta / Düşmana Karşı Kararlılık ve Azmi Yansıma

Hz. Peygamber'in liderlik vasıflarından biri de zor zamanlarda gösterdiği kararlılık ve azimdir. Hz. Peygamber, Hudeybiye sürecinin tamamında kararlı bir duruş sergilemiştir. O, zaaf göstermenin müminlerin moralini bozup karşı tarafı güçlendireceğini bilerek sahâbesiyle birlikteliğini ve dirayetli imajını korumuştur. Hicretin altıncı yılında, Hudeybiye'de yaşanan kritik bir an, Hz. Peygamber'in duruşunu göstermektedir. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edildiği haberi üzerine, Hz. Peygamber, savaş kararı alarak "Onlarla savaşmadan buradan ayrılmayacağım."¹¹⁹ demiş ve ashâbından "Bey'atü'r-rıdvân" adıyla anılan bir söz almıştır. Müslümanlar bu ahitleşmeyle, Kureyş'e karşı son damla kanlarına kadar savaşacaklarına dair Hz. Peygamber'e bağlılık yemini etmişlerdir.¹²⁰ İslâm tarihinde bu an, Müslümanların birlik ve kararlılığının simgesi haline gelmiştir. Ölüm ve şehâdet üzerine gösterilen sebat, müminlerin beraberliğini pekiştirirken zorluklara rağmen mücadele azmini göstermiştir. Gösterilen cesaret, Mekkelilerin durumu ciddiye almalarını sağlamış ve onları antlaşma yapmaya mecbur etmiştir.¹²¹ Yaşananlar başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanların inançlarına olan sarsılmaz bağlılığını ortaya koymaktadır.

Bu olay, başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanların inançlarına olan sarsılmaz bağlılığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, bu kararlılık ve azim, Hudeybiye'deki diplomatik başarıların temel taşlarından biri olmuştur. Hz. Peygamber, diplomatik girişimler ve kararlı liderliği sonucunda Hudeybiye Antlaşması'nın imzalanmasını sağlamış ve İslâm devletinin güvenliğini ve istikrarını pekiştirmiştir.

3.2.3. Karar Alma Süreçlerinde İstişareyi Merkeze Alma

Hz. Peygamber'in hayatında istişarenin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Müşriklerin Müslümanların Mekke'ye girişini engelleme niyetini öğrenince, durumu ashâbıyla istişare etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) önderliğinde sahâbe, umre yapmak istediklerini vurgulayarak Mekke'ye ilerleme konusunda fikir birliğine varmıştır. Hz. Peygamber, "Haydi öyleyse, Allah'ın adıyla yürüyünüz!" diyerek ilerleme kararı

¹¹⁸ Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", 18/298.

¹¹⁹ Buhârî, "Ahkâm" 43, "Megâzî" 37.

¹²⁰ Müslim, "Cihâd" 132.

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 4/437 (H no: 2707).

almış¹²² ve Müslümanlar, umre niyetiyle ihramlarını giyip yetmiş kurbanlık deve ile yola çıktılar. Hz. Ömer (ö. 73/693) ve Sa'd b. Ubâde'nin (ö. 14/635) endişelerine rağmen, Hz. Peygamber ibadet amacıyla silah taşımak istemediğini belirtmiştir.¹²³

Hz. Peygamber, doğru fikirlere büyük değer verirdi. Hudeybiye Antlaşması'nın ardından sahâbe, antlaşmanın maddelerini tam anlamadıkları için rahatsızlık hissetmiştir. Hz. Peygamber, ihramdan çıkmak için sahâbeye kurban kesmelerini ve tıraş olmalarını emrettiğinde, onlar bu talebi hemen yerine getirmemiştir. Bu duruma üzülen Hz. Peygamber, eşi Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) önerisiyle kurbanını kesmiş ve tıraş olmuştur; ardından sahâbe de onu takip etmiştir.¹²⁴ Bu süreçte yaşananlar, Hz. Peygamber'in istişareye verdiği önemi ve kararlılıkla hareket ederken bile istişareye dayalı bir liderlik anlayışını benimsediğini göstermekte; aynı zamanda sahâbenin de karar alma süreçlerine katılımını teşvik ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. O bu uygulamalarla, isabetli kararlar almayı, sahâbenin sorumluluk duygusunu geliştirmeyi ve onlara yönetim konusunda eğitim vermeyi amaçlamıştır.¹²⁵ Hudeybiye Antlaşması sürecindeki bu yaklaşımlar, Hz. Peygamber'in diplomatik yeteneklerini ve kriz anlarında bile doğru kararlar alabilme kapasitesini ortaya koymaktadır.

3.2.4. Geleceğe Dönük Stratejik Planlama Yapmak ve İlkeli Davranma

Hz. Peygamber'in, Hudeybiye Antlaşmasında geleceğe yönelik düşüncelere haiz olduğu müşahade edilmektedir. Çünkü gidişattaki kısa süreli zorluklara rağmen, antlaşma uzun vadede İslâm'ın yayılmasına katkı sağlayacak önemli kararlar içermektedir.¹²⁶ Hz. Peygamber, umre yolculuğu ve antlaşma sırasında doğru bildiği ilkeler doğrultusunda hareket ederek, ani tepkilerden kaçınmıştır. Böylece çelişkiden ve birbirini nakzeden eylem ve söylemlerden uzak durmuştur. Örneğin, antlaşmanın başına "Allah'ın Resûlü Muhammed" yerine "Abdullah'ın oğlu Muhammed"¹²⁷ yazılmasına onay vermek gibi toleranslar göstermiştir. Bu

¹²² Vâkidî, *el-Meğazi*, 2/580.

¹²³ Detaylı bilgi için bk. Çiğdem Gürcan, *Mekke Fethi'nin Dönüm Noktası: Hudeybiye Antlaşması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 23-24 Bununla birlikte Hz. Peygamber Kureyşlilerin Müslümanların yaklaştığını öğrendikleri ve savaş hazırlıkları yaptıkları bilgisini alması üzerine, Hz. Ömer'in de önerisiyle, istişare sonucu her ihtimale karşı sonradan Medine'den savaş gereçleri getirtti. Bk. Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", 18/18/298.

¹²⁴ Buhârî, "Şurût" 15.

¹²⁵ Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 469-470.

¹²⁶ Buhârî, "Şurût" 15; Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", 18/298; Gürcan, *Mekke Fethi'nin Dönüm Noktası: Hudeybiye Antlaşması*, 37-41.

¹²⁷ Buhârî, "Şurût" 15.

esneklikler, prensiplerine zarar vermeden uzun vadeli hedeflerine olumsuz etkisi olacak katı tutumlardan kaçınmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in tavrı, daha büyük ve kapsamlı hedeflerine odaklanmasını sağlamış ve uzun vadeli başarıları için gerekli zemini hazırlamıştır.¹²⁸

Hz. Peygamber, müşriklerin onurunu koruyarak diplomasi yoluyla önemli bir sonuca ulaşmıştır.¹²⁹ Hudeybiye Antlaşması ile Mekkeli müşriklerin, Medine'deki İslâm Devleti'ni resmî olarak tanımaları, ayrıca sözleşmenin değerini arttırmıştır. Böylece emniyet ortamında Müslümanlar, tebliğ faaliyetlerini rahatça yürütme fırsatı bulmuştur. Bunun yanı sıra süreç Hayber'deki Yahudi topluluğunun oluşturduğu potansiyel tehlikenin bertaraf edilmesine imkân tanımıştır.¹³⁰ Bu tespitler, Hz. Peygamber'in uzun vadeli planlarının olduğunu ve başarılı sonuçlar elde ettiğini göstermektedir.

4. Hz. Peygamber'in Diplomatik Yaklaşımları Açısından Dinî Diplomasi'nin Güncel Rolü ve Önemi

Günümüz modern çağı, temel insani değerlerin ön planda tutulup acımasızca ihlal edildiği bir dönemdir. İnsan hakları, adalet, özgürlük, eşitlik, ahde vefa ve barış gibi kavramlar, bazı ülkelerde yaşanan soykırım, çatışma ve zulümlerle çelişir hale gelmiştir. Bu durum, uluslararası ilişkilerde söz konusu değerlerin arka plana atıldığını ve sadece ülke çıkarlarının ön planda tutulduğunu gösterir.¹³¹ Roger Garaudy, "Batı'nın beş yüz sene süren yönetimini derinlemesine incelediğimizde, bundan daha korkunç bir dünya siyaseti hayal edilemez." demektedir.¹³² Batı kültürünün, ulusal çıkarları her şeyin üstünde tutarak değerleri feda etme

¹²⁸ Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açısından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 473-474.

¹²⁹ Yüksel, "Hudeybiye Antlaşması'nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açısından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler", 474.

¹³⁰ Özmen, "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkanlar Üzerine Bir Deneme", 295.

¹³¹ Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*, 3; BM Genel Kurulu, Kudüs'ün statüsü ve yönetimi konusunda bir dizi karar almış olmasına rağmen, Trump yönetimi bu kararları tanımayarak Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak resmen ilan etmiştir. Bu BM Genel Kurulu kararları şu tarihlerde alınmıştır: 1947, 1948, 1949 ve 1967. Bu kararlar, Kudüs'ün özerkliği ve gayri askeri bir bölge olarak korunması gerektiğini vurgulamış, İsrail ve Filistin arasında statü sorununun çözülmesine yardımcı olmak amacıyla alınmıştır. Ancak Trump yönetimi, bu kararları tanımadığı için Kudüs'ün başkent olarak ilan edilmesi uluslararası bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bk. Mehmet Said Dilek, "Trump Yönetiminin Kudüs Kararına Analitik Bakış", *International Journal of Social Inquiry* 11/1 (2018), 114-119.

¹³² Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Celal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı, 2016), 38.

eğilimi, modern ekonominin “sınırlı kaynakların sınırsız ihtiyaçlara göre taksimi” ilkesiyle vurgulanmaktadır.¹³³

Böyle bir anlayış, mevcut krizlerin ve açmazların ana nedenidir çünkü birçok masum insan böyle bir sömürüye kurban gitmektedir.¹³⁴ Çözüm, her şeyi araçsallaştıran Batı geleneğini tekrarlamak yerine, insan ve insani değerlere saygı duyan yaklaşımlar geliştirmektir. Din ve inanç konularının çıkar odaklı bir araç olarak değerlendirilmesi ile bu inançlara samimiyetle saygı gösterilmesi arasındaki fark büyüktür. Ne yazık ki, Batı medeniyeti zaman zaman kendi çıkarları doğrultusunda etik değerleri ve dinî de deforme etmiştir. Sonuçlar dünya genelinde daha fazla anlayış, sevgi ve merhametin öncelenmesini savunan yeni bir dil ve yaklaşımın ihtiyacını ortaya koymaktadır. Başta insanlık olmak üzere tüm canlılara ve çevreye önyargılardan arınmış ve evrensel değer yargılarına saygı gösteren bir şeffaflıkla yaklaşmanın gerekliliği tartışılmazdır.

Hz. Peygamber'in sünnetinden elde edilen doğruluk, hakkaniyet, samimiyet, güven, adalet, hoşgörü ve diyalog gibi temel değerler üzerine kurulu diplomasi yaklaşımı, tarihten günümüze uluslararası ilişkilerde insanlık âlemini etkilemiştir. Çağımızda, farklı inanç ve kültürlerle sahip insanlar arasında bu değerlerin teşviki ve ehemmiyetinin farklı platformlarda ön plana çıkartılması, dinî diplomasi kavramının değerini artırmıştır. Hz. Peygamber'in yöntemleri, çatışmaların çözümünde ve farklı toplumlar arasında iş birliğinin güçlendirilmesinde bir model olarak kabul edilmektedir. Büyük devletlerin dinî diplomasi alanında başarılı olabilmeleri ve inanç sahipleri ile dinî topluluklar arasında güçlü bağlar kurabilmeleri için kamu diplomasisi girişimlerinde kapsamlı, kültürel ve dinî değerlere özen gösteren kurgular geliştirmeleri gerekmektedir.

Bu bağlamda yürütülen uluslararası çalışmalarda aşırılığın her türlü formuna karşı mücadele edilmesi, din istismarının önlenmesi, öğrenci değişim programlarının desteklenmesi ve radikalizmin önüne geçilmesi amacıyla diplomatlar, dinî liderler ve akademisyenlerin yer aldığı etkinliklerin düzenlenmesi; dinî yayınlara destek sağlanması, yerel toplum liderleriyle etkileşimin artırılması; sivil toplum kuruluşlarıyla iş birliğinin güçlendirilmesi ve spesifik sorunlara yönelik komisyonların kurulması gibi adımların günümüzde her zamankinden daha fazla öne çıkması

¹³³ Hasan Durmuş, *İslam İktisadî Tüketim Anlayışı: İsrâf Perspektifinden Değerlendirme* (Ankara: Orion Akademi, 2022), 7.

¹³⁴ Kapitalist sistemlerin odak noktasının kazanç olduğu ve uluslararası ilişkilerin siyasi baskı aracı olarak kullanıldığı günümüzde, yaklaşık bir milyar insan temel ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Bu sistem altında, her beş saniyede bir çocuk yetersiz beslenme sebebiyle hayatını kaybetmekte, ekonomik çıkarlar uğruna masum canlar feda edilmektedir. Bk. Çelik, “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi”, 133.

gerekmektedir. Bu yaklaşımlarla yürütülen faaliyetler, dinî diplomasiyi günümüz dünyasında daha da etkili bir hale getirirken, ülkemiz özelinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu alandaki rolünün kritik önemini gözler önüne sermektedir.¹³⁵ Hz. Peygamber'in sünnetinden ilham alan bu saygılı ve kapsayıcı metot, küresel ve yerel düzeyde dinî ve kültürel diyalogun zenginleştirilmesine değerli katkılar sunmaktadır.

Sonuç

Diplomasi, tarih boyunca devletler ve toplumlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve barışı korumak amacıyla geliştirilmiş temel bir düzenektir. Modern dünyada iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler, ekonomik entegrasyon, göçler ve siyasi değişimlerle birlikte diplomasi, geleneksel devlet merkezli yapıdan çıkmış ve kamu diplomasisi ile sivil toplum kuruluşları gibi yeni aktörlerin de dâhil olduğu geniş bir çerçeveye oturmuştur. Bu dönüşüm, dinî diplomasiinin uluslararası ilişkilerde etkin bir rol üstlenmesini sağlamıştır.

Dinî diplomasi, dinin uluslararası ilişkilerdeki rolüne yeni bir perspektif sunarak farklı kültürler arasında anlayış ve köprüler kurma potansiyeline sahiptir. Bu yaklaşım, küresel sorunlara karşı kapsayıcı ve çok boyutlu çözümler sunarak toplumlar arası iş birliğini artırmaktadır. Hz. Peygamber'in diplomatik iletişim stratejileri, modern dinî diplomasiye öncülük ederek, farklı ülke ve kültürlerle sulha dayalı çözüm arayışlarına örnek teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in diplomatik yaklaşımları, modern diplomasiye entegre edilebilecek birçok öğreti içermektedir. Ahlâkî ilkeler, adalet, eşitlik ve insan haklarına dayalı bir diplomasi anlayışı, günümüz uluslararası ilişkilerinde de geçerliliğini korumaktadır. Dinî diplomasi, karşılıklı anlayış ve saygıyı teşvik ederek, uluslararası ilişkilerde daha kapsayıcı ve çok yönlü bir diyalog ortamı yaratılmasına yardımcı olmaktadır.

Modern diplomasi, dinamik ve sürekli gelişen bir alan olarak uluslararası ilişkilerin düzenlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Dinî diplomasi ise, bu alana yeni bir perspektif kazandırarak, farklı kültürler ve inanç sistemleri arasında köprüler kurma potansiyeline sahiptir. Hz. Peygamber'in diplomasisinin modern diplomasiye entegrasyonu, uluslararası ilişkilerde iş birliğini artırmada önemli bir katkı sağlayabilir. Bu bağlamda, dinî diplomasiinin önemi ve potansiyeli, küresel sorunların çözümünde ve toplumlar arası iş birliğinin güçlendirilmesinde önemli bir araç olarak görülmektedir.

¹³⁵ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Özkan, *Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi (Türk Dış Politikasında Din ve Dini Diplomasi)*, ed. Mehmet Şahin - B. Senem Çevik (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015), 133-153.

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in diplomatik stratejileri, modern diplomasiye uyarlanarak uluslararası ilişkilerde karşılıklı anlayış, istişare ve iş birliğini teşvik edebilecek güçlü bir model sunmaktadır. Dinî diplomasinin bu bağlamda sunduğu fırsatlar, devletler arası ilişkilerde daha adil, eşitlikçi ve insani bir yaklaşımın benimsenmesi için kritik öneme sahiptir. Bu nedenle, dinî diplomasi hem teorik hem de pratik düzeyde, uluslararası ilişkilerde barış ve iş birliğini teşvik eden yeni bakış açılarının geliştirilmesinde önemli bir yere sahiptir.

Kaynakça

Abdulfettah, Ali - Halil, Muhammed. *Usûlü'l-alâkati'd-diplomasiyye ve'l-konsaliyye*. Amman: Merkezü'l-İlmi li'd-Dirasati's-Siyasiyye, 2005.

Abdurrahmanlı, Elvin - Bağış, Egemen. “Diplomasi Tanımı ve Uluslararası Konjonktürde Mevcut Olan Diplomasi Türleri”. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (31 Ocak 2021), 140-160.

Acar, H. İbrahim. “Hürriyet ve Eşitlik Kavramları Ekseninde Demokrasi ve İslam Konusunda Bazı Mülahazalar”. *İslam Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 79-94.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Kitâbü's-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 2. Basım, 1420.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Aksar, Yusuf. *Teoride ve Uygulamada Uluslararası Hukuk I-II*. 2 Cilt. İstanbul: Seçkin Hukuk, 2012.

Argun, Selim - Keskin, Ümit. “Erken Dönem İslam Diplomasisinde Hediye”. *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (Mart 2020), 57-94.

Arı, Tayyar. *Uluslararası İlişkilere Giriş*. Bursa: Aktüel Yayınları, 2018.

Avcı, Casim. *İslam-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2003.

Baydemir, Mehmet. “Türkiye'nin Sahraaltı Afrika'ya Yönelik İnanç Diplomasisi”. *İçtimaiyat Dergisi* 6/1 (Ocak 2022), 344-364.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şuabü'l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmîd. 14 Cilt. Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 7 Cilt. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân, 1408.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. Beyrut - Lübnân: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.

Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. thk. Mahfûz Abdurrahmân Zeynullah v.dğr. 18 Cilt. el-Medînetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.

Bilge, Mustafa. “Necran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zahîr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. en-Necât, 1422.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1409.

Çatal, Betül - Doğan, Mustafa. “Yeni Diplomatik Yöntemler: Çevre Diplomasisi”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 16-31.

Çelik, Nizamettin. *Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Çelik, Nizamettin. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/4 (2019), 975-1009.

Çetin, Musa. "Hz. Peygamber (S.A.V.)'in Hayatında Bir İlke Olarak 'Şefkat'". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 251-269.

Dağ, Ahmet Emin. *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Dârîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suûdî Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412.

Dilek, Mehmet Said. "Trump Yönetiminin Kudüs Kararına Analitik Bakış". *International Journal of Social Inquiry* 11/1 (2018), 97-137.

Diylemî, Amal. *et-Tanzîmu'l-kânûni ed-düveli li'l-alakati'd-diplomasiyye*. Cezayir: el-Mektebetü'l-Kanuniyye, 2012.

Doğan, Recep. "Conflict Resolution Forms in the Life of Prophet Muhammad". *International Journal of Religion and Spirituality in Society* 4/2 (2017), 9-19.

Doğun, Aydın. *Erken Dönem İslam Uygarlığında Diplomasinin Gelişiminin Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.

Dûlâbî, Ebû Bîşr Muhammed b. Ahmed. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Ebû Kuteybe el-Firyâbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421.

Durmuş, Hasan. *İslam İktisadî Tüketim Anlayışı: İsrâf Perspektifinden Değerlendirme*. Ankara: Orion Akademi, 2022.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Meciyüddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Esed Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn lit-Turâs, 1404.

Eren, Erdem. "Geleneksel Diplomasiden Modern Diplomasıye Diplomasinin Tarihsel Evrimi". *Uluslararası Eşitlik Politikası Dergisi* 1/1 (2021), 32-55.

Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.

Fetlavî, Süheyl Hüseyin. *ed-Diplomasiyye'l-İslâmiyye*. Amman: Daru's-Sakâfe, 2005.

Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığın Geleceği*. çev. Celal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı, 2016.

Güçlü, Nezahat. "Stratejik Yönetim". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2003), 261-285.

Güngör, Haydar. "Cibrîl'in Mahiyetiyle İlgili Bir Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, 49-71.

Gürçan, Çiğdem. *Mekke Fethi'nin Dönüm Noktası: Hudeybiye Antlaşması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.

Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara, 2003.

Heyet. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2013.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Müsned*. thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî - Aḥmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaḥan, 1418/1997.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1414.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.

İbn Hudeyd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ahmed. *el-Misbâhu'l-mudîyy fi kütübi'n-Nebîyyi'l-ümmî ve resûlihî ile mülûki'l-erdî min Arabîyyin ve Acemîy*. thk. Muhammed Âzimuddîn. 2 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kitab, 1985.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Alî Şîrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

İbn Mende, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahya. *el-İmân*. thk. 'Alî b. Muhammed b. Nâşir el-Fakîhî. 2 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1406/1985.

İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Abdulgafûr Abdülhakk Hüseyin el-Belûşî. 5 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-İmân, 1412.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebû Abdillâh el-Basrî el-Hâşimî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdu'l-Kadir Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

İprişli, Mehmet. "Elçi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/3-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

İskit, Temel. *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları ve Uygulaması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Kapar, Mehmet Ali. *Heyetler: Hz. Peygamber Dönemi'nde Diplomasi*. İstanbul: Endülüs, 2017.

Kapar, Mehmet Ali. "Uluslararası İlişkiler Bağlamında Hz. Muhammed'in Gayrimüslim Unsurlarla Olan İlişkilerindeki Örnekliliği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 57-82.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406.

Ma'mer b. Râşid, Ebû 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Pakistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.

Neddaf, Muhammed Zekeriyya. *Ahlâku's-siyâse li'd-devleti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kur'an ve's-sünne*. Dimeşk: Dâr'ul-Kalem, 2006.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmünim Şiblî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421.

Okumuş, Meryem. "Bir Dini Diplomasi Aktörü Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Dijital Hesaplarının Diyalogsal İlişki Açısından Analizi". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 153-170.

Özdal, Barış - Karaca, Kutay. *Diplomasi Tarihi - I*. Bursa: Dora Yayınları, 2. Basım, 2017.

Özkan, Mehmet. *Türk Dış Politikası ve Kamu Diplomasisi (Türk Dış Politikasında Din ve Dini Diplomasi)*. ed. Mehmet Şahin - B. Senem Çevik. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2015.

Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Özmen, Ramazan. "Hudeybiye Barış Antlaşması ve Hadislerin Anlaşılmasında Hâdiselerin Arka Planını Okumanın Sunacağı İmkanlar Üzerine Bir Deneme". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 40 (2018), 277-298.

Salihi, Muhammed b. Yusuf. *Subulu'l-hüdâ ve'r-raşâd fi sîreti Hayri'l-i'bâd*. thk. Fehim Muhammed Şeltuti - Cevdet Hilali. 12 Cilt. Kahire, ts.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Sayın, Yusuf. "Din ve Uluslararası İlişkiler: İslam'ın Dış Politika Kuramı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 233-262.

Sönmez, Zekiye. "Necrân'da Hıristiyanlık ve Hz. Muhammed'in Necrân Hıristiyan Din Adamlarıyla Münasebetleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2017), 117-148.

Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdu'r-Rahman b. Abdullah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasan. *Ravzu'l-unf fi tesiri's-Sîreti'n- nebeviyyeti li İbn Hişâm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415.

Tasam (Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi). Stratejik Vizyon Belgesi İnanc Diplomasisi “Sektörel Diplomasi İnşası”. PDF: Tasam Yayınları, 2015. https://tasam.org/Files/Etkinlik/File/VizyonBelgesi/SGPK_INAD_InancVizyon_TR_pdf_52e13ffa-64bc-4ba6-ae6b-8d84fb09c961.pdf

Taştüşî, Hayıl Abd’ül-Mevla. *Mukaddimetü fi’l-alâkatid’devliye*. Yermük: Daru’l-Kindî, 2010.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419.

Tevicrî, Abdulaziz b. Osman. *es-Stratejiyyetü’s-sakafiyye li’l-âlemi’l-İslâm*. Ribat: Munazzametü’l-İslâmi li’t-Terbiyeti ve’l-Ulumi ve’s-Sakafi, 2007.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şerîketü Mektebe, 2. Basım, 1395.

Tuncer, Hüner. *Diplomasinin Evrimi; Gizli Diplomasiden Küresel Diplomasıye*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.

Tuncer, Hüner. *Küresel Diploması*. Ankara: Ümit Yayıncılık, 2006.

Uzer, Umur. *Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları. Uluslararası İlişkiler Girişi Kavram ve Teoriler*. ed. Haydar Çakmak. Ankara: Barış Kitapevi, 2007.

Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Meğazi*. Beyrut: A’lemü’l-Kütüb, 2006.

Yaman, Ahmet. “‘Ben ve Öteki’ Kur’an’ın ‘Öteki’ ile İlişkilerde Öngördüğü Dengeli Barış Teorisi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (Bahar 2008), 99-106.

Yaman, Ahmet. “Sulh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/485-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yılmaz, Hüseyin. “Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 239-258.

Yılmaz, Musa K. “İslam Devletinin İlk Anayasası: Medine Vesikası”. *Köprü Dergisi*.

Yüksel, Mücahit. “Hudeybiye Antlaşması’nın Sosyo-Politik ve Stratejik Açından Tahlili Üzerine Bazı Tespitler”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (Haziran 2023), 459-482.

Kamu Diplomasisi Nedir? İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı Yayınları, 2022.

Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstişhâd: Sibeveyhi Örneği

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 1 Haziran 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

☒ Ramazan Kılıç

Arş. Gör. Dr. / PhD. Research Assistant
Hitit Üniversitesi / Hitit University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Divinity
<https://ror.org/01x8m3269>
<https://orcid.org/0000-0002-5763-822X>
ramazankilicc@hotmail.com
Yazar Katkı Oranı: %55

☒ Mehmet Turan

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor
Batman Üniversitesi / Batman University
İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Sciences
<https://ror.org/051tsqh55>
<https://orcid.org/0000-0001-8611-5308>
mehmet.turan@hotmail.com
Yazar Katkı Oranı: %45

Öz

Makalenin konusu, İslâmî ilimler içerisinde önemli bir yere sahip olan hadislerin istişhâdı hakkındadır. Anlamı veya kuralı tayin etmede kullanılan kanıt niteliğindeki örneklere istişhâd adı verilir. Hicrî 2. yüzyıl başlarında Basra kentinde yaşayan bazı isimler, Arap dil kurallarının tespiti noktasında birtakım kıstaslar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İbn Ya'mer (ö. 89/708 [?]), Abdullah b. Ebî İshâk (ö. 117/735), İshâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve Yûnus b. Habîb'in (ö. 182/798) birikimini eserleriyle günümüze ulaştıran ilk dilciler Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyhi (ö. 180/796) olmuştur. Arap nahvinin günümüze ulaşan ilk eseri olan el-Kitâb, dönemin hadis istişhâdına olan yaklaşımını anlama noktasında önemli bir yere sahiptir. Çalışmanın veri toplama sürecinde nitel araştırma yöntemi olan doküman analiz tekniğinden faydalanılmıştır. Literatürde bulunan hipotezler tümdengelim yöntemiyle incelenmiştir. Ulaşılan sonuçlara göre klasik dönem dil araştırmalarında istişhâd malzemesi olarak en az kullanılan kaynaklar hadis rivayetleridir. Tercih edilmeme ihtimaline karşılık az miktarda kullanılan hadisler ise teberrük (saygı) niteliğinde eserlerde yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Hadis, Sibeveyhi, Halîl b. Ahmed, İstişhâd, Kıyas, Semâ.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Istishhad with Hadiths in the Classical Arabic Language Methodology: The Example of Sibawayh

Research Article

Received: 01 June 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

This study is about istishhad with hadiths, which have an important place in Islamic sciences. Istishhad, which is included in the qiyas mechanism, is the general name of the evidentiary examples used to determine meaning or rule. Some people who lived in the city of Basra at the beginning of the A.H. 2nd century developed some criteria for determining the rules of the Arabic language. In this context, names such as Halil b. Ahmad and Sibawayhi have brought the knowledge of Ebu'l-Esvad ad-Dueli, İbn Ya'mar, 'Abdullah b. Ebi Ishak, 'Isa b. 'Omar as-Sakafi, and Yunus b. Habib to the present day with their works. Sibawayhi, who is the owner of the first work on Arabic grammar that has survived to the present day (al-Kitab), has an important place in understanding the approach of linguists in the classical period to hadith and istishhad. In this context, hadith narrations in al-Kitab will be examined in terms of understanding the approach to istishhad with hadith in the classical Arabic language methodology. The document analysis technique, which is a qualitative research method, was used during the data collection process. The hypotheses in the literature were examined by the deductive method. According to the results obtained, the least used sources as istishhad material in classical period language studies were hadith narrations. Hadiths that are used in a small amount in case of not being preferred have been accepted as al-tabarruk (respectful).

Keywords: Arabic, Hadith, Sibawayh, Halil b. Ahmad, Evidence, Qiyas, Sama.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The Arabic language has continued its existence as an oral culture throughout its history. Due to their geographical and sociological conditions, many examples of oral culture that can be categorized as literary represent a tradition that has been going on for generations. Kalam al-Arab, which includes proverbs, idioms and poetry, has become the language materials that the Arab mind sees as the original. The Arabic language, spoken in different dialects by many tribes in a very wide geography, had to be surrounded by a set of standard rules. The istishhad mechanism has undertaken an important task in filling the methodological gap. The system used to verify the usage consists of the Holy Qur'ân, Hadith, and Kalam al-Arab as the main materials. Names such as Halîl b. Ahmad, Mubarrad (d. 286/900), Sa'lab (d. 291/904), who wrote works in the classical period, including Sibawayh, kept their distance from istishhad through hadiths. There are some explanations in the literature about the cause of this phenomenon. It is possible to collect these hypotheses under two headings. According to the first hypothesis, the A.H. 2nd century was an extremely primitive period in terms of hadith collection, and for this reason, linguists could not use hadith compilation as much as necessary. According to the second hypothesis, since Sibawayh thought that the hadith narrations were narrated in terms of meaning, he did not find the hadiths suitable for the purpose of deducing universal rules. In the other possibility, although there are sufficient Hadith narrations, Sibawayh did not consider them worthy of using them as language material.

Only eight hadiths were used in Sibawayh's work called al-Kitâb. In order to understand the main reason for this, it is necessary to examine other linguists of the period and their general views on istishhad. In this sense, the first thing that draws attention is that hadith scholars caused important breaks in the lives of Halîl b. Ahmad and Sîbawayhi. So much so that Halîl b. Ahmad, who belonged to a Kharijites sect in his youth, was saved by his teacher Ayyûb as-Sahtiyânî (d. 131/749). Likewise, Sibawayh, who is described as the founder of Arabic nahw, turned to the science of nahw thanks to Hammâd Salama (d. 167/784). In this context, it is a fact that classical period linguists attended Hadith classes in Başra.

The percentage distribution of the shawahid used by Sibawayh continues as poetry (70.35%), Qur'an (26.87%), parable (2.33%) and hadith (0.45%).

The statistics that Halîl b. Ahmad has are as follows: poetry (68.28%), parable (25.09%), Qur'an (3.85%) and hadith (2.78%). The most striking feature of the two names is that they prefer poems the most and hadiths the least. In terms of diversity, Qur'an verses were used frequently by Sibawayh (26.87%) and extremely rarely by Halîl b. Ahmad (3.85%). In order to understand the subject more clearly, the works of names such as Mubarrad (d. 286/900) and Sa'lab (d. 291/904), who maintained the Basra and Kûfa language schools were examined. As a result, it was seen that these two people were not very fond of using Hadith and preferred the verses of the Qur'an. In other words, it is obvious that linguists other than Halîl b. Ahmad have an extremely similar approach to each other. Halîl b. Ahmad's different attitude stems from the fact that his work is lexicographic. In other words, Halîl b. Ahmad thought that the corpus activity should be achieved without restricting the sociological flow of the language. In this context, in a lexicographic study where the authentic meaning will be more valuable, it is a much more accurate approach to make use of living and famous language materials that have been around for generations, such as Kalam' al-Arab.

As a result of the analysis of the hadiths in al-Kitâb, it was understood that Sibawayh did not use weak hadiths, and the selected narrations were extremely short. Almost all of the proverbs used are mentioned in al-Kitâb for the first time. From this point of view, it is understood that Sîbawayhi did not need written sources for istishhad, and that there is no necessary relationship between the lack of evolution of the hadith collection and making istishhad with few hadiths. It should also be said that Kalam al-Arab can also be used in subjects where hadiths are used, but Sibawayh includes hadiths optionally. This approach can be interpreted as Sibawayh using hadiths for the sake of diversity. As a matter of fact, although his student Mubarrad hadith collection became more widespread, he used only three hadith narrations in his work.

Giriş

Diğer tüm dillerde olduğu gibi Arapça, sosyolojik açıdan tarihin belirli dönemlerinden geçerek gelişim göstermiştir. Dilin yaşamış olduğu bu dönüşüm karşısında sözlü kültür daha bölgesel ve özgün kullanımların varlığına imkân sağlarken yazılı kültürün yaygınlaşması ile dil kuralları bazı isimler tarafından tespit edilmeye başlanmıştır. Bu durum, dilin yaşamış olduğu gelişim süreci içerisinde yaygınlaşan veya daha temel kabul edilen kullanımların tespit edilmesi anlamını taşımaktadır. Bununla birlikte yerel ve mahallî olarak nitelendirilecek kullanımlar sözlü dilde varlıklarını daima sürdürmüştür.

Hicrî 1. yüzyıl itibariyle İslâm literatüründe Arap dili bir disiplin olma yolunda hızla ilerlemiştir. Bunda özellikle Ebü'l-Esved ed-Düelî ile yazı formatına dair yaşanan gelişmeler dilin yazılı boyutunu inceleyebilmek adına değerlidir. Arap dili kurallarının tespit edilmesi için gerekli alt yapı hazırlanmış, pek çok isim Arap dilinin kayıt altına alınması çaba sarf göstermiştir. Öncelikli olarak dilde esas kabul edilen lehçeler/lugatlar ve/veya yaygın olan kullanımlar sistematik bir formda toplanmıştır. Nahiv -ve çeşitli yönleriyle usul- alanında bu icraatı bir eserle günümüze ulaştırabilen ilk isim Sîbeveyhi'dir.

Sîbeveyhi, Basra ekolü olarak bilinen ve içlerinde Yahyâ b. Ya'mer, Abdullah b. Ebî İshâk, İsa b. Ömer es-Sekafî ve Halîl b. Ahmed gibi dilcilerin bulunduğu bir dilsel birikimi¹ *el-Kitâb* adlı eserinde toplamıştır. Hocası Halîl b. Ahmed ise sözlükbilim alanında günümüze ulaşan sistematik ve kapsamlı ilk kitap olan *Kitâbü'l-'Ayn*'in sahibidir. Çıkış noktası itibariyle her iki ismin temel gayesi, Arapça'nın sistematik -ve doğal bir sonuç olarak mekanik- bir forma/biçime kavuşması olmuştur. Eserlerin metodolojik yaklaşımı İslâmî ilimlerin temel paradigması olan semâ ve kıyas mekanizmasına dayanmaktadır. Kıyas ve semâ mekanizmalarının beslendiği birincil kaynaklar ise Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve içerisinde şiirin de yer aldığı Arap kelâmıdır (kelâmü'l-Arab). Dil malzemesi olmaları açısından bu kaynaklar Arap dil usulünde istîshâd başlığı altında incelenmektedir. İstîshâd geleneği, esasında İslâmî ilimlerin yöntem olarak tutarlı bir zeminde durmasını sağlayan temel bir anlayıştır. Arapça gibi zengin bir dile yönelik kurallar manzumesi inşa edebilmek

¹ İlgili pasajda bahsi geçen dilcilerin nahiv ilmi alanında birtakım kitaplar kaleme aldıkları bilinmektedir. Ancak günümüze ulaşması bakımından ilk eserlerin Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'ye ait olduğunu vurgulamakta yarar vardır.

için mevcut kullanımlar içerisinde birtakım tercihlerde bulunulması gerekmiştir. Bu noktada Arap dilcileri karşılaştıkları dil kullanımlarını istişhâd kategorileri içerisinde eriterek adeta süzgeçten geçirmiş, böylece Arap dilini olabildiğince sistematik ve tutarlı bir yapıya sokmuşlardır.

İstişhâd mekanizması kullanım şekli itibarıyla dönemlere göre farklılık arz etmektedir. Bu konuda en çok dikkat çeken hususun hadisler olduğunu söylemek mümkündür. Genel tabloya bakıldığında klasik dönem dilcilerinin hadis istişhâdına mesafeli durdukları, Endülüs ekolüne mensup bazı dilcilerin ise yoğun şekilde hadislerden faydalandıkları görülmüştür. Meselenin temel mantığını kavrama noktasında en önemli konumda yer alan isim Sîbeveyhi'dir.

Araştırmalarımız sonucunda literatürde Sîbeveyhi'nin hadis istişhâdına dair müstakil bir çalışmanın yapılmadığı anlaşılmıştır. Soner Gündüzöz tarafından 2002 yılında *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı* ismiyle yazılan doktora tezi, Sîbeveyhi'nin nahiv ve usul bakımından düşünce dünyasına dair önemli bilgiler içermektedir. İlgili tezde istişhâd hakkında müstakil başlıklar açılmıştır. Gündüzöz'ün ulaştığı sonuca göre Sîbeveyhi, çoğunluğu kendisi gibi acem olan kişilerce rivayet edilen hadislerin mevsûkiyeti konusunda tereddüt içerisindeydi.² Yazarın ulaştığı olduğu bu çıkarımı farklı açılardan araştırmakta yarar olduğu kanaatindeyiz. Buna göre Sîbeveyhi'nin söz konusu yaklaşımı çağdaşı olan diğer isimlerce nasıl karşılanmıştır? Hocası Halîl b. Ahmed, Basra ekolünün kendinden sonraki temsilcisi Müberred (ö. 286/900) ve Kûfe ekolünün ilk temsilcilerinden Sa'leb (ö. 291/904) gibi isimlerin hadislere olan yaklaşımı kendisi ile paralel midir? Bu temel sorulara ek olarak, Sîbeveyhi'nin kullanmış olduğu hadislerin tamamı tahrîc edilerek bunlar hakkında birtakım çıkarımlarda bulunmak ayrıca önemlidir. Bundaki maksat Sîbeveyhi'nin hadis istişhâdına mesafeli olmasına dair ortaya konan varsayımların daha sağlıklı biçimde değerlendirilebilmesidir. Zira birçok araştırmacı Sîbeveyhi'nin bu tutumunu hadis tedvininin geç dönemlerde tekâmüle ermesi ile ilişkilendirmiştir.³

Nusrettin Bolelli'nin "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", Muhittin Uysal'ın "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi", Ramazan Bezci'nin "İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstişhâd" isimli makaleleri dışında Mehmet Reşit Özbalıkcı'nın *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü* adındaki kitabı hadis istişhâd bağlamında zikredilebilecek diğer çalışmalardır⁴ Bu araştırmalar

² Ayrıntılı bilgi için bk. Soner Gündüzöz, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 94-96.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Reşit Özbalıkcı, "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/130-134.

⁴ Mehmet Reşit Özbalıkcı, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006); Muhittin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi

içerisinde klasik dönemde hadis istişhâdının mevcut durumu nedensellik açısından tartışılmış değildir. Bu sebeple klasik dönem dilcilerinin düşünce dünyalarında bulunan dil metodolojisine hadis istişhâdı özelinde açıklık getirilmesi hedeflenmektedir.

1. Arap Dilinde İstishâd

Şehide (شَهِيد) fiilinin istif'âl sîgasında kullanılan bu kavram sözlük anlamı bakımından “bir kimsenin şahitliğini istemek” manasına gelir.⁵ Çoğul formu şevâhid olan şahid, dil araştırmalarında bir kuralı ortaya koyarken veya bir kavramın etimolojisini açıklarken getirilen delillerin genel adıdır. Literatürde şevâhid adında birtakım müstakil eserler de kaleme alınmıştır.⁶

Kıyas kavramı usulü de ilgilendiren bir olgu olduğundan asıl kabul edilecek örnek kullanımları istişhâd kapsamı içinde barındırmaktadır. Lafızların delaleti ve kuralların tespiti noktasında yürütülen tüm çabalar asıl kabul edilen şahidlere kıyas edilir. Dil ekollerinin tüm mensupları semanın yanında kıyas olgusunu aktif biçimde kullanmıştır.⁷ Dildeki etkileri itibarıyla kıyası sistematik ve bir o kadar da kompleks bir mekanizma olarak tanımlamak mümkündür. Bu denklemin temel kaynaklarını Kur'ân-ı Kerîm ve fasih kelâm oluşturmaktadır.⁸

Arap dilinin (kelâmü'l-Arab) ilk olarak bölgesel açıdan sınırlandırıldığı düşünülmektedir. Buna göre yarımadanın kuzey ve güney ekseninde geniş bir coğrafyaya yayılmış olan ve sözlü gelenek içerisinde oldukça zengin bir hafıza barındıran bu dil, bazı sebeplerden ötürü özellikle Kureyş kabilesi ile bağdaştırılmıştır. Arap dışı etnik gruplardan uzak olduğu düşünülen diğer bazı kabilelerin de (Esed, Kays, Temim, Huzeyl) kıyasta asıl olmaya layık oldukları kabul edilmiştir.⁹ Bu itibarla dilsel ifadelerin fasihliği çeşitli kabile ve bölgelere ait olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

ve Hadisle İstishad Mes'elesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 97-126; Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstishad Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (2014), 165-175; Ramazan Bezci, “İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstishâdı”, *Kilitbahir* 15 (2019), 190-227.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dâru's-sâdir, 1414/1993), “şhd”, 3/240-241; Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), “şhd”, 8/252-261.

⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-muğnî*, haz. Muhammed Mahmud İbnü't-Telâmîd (b.y.: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabi, 1966).

⁷ Kıyas ve semâ özünde birbirine bütünleşmiş şekilde işlemektedir. Bu sebeple kavramsal açıdan kıyas, içerisinde semâyı barındırır.

⁸ Celfîs ed-Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a fî İlmi'l-Arabiyye*, thk. Muhammed b. Halid el-Fadıl (Riyad: Câmîatu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1990), 134.

⁹ Nâzir el-Ceyş, *Temhîdû'l-kavâ'id bi-şerhi teshîli'l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fahir v.dğr. (Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşri, h. 1428), 1/74-75.

Kategorik bakımdan Arap kelâmı nesir ve şiir olmak üzere iki temel forma ayrılmıştır. Kullanım itibariyle ilk dönem dilciler nesir ve şiir; nahivciler ise şiir ile istişhâda öncelik tanımışlardır.¹⁰ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu dil de bir yönüyle Arap kelâmına dâhil edilebilir. Zira Hz. Muhammed'in sahip olduğu dil yapısı bizatîhi belîğ bir yapıya haizdir. Öte yandan Hz. Peygamber'in ağzından çıkan sözlerin yazılı kaynaklardaki aynılığı tartışmalı bir konudur. Bu sebeple dilsel gelenekte hadisler, kategorik bakımdan müstakil kapsamda değerlendirilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, genel kanaat itibariyle İslâmî ilimlerde nazım yönüyle Arap kelâmının en güzel örneği kabul edilmiştir.¹¹ Öte yandan Kur'ân-ı Kerîm kıraat temelli incelendiğinde meselenin farklılaştığını söylemek gerekir. Dil malzemesi olması bakımından Kur'an kıraatlerinden istifade etme konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre rivayetin ahad, mütevâtir veya şâz olması şâhidlikte âyetlerin mevsûkiyetine gölge düşürmemektedir.¹² Ancak klasik dönem dil âlimleri nazarında Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve İbn Âmir (ö. 118/736) gibi kıraat âlimleri lahna düştükleri gerekçesiyle eleştirmişlerdir.¹³ Arap dilbiliminin kurucusu kabul edilen İbn Cinnî (ö. 392/1002), kıraatte mana ve lafzın asıl olduğunu beyan etse de o, yedi kıraat âliminden olan Ebû Ma'bed İbn Kesîr (ö. 120/738) ve İbn Amir (ö. 118/736) gibi isimlerin okuyuşlarını eleştirmiş, irâb türü küllî nahiv meselelerinde mevsûkiyetine dair şüphe duyulan kıraatlerin kıyas edilmemesi gerektiği belirtmiştir. Arap nahvinin metodolojik yapısını bilen ve dilbilime hâkim olan İbn Cinnî'nin kıraatlerin tümünü kıyas olma bakımından aynı tutmaması önem arz eden bir husustur.¹⁴

Sonuç itibariyle istişhâd türlerine kaynak değeri bakımından yüklenen değerler değiştiği söylenebilir. Bu bağlamda farklı düşüncelere sahip olan modern dönem araştırmacıları da referans olarak Sîbeveyhi'den

¹⁰ Saîd el-Efgânî, *Fî usûli 'n-nahv* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 59-60.

¹¹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 54-55.

¹² Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'usûli 'n-nahv ve cedelih*, thk. Mahmud Fical (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989), 67.

¹³ Süyûtî, *el-İktirâh*, 67.

¹⁴ Ebû'l-Feth Os mân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kıraati ve'l-îzâhi 'anhâ*, thk. Muhammed Abdulkadi Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/103, 107. Genel manada Kûfeli dilcilerin Basralı dilcilere nazaran şaz kıraatlerle istişhâda daha ilımlı yaklaşıtları düşünölmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim es-Sâmerrâî, *et-Tetavvurü'l-lugavî* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs 1981), 87-93; Hatice el-Hadîşî, *eş-Şâhidü ve usûlü 'n-nahvi fî Kitâbi Sîbeveyhi* (Kuveyt: Matbüâtü Câmiati'l-Kuveyt, 1974), 137-141.

faydalanabilmiştir. O halde Sîbeveyhi ve o dönemki nahiv ve dil âlimlerinin istîşhâda yaklaşımlarını anlama noktasında birbirinden farklı yaklaşımların sergilendiğini, dolayısıyla söz konusu bu durumun müstakil olarak incelenmesi gerektiğini söylemek gerekir.

1.1. Hadis ile İstîşhâd

Hadis istîşhâdî konusuna dönemlere göre farklı yaklaşımların sergilendiği görülmektedir. İbn Atâullah el-İskenderî'ye (ö. 709/1309) göre Ebü'l-Esved ed-Düelî'den İbn Mâlik et-Tâî'ye (ö. 672/1274) kadar hadis ile istîşhâd ancak mütevâtîr rivayetlerle gerçekleştirilmiştir.¹⁵ 7/13. yüzyıla gelindiğinde İbn Mâlik et-Tâî başta olmak üzere bazı dilcilerin hadis istîşhâdında yeni bir dönemin kapılarını araladıklarını söylemek mümkündür. Zira İbn Mâlik, daha öncesinde görülmemiş bir biçimde hadislerden faydalanmıştır. Öyle ki o, *أَكْلُونِي الْبِرَاغِيثَ* lugatı olarak bilinen ve meşhur şâz kabul edilen bir nahiv meselesine, "يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ،" (gece bir grup melekler, gündüz bir grup melekler gelip size eşlik ederler) hadisini¹⁶ şâhid getirmiştir.¹⁷ Burada istîşhad konusu fiilin çoğul olarak getirilmesidir. Normal şartlarda fail tesniye veya çoğul bile olsa fiil müfred getirilir. Yani fiile tesniye ve çoğul alameti bitişmez. Fakat bu örnekte fiile çoğul eki bitişmiştir. Bu ise şaz (kural dışı) olarak kabul edilmiştir.¹⁸ Ancak İskenderî'nin hadis istîşhâdının Endülüs dil ekolüne kadar yalnızca mütevâtîr rivayetlerle gerçekleştirildiği yönündeki söylemi araştırılması gereken bir husustur. Meselenin bu yönünü anlayabilmek için dil ekolleri arasındaki kıyas mekanizmasının nasıl işlediğini ele almak gerekir.

Yerleşik kabule göre metodolojik olarak Basralılar'ın Kûfeliler'den daha tutarlı oldukları düşünülür. Nitekim bu durum şiirlere de konu olmuştur.¹⁹ Ebü Hayyân el-Endelüsî'ye (ö. 745/1344) göre nahiv ilmini ortaya

¹⁵ Ceys, *Temhîdül-Kavâid*, 1/69. İbn Atâullah el-İskenderî'ye dayandırılan bu görüş müellifle aynı yüzyılda yaşamış olan Nâzır el-Ceys tarafından dile getirilmiştir. Hadis rivayetlerindeki tasnif İbn Hacer'e (ö. 852/1449) kadar sahih-zayıf şeklinde devam etmiştir. bk. Osman Bayraktutan, "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 113. Bu sebeple İbn Hacer'den yaklaşık birbuçuk asır önce yaşamış olan İskenderî'nin "tevâtür" olgusuna farklı yaklaşması ihtimal dahilindedir.

¹⁶ Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil es-San'ânî, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 30.

¹⁷ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *Şerhu 'l-teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevi el-Mahtun (Gize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1410/1990), 2/116; 3/99-101.

¹⁸ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şüzürî'z-zeheb*. thk. Abdulgani ed-Dakar (Suriye: eş-Şirketu'l-Muttahide, ts.), 214-228.

¹⁹ Ebü'l-'Alâ el-Maarri, *Risâletu'l-gufrân*, nşr. İbrahim el-Yâzicî (Mısır: Matbaatu Emin Hindiyeye, 1907), 20; Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, thk. Ebî Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail (b.y.: İh-yâu't-Turâsî'l-İslâmî, 2005), 115.

koyan İsa b. Ömer es-Sekafî, Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi isimler, hükümleri doğrudan doğruya Arapların lisanıyla kıyaslamışlardır. Kûfe ehlinde olan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ali b. el-Mübârek el-Ahmer (ö. 194/810), Hişam b. Darîr (ö. 209/824) gibi isimler ise aynı hassasiyeti göstermemişlerdir. İlerleyen zamanlarda ortaya çıkan Bağdat ve Endülüs dil ekollerinde de hadis istişhâdından yararlanılarak istifade eden isimler olmuştur.²⁰

1.2. Hadislerin Mevsûkiyeti

İslâm tarihinde hadislerin haber olma değeri geniş tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Özellikle Hz. Osman'ın katledilmesi sonrası ortaya çıktığı düşünülen ve Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) isminin ön planda olduğu hicrî 1. asrın ortalarından itibaren hadis uydurma faaliyetlerinin yaygınlaştığı düşünülmektedir.²¹ Söz konusu olayların merkezlerinden birisi de Basra'dır. Zira Basra, -pek çok disiplin gibi- hadis ilminin ortaya çıkışında da önemli bir rol üstlenmiştir.

İslâmî ilimlerde hâkim olan genel kabule göre hadislerin büyük kısmı manen rivayet edilmiştir. Bu durum özellikle iki sebeple ilişkilendirilir. İlk gerekçeye göre hadisler teknik olarak bir insanın değiştirmeksizin nakledebileceği uzunlukta değildir. O yüzden Hz. Peygamber'den işitilen sözler sahâbenin kapasitesine göre farklı lafızlarla nakledilmiştir. Bu noktada râvilerin lafızlara sadık kalması için rivayetlerin kısa olması önemlidir. Ancak literatürdeki hadislerin kısa olduklarını söylemek pek mümkün değildir.²²

Süyûtî, hadis rivayetlerindeki kıssalarda kullanılan ifadelerin tümünün Hz. Peygamber'e ait olmadığını vurgular. “مَلَكْتُهَا بِمَا مَعَكَ” (ezberinde bulunan sûrelere karşılık- onu sana verdim), “رَوَّجْتُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ” (ezberinde bulunan sûrelere karşılık- onu sana nikâhladım) ve “خَذَهَا بِمَا مَعَكَ” (ezberinde bulunan Kur'an'a karşılık- onu al) rivayetleri buna örnektir.²³ Hz. Peygamber'e isnâd edilen bu tür rivayetlerin tamamının lafız olarak ona ait olması, pek mümkün görülmemiştir. “Hadiste aslolan manadır”, prensibiyle hare-

²⁰ Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi ve cedelihi*, 76; el-Ceyş, *Temhidü'l-kavâid*, 1/70.

²¹ Emin Aşıkutlu, “Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (2005) 6-8.

²² Süyûtî, *el-İktirâh*, 78-83.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), “Fedâilu'l-Kuran”, 22; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Kahire: Dâru't-Te'sil, 2012), 7/495; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. İsa b. Hilâl et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Huseyn Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Mem'mûn li't-Turâs, 1984), 13/532; Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Ey-yûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî Abdulmecid es-Selefi (b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1983), 6/174.

ket eden râviler eş anlamlı kelimeler tercih etmişlerdir. Hadis râvilerinin kitabete değil hafızaya itimat ederek gerçekleştirdikleri bu işlem, özellikle uzun yapıdaki hadisler için daha olasıdır. Nitekim Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) bu konuya değinerek; “Eğer benim, işittiğim her ne varsa size naklettim’, dediğimi iştirerseniz bana asla inanmayın. Zira nakilde aslonan manadır.” açıklamasında bulunmuştur.²⁴

Eleştirilerin bir diğer odak noktasında hadis râvileri yer almaktadır. İslâmiyet’in ortaya çıkışı ile farklı kültür ve coğrafyaya mensup kimselerin Hz. Peygamber’in sözlerini diğer nesillere aktarmak amacıyla ciddi çabalar ortaya koydukları bir vakiadır. Arapçayı sonradan öğrenen ve acem olarak nitelendirilen bu kimseler, hadis râvisi olarak rivayetlerde lahnın yaygınlaşmasına sebep olmuşlardır. Süyûtî, hadis râvilerinin çoğunun acem olduğunu, bu kimselerin nahvin inceliklerine vakıf olmadıklarını belirtmektedir. Süyûtî’ye göre hadislerin istişhâd için yetersiz olması Hz. Peygamber’in Arapçasının yetersizliğinden değil, bilakis râvilerin yetersizliğinden kaynaklıdır. Zira Hz. Peygamber kendi kabilesi dışında konuşulan lehçelere de hâkim bir kimseydi.²⁵ Ayrıca hadisler, Hz. Peygamber dışında sahâbe ve tâbiine ait sözleri de kapsamaktadır.²⁶ Nitekim hadislerde geçen garip lafızlar hakkında kaleme alınan (garîbu’l-hadîs) sözlüklerde müelliflerin özellikle bazı kelimeleri garipsemelerini buna bağlamak mümkündür. Örneğin; İbnü’l-Enbârî Kâsım b. Muhammed (ö. 328/940), “مُصْطَرَّتَيْنِ” lafzı bağlamında daha öncesinde hiç duyulmayan kullanımların hadislerde bulunduğundan söz etmiştir. Bu kapsamda pek çok isim eserler kaleme alarak garip lafızlara dair külliyat oluşmasına katkı sağlamıştır.²⁷

Sonuç itibariyle dil malzemesi olması bakımından rivayetlerin Hz. Peygamber’e ait olması son derece önemlidir. Ancak literatürde hadis rivayetlerinin lafzî olarak Hz. Peygamber’e ait olmadığı konusunda ittifak edildiğini belirtmek mümkündür. Bu yönüyle Hz. Peygamber’in sözlerini Arap kelâmı içerisinde mütalaa etmek mümkün değildir.

1.2.1. Hadis İstişhâdına Mesafeli Olanlar ve Gereçeleri

Bu başlık altında hadislerin kıyas mekanizmasında kaynak olmaya elverişli olmadığını düşünen veya bu düşünceye meyilli olan kimselerin görüşleri yer almaktadır. Bu bağlamda ilk zikredilecek olan isim Kemâleddin el-Enbârî’dir (ö. 577/1181). Basra ve Kûfe ekollerinin ihtilaflarını ele alan Enbârî, hadis rivayetleri hakkında eleştiri mahiyetinde bazı açıklamalarda

²⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, 78-80.

²⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, 82-83.

²⁶ Muhammed el-Hadr Hüseyin, *Dirâsât fi’l-Arabiyye ve târihihâ* (Dımaşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1960/1380), 166.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadîs*, thk. Tahir Ahmed ez-Zavî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 1/59, 72, 290; 2/341, 399; 3/238, 274; 5/81, 258, 261.

bulunmuştur. كاد lafzının haberinin başına ان harfinin gelmeyeceği hakkındaki görüşünü beyan eden Enbârî, hadis rivayetlerinde bu yönde karşılaşılan örneklerin râvilerin kendi eklemeleri olduğunu vurgular.²⁸ Zira nahiv ilminde, kâde ve benzerlerinden (كاد و أخواتها) hangilerinin başına ان harfinin geleceği açıkça belirtilmiştir. Bu fillerden حرى ve اخلولق'nın haberinin başına ان harfinin gelmesi vacip/zorunlu görülmüştür. عسى ve أوشك fiillerinin haberlerinin başında da çoğunlukla ان harfinin gelmesi gerektiği dile getirilmiştir. Öte yandan كاد ve كرب fiillerinin haberinin başına ان harfinin bulunmaması gerektiği bildirilmiştir. Bunlardan geriye kalan fiillere ise ان harfinin bitişmesi mümteni/yasak görülmüştür.²⁹ Enbârî كاد lafzının haberinin başına ان harfinin gelmeyeceği söyleyerek hadislerde bu durumun varlığına dikkat çekmiştir. “كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا” (Fakirlik neredeyse küfür olacaktı) rivayetinde³⁰ haber cümlesinin önüne gelen ان edatı buna örnektir.³¹

İbnü'd-Dâî' (ö. 680/1281) hadis rivayetlerine yöneltilen eleştiriler kapsamında zikredilebilecek en önemli isimlerdendir. Ona göre mana ile rivayete dayalı yaygın eğilim hadis ile istişhâda mesafeli durmaya yeterlidir. Sîbeveyhi ve diğer önemli isimler de bu sebepten ötürü hadisten kaçınmış, istişhâd noktasında Kur'ân-ı Kerîm ve Arap kelâmına yönelmişlerdir.³²

İbnü'd-Dâî', Endülüs ekolü dilcilerinden olan İbn Harûf'un (ö. 609/1212) hadis istişhâdında bulunmasını “teberrük” kavramı ile açıklamaktadır. Buna göre İbn Harûf, hadisleri teberrük veya kıyas merkezli kullanmış olabilir.³³ İbn Harûf'un kıyas mukabilinde hareket ettiği kabul edildiğinde, müelliften önceki dilcilerin yeterli miktarda hadise ulaşma fırsatının olmadığı, bu yüzden çok hadis kullanamadıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Mesele teberrük olgusu ile temellendirildiğinde ise Hz. Peygamber'in sözlerine saygı gereği, şiir, Arap kelâmı ile karara bağlanan mese-

²⁸ Kemâleddin el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf* (b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 2/462.

²⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*, 347-356.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâü'l-kebir li'l-'Ukaylî*, Abdulmuti Emin Kalaci (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 4/206; Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târık b. İvazullah Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995), 4/225; *ed-Du'â*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 319-320; Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâ'id* (Kahire: Daru's-Selam, 2008), 1/166; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: es-Saade, 1974), 3/53.

³¹ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/462.

³² Süyûtî, *el-İktirâh*, 74-86; el-Ceyş, *Temhîdü'l-kavâid*, 1/70-71. İbnü'd-Dâî', pek çok eser kaleme almış olsa da bunlardan yalnızca bir tanesi (*Şerhu Cümeli'z-Zeccâci*) günümüze ulaşmıştır. Bu sebeple konuyla alakalı müellifin görüşlerine yer veren diğer kaynaklardan istifade edilmiştir.

³³ Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/10.

lelerde hadisten şâhid veya örnek getirildiği anlaşılmaktadır. İbnü'd-Dâî tarafından ortaya atılan bu iki yaklaşım klasik dönem dilcilerinin hadis istishâdına dair düşüncelerinin anlaşılması sonrası daha sağlıklı bir zemine oturtulacaktır.

Hadis ilminde önemli bir yere sahip olan Bedreddin İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) İbn Mâlik ile istishâd konusunda bir görüşme gerçekleştirdiği rivayet edilir. Kullandığı hadis şâhidlerinde acemlerin birtakım hatalara düştüğü, Hz. Peygamber'in bu tür ifadeleri kullanmayacağı konusunda kendisine yöneltilen soru karşısında İbn Mâlik, sessiz kalmıştır.³⁴

Ebû Hayyân el-Endelüsî istishâd konusunda yeterli bilgisi olmamasına rağmen düşünce beyan eden kimselere karşı içinde bir tepki beslediğini aktarmaktadır. Zira ona göre bu konuya yüzeysel yaklaşanlar, nahivcilerin Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) gibi nakillerinde adaletiyle meşhur olan Müslümanların şâhitliğine güvenmediklerini, içlerinde gayr-i müslimlere ait sözlerin de yer aldığı Arap kelâmına değer verdiklerini düşünmektedirler.³⁵

1.2.2. Hadis İstishâdına Olumlu Bakanlar ve Gerekçeleri

Hadis ile istishâda Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), İbn Sîde (ö. 458/1066), İbn Hişâm (ö. 672) ve İbnü'd-Demâmînî (ö. 827/1424) gibi isimlerin ılımlı yaklaştığı bilinmektedir.³⁶

Aynı zamanda zâhiri mezhebinin en önemli âlimi olan İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre dilde huccet değeri açısından Allah Resûlü'nün sözleri dururken Arap kavimlerini tercih etmenin mantıki bir izahatı olamaz.³⁷ Ona göre nakil sürecinde geçirmiş olduğu merhalelerden önce sözün sahibine odaklanmak gerekir.

Hadis istishâdî denildiğinde akla gelen ilk isimlerden birisi olan İbn Mâlik, külli kaide kapsamına giren meselelerde dahi hadislerden istifade etmiştir. Ayrıca İbn Mâlik, kutsal kitabın dilde en önemli kaynak olduğu düşüncesinden mülhem, ayırt etmeksizin tüm kıraat imamlarından istishâdda bulunmuştur. Bu bakımdan İbn Mâlik'in istishâd yönteminde uyguladığı öncelik hiyerarşisi Kur'an kıraatleri, hadis ve Arap kelâmı şeklinde sıralanabilir.³⁸

³⁴ Süyûtî, *el-İktirâh*, 85.

³⁵ Süyûtî, *el-İktirâh*, 44-45, 83-87. İbn Cemâa ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye dair yukarıda verilen bilgilere dilcilerin günümüze ulaşan eserleri içerisinde rastlanmamıştır. Ancak Süyûtî ve diğer bazı âlimlerin eserlerinde her iki dilcinin bu ifadeleri aktarılmıştır.

³⁶ Hüseyin, *Fî usûli'n-nahv*, 168.

³⁷ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.) 3/108.

³⁸ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdulmunim Ahmed Hureydi (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1982), 1/24-25;

İbn Mâlik'in eserinde yer verdiği hadis şâhidlerinde birtakım usul hatalarına düştüğünü belirtmek gerekir. Örneğin aynı zamanda bir kaide olarak kabul edilen "أَكْلُونِي الْبِرَاقِيثُ" ve "يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ" kullanımları için o, "يَتَعَاقِبُونَ إِنَّ اللَّهَ" hadisini delil gösterir.³⁹ Esasında tam hali "يَتَعَاقِبُونَ إِنَّ اللَّهَ" (Allah'ın bir kısmı gece bir kısmı da gündüz birbiri ardınca gelip aranızda bulunan melekleri vardır) olan bu rivayet⁴⁰ idmâr (الإصمار) denen bir yöntemle kısaltılmıştır.⁴¹ İbn Mâlik şâhid getirdiği rivayetlerin bir kısmını alırken, diğer kısmını göz ardı edebilmiştir.

Bir Şafîî fakihî olan Ahmed b. Muhammed Feyyûmî de (ö. 770/1368-69) eserinin bir sözlük olması ve içeriğinde gramere dair birtakım hususiyetleri izah etmesi yönüyle dikkat çekmektedir. Müellif eserinde kullandığı hadis istişhâdî sonrası şu açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmiştir: "Bu hadis, dil ehlinin naklinden çok daha güvenilir bir yolla, fasih Arapların en fasihinden ulaşılmış bir örnektir. Oysa dilciler, hakkında bilgi sahibi olunmayan kimselerin nakilleriyle yetinmektedirler."⁴²

Nâzır el-Ceyş (ö. 778/1376), hadisle istişhâd konusunda bu denli tereddüt yaşanmasının doğru bir yaklaşım olmadığını düşünür. Ona göre hadislerin naklinde eş anlamlı olan kelimeler birbirleri yerine kullanılabilir, ancak hadisin bütün olarak değiştiğini iddia etmek hadislerin itibarını zedeleyecektir. Nitekim dilciler hadis ile istişhâd yaparken buna ek olarak şiir ve mesellerden de şâhidler getirmektedirler. Bu yönüyle hadislere olan yaklaşım daha ılımlı olabilir.⁴³

Modern dönem Arap dilcilerinin temayüz eden isimlerinden birisi olan Subhî Sâlih, klasik dönemde hadis istişhâdının az olmasını yorumlamış, hadislerin kaynak değeri açısından kullanılmaya değer olduğunu belirtmiştir. Buna göre hadis tedvini yaygınlaşana dek hadis âlimlerinin ortaya koydukları çaba yetersizdi ve bu yüzden klasik dönem âlimleri hadisleri az

Süyûtî, *el-İktirâh*, 69, 85-87.

³⁹ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, 2/581; *Şerhu't-Teshîl*, 1/50; 2/116.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*, thk. Şuayb el-Arnaût Adil Murşid v.dğr. (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 2001), 12/460; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. es-Sulemî en-Nisâbüürî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (b.y.: el-Mektebetu'l-İslamî, 2003), 1/165; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Serrâc es-Sekafî, *el-Musned*, thk. İrşâdülhak el-Eserî (Beyrut: Faysalâbâd, 2002), 318.

⁴¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985), Salât, 82; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *et-Tezyîlu ve't-tekmîlu fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, thk. Hasan Hindavi (Dimaşk: Dâru'l-Kalemi, 1997), 1/189.

⁴² Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Misbâbu'l-munîr fi garibi's-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 1/85.

⁴³ Ceyş, *Temhidü'l-Kavâid*, 1/71.

kullanmak zorunda kalmışlardır. Eğer bu mümkün olsaydı, Arap dilcileri Kur'ân-ı Kerîm'den sonra hadislerden istifade ederler, kelâmu'l-'Araba tenezzül dahi etmezlerdi.⁴⁴

Hadis istishâdı hakkındaki düşüncelerin eleştirel ve savunmacı olarak iki kısma ayrıldığını söylemek mümkündür. Eleştiri yöneltenerin ağırlık noktası rivayetlerin lafız olarak muteber olmadığı yönündedir. Savunmacı reaksiyon gösterenler ise meseleyi hadis tedvîni ile ilişkilendirmektedir. Hadis istishâdı konusunda en sağlıklı sonuca ulaşabilmek için varsayımların merkezinde yer alan Sibeveyhi'nin hadislerle olan yaklaşımını doğru anlayabilmek büyük önem arz etmektedir. Zira bu konuda klasik döneme hitaben yapılan nitelermelerin ilk örneklğini, günümüze ulaşan ilk gramer kitabının yazarı olan Sibeveyhi temsil etmektedir. Bu sayede ilk dönem Arap dilcilerinin hadislerle hangi perspektifle yaklaştıkları ve kıyas mekanizmasını hangi biçimde kullandıkları anlaşılacaktır.

1.3. Sibeveyhi'nin Hocası Olarak Halîl b. Ahmed'in Hadis ile İstishâdı

Arap nahvinin ilk istishâd örneklği Sibeveyhi tarafından *el-Kitâb* isimli eserde ortaya konmuştur. Ancak daha öncesinde hocası Halîl b. Ahmed, sözlükbilim alanında bu deneyimi gerçekleştiren kimse olmuştur. *Kitâbu'l-Ayn* isimli bu sözlüğün dört cilt halinde alfabetik sıraya göre neşredilen baskısının ilk iki cildi üzerinde bir grup öğrenci tarafından yapılan istatistiki araştırmaya göre Halîl b. Ahmed'in istishâd kullanımı aşağıdaki şekildedir.⁴⁵

Halîl b. Ahmed'in dört ciltlik eserinin ilk iki cildinde yer alan şevâhidin dağılımı		
İstishâd türü	Sayısı	Oranı (%)
Kur'ân-ı Kerîm	86	3,85
Hadis-i Şerif	62	2,78
Şiir	1524	68,28
Nesir	560	25,09
Toplam	2232	100

Yukarıdaki tablo incelendiğinde ilk olarak Halîl b. Ahmed'in İslâm literatürünün temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden toplamda yalnızca % 6 seviyesinde istifade ettiği dikkat çekmektedir. Kullanılan dil malzemesinin tamamına yakını Arap kelâmının nesir ve nazım türlerinden oluşmaktadır.

⁴⁴ Subhî İbrahim es-Sâlih, *'Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 333.

⁴⁵ Leyla Türkî v.dğr., *eş-Şevâhidü'l-lugaviyyeti fî Kitâbi'l-'Ayni dirâsetün vasfîyyetün ve ihsâiyetün* (el-Vadi: Camiatü's-Şehid Hama Lahdar, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lugât, Lisans Tezi, 2019/2020), 29.

Halil b. Ahmed'in eserinde sıklıkla izlediği yöntem, tek bir mesele için farklı kategorilerden şevâhidler kullanmış olmasıdır. Bu kapsamda müellifin öncelik açısından uyguladığı hiyerarşi bir yönüyle şâhidlere atfettiği değeri temsil etmektedir. Örneğin “tutuşturup yakmak” anlamındaki *سجر* kelimesinin izahında o, Ebû Züeyb el-Hüzelî'ye (ö. 28/648-49) ait olan şiire (مَجُورٌ مُنْعَمٌ / جَوْنٌ يَرْدُنْ نَدَى سَجُورٌ مُنْعَمٌ) ek olarak, Tekvîr Sûresi 6. âyetini (وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ / denizler kaynaştırıldığı zaman) şâhid getirir. Öte yandan Halil b. Ahmed, Arap kelâmının nesir türünü âyete incelemiştir. Örneğin; *ريح* kelimesinin anlamını açıklanırken o, Arapların “رِيحٌ تَجَارَتْهُ إِذَا رِيحٌ صَاحِبُهَا فِيهَا” (bir kimse sahibi olduğu şeyde kar ettiğinde ticarete kar sağlar) deyimini kullandıklarını belirtir. Aynı anlamı teyit için Bakara Sûresi 16. âyetini (لَمَّا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ / bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş) son sırada ayrıca şâhid olarak getirmiştir.⁴⁶

Halil b. Ahmed'in yöntemine dair verilecek son örnek *بِت* kökünün ifti'âl sîgası (انْبَتَّ) hakkındadır. *Bir kişi ile bağını koparmak* anlamındaki bu kelimeyi izah eden müellif ilk olarak bir deyim (انْبَتَّ حَبْلُهُ عَنْهُ / bağları kopardı) kullanmıştır. Müellif aynı manayı desteklemek üzere sırasıyla şiir (العَطَارِيفِ) kullanmıştır. Müellif aynı manayı desteklemek üzere sırasıyla şiir (بِحَيْلِهِ مِنْ ذَوِي العَرِ العَطَارِيفِ) asil ve yiğit adam- zor ve sıkıntılı durumlara maruz kaldı... buruk bir halde büyük ve saygın kişilerle ilişkisini kesti) ve hadisten de (كَلْبٌ لِحَارِثَةَ بِنِ قَطْنٍ وَمِنْ بَدْوَمَةِ الجَنْدَلِ مِنْ كَلْبٍ / Hz. Peygamber- Hârise b. Katan ile Dûmetülcendel'de bulunan Kelb kabilesi müntesiplerine yazdı)⁴⁷ yararlanmışır.⁴⁸ Sonuç olarak Halil b. Ahmed'in istişhâd konusunda Arap kelâmı, âyet ve hadis şeklinde bir hiyerarşiyi takip ettiği söylenebilir.

1.4. Sîbeveyhi'nin Hadis İlmiyle İlişkisi

Sîbeveyhi nahve dair kaleme aldığı *el-Kitâb* isimli eserinde biri mükerrer yalnızca sekiz adet hadisi şâhid getirmiştir. Sîbeveyhi'nin bu kadar az hadis kullanması bazı dilcilerce onun hadislere mesafeli durduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Bu konuda daha sağlıklı çıkarımda bulunmak için kullanılan hadis rivayetlerini ve dönemin şartlarını incelemek gerekmektedir.

Sîbeveyhi'nin hayatı incelendiğinde onun hadis ilmine oldukça ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Şîrâz'ın bir köyünde doğan Sîbeveyhi'nin hadis kitabeti için yaşadığı yerden ayrılp Basra'ya geldiği ve burada Hammad b. Seleme'nin (ö. 167/784) hadis halkasına katıldığı kaynaklarda zikredilir.

⁴⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi - İbrahim es-Sâ-merrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), “secera”, 3/217.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/253; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 11/398.

⁴⁸ Halil b. Ahmed, “bette”, 8/109-110.

⁴⁹ Ebû Sehl el-Herevî, *İsfâru'l-fasîh*, 1/231-232.

Sîbeveyhi'nin nahiv ilmine yönelmesinin temel sebebi bu ders halkalarında yaşadığı birkaç olay ile de ilişkilendirilmiştir. Rivayete göre talebelerine hadis imlâ ettirdiği bir ders halkasında Hammâd b. Seleme, Hz. Peygamber'e ait olan şu rivayeti aktarmıştır:

مَا أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِي إِلَّا وَقَدْ أَخَذَتْ عَلَيْهِ كَيْسَ أَبِي الدَّرْدَاءِ

“Ashabımdan Ebü'd-Derdâ hariç hatasını görmediğim kimse yoktur.”⁵⁰

Sîbeveyhi hocasının “كَيْسَ أَبِي الدَّرْدَاءِ” dediğini işitmesi sonrası ibarenin yanlış okunduğunu düşünerek onu düzeltmeye çalışmıştır. Zira Sîbeveyhi'ye göre cümle de geçen “كَيْسَ” edatı nakıs fiillerdendir. Dolayısıyla “كَيْسَ”nin ismini merfu haberini mansub (ليس أبو الدرداء) yapması gerekir. Hammâd, Sîbeveyhi'yi uyararak buradaki “كَيْسَ” edatının nâkıs değil istisnâ fiili olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Sîbeveyhi: “Kimsenin yanlısını çıkaramayacağı bir ilim tahsil edeceğim.” diyerek ders halkasından ayrılmıştır. Akabinde Halîl b. Ahmed'in derslerine katılan Sîbeveyhi nahiv ilminde önde gelen bir isim haline gelmiştir.⁵¹

Sîbeveyhi'nin Arap diline yönelmesini anlatan diğer olay yine hocası Hammâd ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre Sîbeveyhi bir gün hocasına gelip namazda burun kanamasıyla ilgili rivayetin Hişam b. Urve'den (ö. 146/763) kendisine ulaşip ulaşmadığını sorar. Sîbeveyhi, ifadesinde burun kanamasını anlamındaki kelimenin aynu'l-fiilini dammeli olarak (رَعَفَ) telaffuz eder. Hammâd, araya girerek, doğru telaffuzun fethalı (رَعَفَ) olması gerektiği uyarısında bulunur. Bunun üzerine Sîbeveyhi, Halîl b. Ahmed'e giderek durumu ona iletir ve Halîl b. Ahmed de Hammad'ı haklı bulur. Böylece Sîbeveyhi eksikliğini hissettiği Arap dili alanına yönelir.⁵²

Yapılan literatür taramaları sonucu Sîbeveyhi'nin hadis rivayet ettiği görülmemiştir. Ancak yetiştiği dönem itibariyle Sîbeveyhi'nin Basra şehrindeki hadis âlimlerinden ve yürütülen hadis araştırmalarından haberdar olduğu son derece açıktır. İlk dönem hadis âlimlerinin rivayetlere olan yaklaşımının bir yönüyle Sîbeveyhi'yi de etkilediği söylenebilir. Bu bakımdan Arabî ilimlerinin teşekkülünde hadislerle istişhâd konusu başta nahiv ve hadis olmak üzere, İslâmî ilimlerde kıyas mekanizmasının nasıl işlediği hakkında önemli ipuçları barındırmaktadır.

⁵⁰ Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmi*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetu'l-Mearif, 1983), 2/67; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*, thk. Marius Weisweiler, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, 105.

⁵¹ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî el-Endelusi el-İşbîlî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru'l-Mearif, ts.), 66.

⁵² Ebü Bekr ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 66; b ü'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mus'ar el-Tennûğî el-Maarri, *Târihu'l-ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn ve gayrihim*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulu (Kahire: Darû Hicr li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi ve'l-İlân, 1992), 92-93.

Meseleye hoca öğrenci ilişkisi açısından bakmakta da yarar vardır. Halîl b. Ahmed, Basralı meşhur hadis âlimi Eyyûb es-Sahtiyânî'den (ö. 131/749); Sîbeveyhi ise Basralı hadis âlimi Hammad b. Seleme'den hadis dersleri almıştır. Eyyûb es-Sahtiyânî ise öğrenci olarak Hammad b. Seleme'yi okutmuştur.⁵³ Bu durumda ilk Arap dilcilerinin hadis âlimlerinden usta-çırak ilişkisi içerisinde ders aldıkları anlaşılmaktadır. Kaynaklarda Halîl b. Ahmed'in gençlik yıllarında Hâricîler'in kollarından İbâziyye'ye intisap ettiği bilgisi yer almaktadır. Onu bu yoldan döndüren isim Eyyûb es-Sahtiyânî olmuştur.⁵⁴ Bu itibarla dönemin sosyolojik konjonktürü içerisinde hadis âlimleri ve hadis ilminin Arap dilcilerini etkilediği söylenebilir.

1.5. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* Adlı Eserinde Hadisle İstîşhâd

Sîbeveyhi'nin hadislere olan yaklaşımını anlama noktasında istîşhâd türlerine olan yaklaşımını genel olarak incelemekte yarar vardır. Bu bağlamda istîşhâd kültürünün sistematik ilk tecrübesi olarak görülebilecek *Kitâbu'l-Ayn* sözlüğü de *el-Kitâb* ile karşılaştırmalı olarak sunulacaktır:

Sîbeveyhi'nin <i>el-Kitâb</i> isimli eserindeki istîşhâd dağılımı ⁵⁵		
İstîşhâd türü	Sayısı	Oranı (%)
Kur'ân-ı Kerîm	473	26.87
Hadis-i şerif	8	0.45
Şiir ⁵⁶	1238	70.35
Nesir (Meseller)	41	2.33
Toplam:	1760	100

İki eser arasındaki şevâhid dağılımı karşılaştırmalı biçimde şu şekilde sıralanabilir:

Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin karşılaştırmalı şekilde istîşhâd istatistiği				
İstîşhâd türü	Sîbeveyhi		Halîl b. Ahmed	
	Sayısı	Oranı (%)	Sayısı	Oranı (%)
Kur'ân-ı Kerîm	473	26.87	86	3,85
Hadis-i şerif	8	0.45	62	2,78
Şiir	1238 ⁵⁷	70.35	1524	68,28
Nesir (Meseller)	41	2.33	560	25,09
Toplam:	1760	100	2232	100

⁵³ Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'âlami'n-nübelâ* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 6/16.

⁵⁴ Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 2/85.

⁵⁵ Eserde yer alan şevâhidin sayısal bilgisi Abdusselam Harun'un tahkik ettiği baskının fihrinde dair beşinci cildi esas alınarak tarafımızca tespit edilmiştir.

⁵⁶ Şiir istîşhâdî kategorisinde 939 tanesi şiir, 295 tanesi recez, 4 tanesi beyit.

⁵⁷ Şiir istîşhâdî kategorisinde 939 tanesi şiir, 295 tanesi recez, 4 tanesi beyit.

Tablolar incelendiğinde iki ismin de bir açıdan benzer bir açıdan da farklılık arz eden bir tutuma sahip oldukları söylenebilir. Benzerlik açısından dikkat çeken en önemli nokta, her iki dilcinin de şiiri %70 seviyelerinde aktif bir biçimde, hadisi ise en düşük oranda kullanmış olmalarıdır. Farklılık arz eden durum ise şiirden sonra en çok kullanılan istîşhâd türünün Sîbeveyhi’de Kur’ân-ı Kerîm, Halîl b. Ahmed’de ise nesir olmasıdır. Nihayetinde her iki dilcinin de hadislere mesafeli yaklaşıtları ortadadır.

Hadis rivayetlerinin tahrîcine geçmeden önce, Sîbeveyhi’nin sıkça kullanıldığı Arap kelâmını kaynak değeri açısından incelemekte yarar vardır. Bundaki temel gaye, mütekaddimûn dil âlimlerinin hadis külliyyatının oluşumuna şahitlik edemediği ve bu yüzden hadis istîşhâdından geri kaldıkları varsayımını sorgulamaktır. el-Kitâb içerisindeki toplam 1238 şiirin bir makale kapsamında incelenmesi mümkün değildir. Bu sebeple gerekli inceleme Arap kelâmına dair meseller üzerinden gerçekleştirilmiştir. Tarafımızca yapılan literatür taramasına göre toplam sayısı kırk bir olan mesellerden otuz sekizi ilk olarak el-Kitâb içerisinde geçmektedir. Diğer üç mesel ise Sîbeveyhi’den daha önce dünyaya gelen Mufaddal ed-Dabbî’nin eserinde (ö. 178/794 [?]) kullanılmıştır. İlgili meseller şu şekildedir:

كَلَاهُمَا وَتَمَّرَا⁶⁰; أَمْرٌ مُّبَكِّيَاتِكَ لَا أَمْرٌ مُضْحَكَاتِكَ⁵⁸; أَصْبِحَ لَيْلٌ⁵⁹

Mevcut şartlar içerisinde Sîbeveyhi’nin yazılı literatürü itibara aldığı-nı veya öncelediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla hadisle istîşhâda sıcak bakılmamasının hadis tedvininin geç oluşumuyla herhangi bir alakası bulunmadığı söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, hadislerin yazılı olarak kayıt altına alınmış olması, onların dil malzemesi olmaya uygun hale geldikleri anlamını taşımamaktadır.

Nahvin doğuşunda önemli rollere sahip olan Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed’in hadis istîşhâdına dair yaklaşımını anlamada Basra ve Kûfe ekolünün klasik dönemde sistematikleşmesini sağlayan Müberred ve Sa‘leb gibi isimler önemli bir yere sahiptir. Müberred’in dikkat çeken özelliği, Sîbeveyhi’nin görüşlerine bağlı bir kimse olup, siyasi iradeye yakınlığı ile Basra ekolünü İslâm dünyasına tanıtmasıdır. Toplamda yalnızca dört hadisin kullanıldığı *el-Muktedab* isimli eserdeki üç hadis şahidi Sîbeveyhi’nin kullandığı şahitlerle aynıdır.⁶¹ Buradan hareketle Sîbeveyhi’den yaklaşık

⁵⁸ Mufaddal ed-Dabbî, *Emsâli’l-Arab*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru’-Râidi’l-Arabî, 1983), 123. (Çevirisi: Ey gece! Sabaha kavuşmaz mısın?)

⁵⁹ Dabbî, *Emsâl*, 34. (Çevirisi: Seni güldürenleri değil ağlatanları makbul gör.)

⁶⁰ Dabbî, *Emsâl*, 34. (Çevirisi: Hurmayla beraber ikisini de istiyorum.)

⁶¹ Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalik Azime (Beirut: Alemü’l-Kütüb, ts.), 1/233; 3/250; 4/311.

bir asır sonra yaşamış olan Müberred'in de hadislere mesafeli durduğu anlaşılmaktadır.

Sîbeveyhi'nin de mensubu olduğu Basra ekolünün hadis istişhâdına yaklaşımı karşısında Kûfe ekolünde gerçekleştirilen uygulamalar da dikkat çekicidir. Zira Kûfe ekolüne mensup ilk dilciler Basralı dilcilerden eğitim almışlardır. Bu noktada aynı kökten beslenen ekollerin hadislere yönelik yaklaşımının aynı olup olmadığını ortaya koymakta yarar vardır. Kûfe ekolüne dair ilk bilgileri veren Sa'leb, *Mecâlisu'l-'Ulemâ* isimli eserinde yirmiden fazla hadis kullanmıştır. Söz konusu bu eser *el-Kitâb ve el-Muktedab*'a nazaran daha küçük hacimlidir. Sa'leb'in Basra ekolüne nazaran hadislerden daha fazla istifade ettiğini söylemek mümkündür. Basra ekolünün hadislere yaklaşımı –Müberred özelinde– zamanla daha da katılışırken Kûfe ekolünün hadislere olan yaklaşımının nispeten daha ılımlı olduğu söylenebilir. Ancak sonuç itibarıyla mütekaddimûn âlimlerinin hadis istişhâdını ılımlı karşılamadıkları anlaşılmaktadır.

İbn Hazm ve İbn Madâ (ö. 592/1196) gibi isimlerce başlatılan ve başta kıyas ve âmiller olmak üzere pek çok meselenin dışlandığı bir paradigma karşısında görünen klasik dönem dil paradigması birbirleriyle belli açıdan örtüşmektedir. Endülüs'te İslâm hukuku dahil olmak üzere, kıyas mekanizmasını dışlayan İbn Hazm'ın savunusu, devamında İbnü'd-Dâî ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi isimlerin hadis istişhâdına karşı çıkmalarına temel olmuştur.⁶² Bu düşünceye göre dil ancak ehlienden duyulduğu şekliyle doğru ve gerçektir. Zâhirî bakış açısının iddiası dilde değerli olan ilk muhataplarının esas alınmasıdır.⁶³ Klasik dönem dilcilerinin yaptığı da en uygun dil malzemesinin esas alınarak kıyas sisteminde işlenmesi olmuştur. Bu açıdan semâ ve kıyas mekanizmalarının birbirinden bütünüyle ayrı düşünülmesinin pratikte mümkün gözükmediğini belirtmek mümkündür.

Sözlükbilimsel yapıdaki *el-'Ayn* ile fonetik, morfoloji ve sentaksa dair olan ve bir yönüyle usulü de ilgilendiren *el-Kitâb*'ın birbirinden ayrıştığını vurgulamak gerekir. Halîl b. Ahmed'in gerçekleştirdiği eylem, dilin yazılı biçimde kalıplaşmamış sosyolojik gerçekliğini ilgilendirir. Öte yandan küllî kâide ve kurallar tanzîm etmeye çabalayan Sîbeveyhi eserinde Kur'an'dan ciddi sayıda şahit getirmiştir. Bir yönüyle Halîl b. Ahmed'in semâ mekanizmasını kıyasa göre çok daha etkili kullandığı ve bu sebeple âyetlerden şâhid getirmeye sıcak bakmadığı söylenebilir. Dili kurallı kalıplara sokan Sîbeveyhi ise semâya ek olarak kıyas mekanizmasından da etkin biçimde faydalanmıştır. Bu gerçeklikten hareketle denebilir ki; klasik dilciler nazarında Kur'an, ontolojik açıdan semâ kategorisine ait olsa da kategorik olarak kıyas kapsamı içerisinde yer alır. Ontolojik bakımdan semâ katego-

⁶² Şahabettin Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2007), 149-150.

⁶³ Ahmed b. Abdurrahmân İbn Madâ, *Kitâbü'r-reddi 'ala'n-nühât*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ (b.y.: Dâru'l-İ'tisâm, 1979), 69-115.

risinde yer alan hadislerin ise Endülüs dil ekolüne kadar kategorik bakımdan kıyas ve semânın dışında tutulduğu anlaşılmaktadır.

2. İstîshâdda Delil Olarak Kullanılan Hadislerin Tahrîc ve Değerlendirmesi

Sîbeveyhi'nin eserinde yer alan hadisler bu başlık altında hadis ilmi kıstasları itibara alınarak incelenecektir.

1. Hadis

”إِنَّ اللَّهَ يَنْهَأكُمْ عَنْ قِبَلٍ وَقَالَ“⁶⁴

Literatür incelendiğinde bu hadisin Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770), Abdurrezzâk es-San‘ânî (ö. 211/826), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. Humeyd (ö. 249/863), Dârimî (ö. 255/869), Buhârî, Müslim, Nesâî (ö. 303/915), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân (ö. 354/965), Taberânî (ö. 360/971) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından Mugîre b. Şu‘be (ö. 50/670) kanalıyla tahrîc edildiği anlaşılmaktadır.⁶⁵

Buhârî ve Müslim başta olmak üzere birçok sahih kaynakta yer alan bu hadisin sıhhatiyle ilgili bir problem söz konusu değildir. Fakat hadisin metinleri arasında bir takım lafız farklılıkları veya takdim ve tehirler bulunmaktadır.⁶⁶ Ayrıca hadis bazen ”إِنَّ اللَّهَ يَنْهَأكُمْ عَنْ قِبَلٍ وَقَالَ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ، وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ“ şeklinde müstakil olarak nakledilirken⁶⁷ bazen de uzun bir hadisin bir bölümü olarak, şu şekilde aktarılmıştır:⁶⁸

⁶⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/268.

⁶⁵ Urve Ma‘mer b. Râşid el-Basrî es-San‘ânî, *el-Câmi‘* (Abdurrezzâk es-San‘ânî'nin *el-Musannef* eserinin sonuna 10 ve 11. cilt olarak eklenmiştir.) thk. Habîburrahman el-A‘zamî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983), 10/440; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî, *el-Musannef*, (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 8/432; Mervezî, *el-Musned*, 30/126; Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî/el-Keşşî, *el-Muntehab min Musnedi 'Abd b. Humeyd*, thk. Subhi el-Bedrî es-Samerrai - Mahmûd Muhammed Halil es-Saîdî (Beyrut: Mektebetu's-Sunne, 1988), 150; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fadl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 3/54; Buhârî, “Salât”, 17; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), Akziye 14; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 14/301; Nisâbü'rî, *Sahihu İbn Huzeyme*, 1/387; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 12/367; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 4/102; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 6/104.

⁶⁶ Örneğin; ”...قِبَلٍ وَقَالَ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ...“ . Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/126.

⁶⁷ Ebû'l-Hasen Hayseme b. Suleymân b. Haydere el-Kureşî eş-Şâmî et-Trablusî, *Min hadisi Hayseme el-Kureşî el-Etrâblusî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Lübnan: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1980), 197; Ebû Abdullah Muhammed b. Sellame b. Cafer b. Ali b. Hakmun el-Kudaî el-Misrî, *Musnedu's-Şihab*, thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefî (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1986), 2/155.

⁶⁸ Buhârî, “Rikâk”, 22.

”أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى الْمُغِيرَةَ: أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْكَ بِحَدِيثِ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْمُغِيرَةُ: إِنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ عِنْدَ انْصِرَافِهِ مِنَ الصَّلَاةِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. قَالَ: وَكَانَ يَنْهَى عَنْ قَبْلِ وَقَالَ: وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِصَاعَةَ الْمَالِ، وَمَنْعَ وَهَاتِ، وَعُقُوقَ الْأَمَهَاتِ“

Bu tür farklılıkların sebebi bazen bölüm başlığıyla alakasından dolayı sadece ilgili yerin aktarılmasından kaynaklanabilmektedir. Ayrıca lafız farklılıklarının veya takdim ve tehirlerin sebebi rivayetin manen yapıldığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu hadis, zarf ve zarf dışındaki bazı kelimelerin alem/isim yapılması durumunda irabının nasıl olacağına dair verilmiş bir şahiddir. “ثم - أين - حيث” gibi bazı lafızlar adam, erkek yahut bir harf veya kelime için isim olarak konulduğu zaman irab açısından murab olup زيد ve عمرو gibi işlem görmeleri gerekmektedir. Fakat bu tür harfler sözlü olarak aktarıldığında irabları mahkî hükmünde olacaktır. Mahkîden kasıt ilgili kelimelerin kalıp ve hareketlerinin değişmeksizin aktarılması yani lafızların daha önce olduğu gibi irabı değişmeksizin tekrarlanmasıdır. Dolayısıyla “عن قِبَلٍ وَقَالَ” lafızları nasıl ki sözlü olarak aktarıldığında fetha üzere telaffuz edildiyse ilgili lafızlar da daha önce buldukları hareke üzerine telaffuz edileceklerdir.⁶⁹

el-Câmi ‘ isimli eserinde Sîbeveyhi’nin naklettiği hadise yer veren ve Basra’da yaşayan tek çağdaşı Ma‘mer b. Râşid’tir. Buradan hareketle Sîbeveyhi’nin Basra’da yaşayan muhaddislerin eserlerinden istifade ettiği söylenebilir.

2. Hadis

”إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ أَكَلًا كَمَا تَأْكُلُ الْعَبِيدُ“⁷⁰

Aralarında lafız farklılıkları olmakla beraber bu hadis, Ma‘mer b. Râşid, Abdurrezzâk es-San‘ânî ve Beyhakî tarafından Yahyâ b. Ebû Kesîr’dan (129/747) şu lafızlarla tahrîc edilmiştir: “أَكُلُ كَمَا يَأْكُلُ الْعَبْدُ، وَأَجْلِسُ كَمَا يَجْلِسُ الْعَبْدُ.”⁷¹ Yahyâ b. Ebû Kesîr tabiiinden olup Hz. Peygamber’i görmemiştir. Dolayısıyla rivayet mürseldir.⁷² Bu açıdan Yahyâ b. Ebû Kesîr tarihiyle tahrîc edilen rivayetin zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun mürsel rivayetlerinin kabul edilmeme nedeni olarak da zayıf kimselerden rivayette

⁶⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/268.

⁷⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/80.

⁷¹ Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi* ‘, 10/417; Abdurrezzâk es-San‘ânî, *el-Musannef*, 8/416; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî b. Musa el-Husevircî el-Horasânî el-Beyhakî, *Şu‘abu’l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2003), 8/116.

⁷² Mürsel hadisin tanımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Amr Takrîyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Musâ İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmü’l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beirut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, 1986), 51; Muhammed Acâc el-Hatîb, *Usûlü’l-hadîs ulûmühû ve mustalahuhû* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1971), 337, 338.

bulunması gerekçe gösterilmiştir. Bu konuda Ahmed b. Hanbel “Yahyâ b. Ebû Kesîr’in mürsel rivayetlerini hoş karşılamam. Zira o, zayıf kimselerden de rivayette bulunur.” demiştir.⁷³

Yukarıda zikrettiğimiz hadis, benzer lafızlarla Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797) ve Ahmed b. Hanbel tarafından Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728)) tahrîc edilmiştir.⁷⁴ Hadisin bu tariki de mürseldir. Ahmed b. Hanbel onun mürsel rivayetlerinin son derece zayıf olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeni onun sika-zayıf ayrımı yapmaksızın her râviden hadis rivayet etmesidir.⁷⁵ Bu hadis Bezzâr (ö. 292/905) tarafından Abdullah b. Ömer’den de (ö. 73/693) tahrîc edilmiştir. Bezzâr, hadisin muttasıl olarak sadece İbn Ömer tarikiyle merfu olarak rivayet edildiğini de belirtmiştir.⁷⁶ Fakat Hz. Aişe’nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber’den aktardığı başka bir rivayette yukarıda zikredilen hadislerle benzer lafızlar⁷⁷ kullanılmıştır.

Ebû Ya‘lâ el-Mevsilî’nin (ö. 307/919) eserinin muhakkiki Huseyn Selim Esed, rivayetin senedinde yer alan ve künyesi Ebû Ma‘şer olan Nacih b. Abdirrahman’ın zayıf biri ravi olmasından dolayı hadisin senedinin zayıf olduğu yönünde görüş beyan etmiştir.⁷⁸ Rivayetin benzer lafızlarla yer aldığı başka tarikleri de bulunmaktadır. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) bu tarikleri sıralamış ve bütün tarikleri göz önünde bulundurarak rivayetin hasen seviyesine çıktığını beyan etmiştir.⁷⁹

⁷³ Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî ez-Zaferî, *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999), 4/437.

⁷⁴ Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r-rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.), 1/353; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *ez-Zühd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 9.

⁷⁵ Ebû Ya‘lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ', *el-Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubârekî (Riyad: 1990), 3/907; Ebû'l-Berekât Mecdudî Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî, Şihâddin Ebi'l-Mehâsin Abdulhalim b. Abdusselâm, Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Musevvede fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 243.

⁷⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehâr (Musnedu'l-Bezzâr)*, thk. Adil b. Sa'd (Medine: Mektebetu'l-Ulumi ve'l-Hikem, 1988), 12/154.

⁷⁷ Sened ve metin itibarıyla rivayet şu şekildedir:

”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مَعْشَرٍ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَائِشَةُ لَوْ شِئْتُ لَسَارَتْ مَعِيَ جِنَالُ الذَّهَبِ. جَاءَنِي مَلَكٌ أَنْ خَجَزْتَهُ لِنِسَاوِي الكَعْبَةِ فَقَالَ: إِنَّ رَبِّكَ يَقْرَأُ عَلَيْكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ لَكَ: إِنَّ شِئْتَ نَبِيًّا عَبْدًا، وَإِنْ شِئْتَ نَبِيًّا مَلِكًا. قَالَ: فَظَهَرْتُ إِلَى جَنَرِيْلَ قَالَ: فَأَشْبَاهَ إِلَيَّ أَنْ ضَعَمْتُ نَفْسَكَ قَالَ: فَقُلْتُ: نَبِيًّا عَبْدًا «. قَالَ: فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَدُّ ذَلِكَ لَا يَأْكُلُ مُكَبِّتًا يَقُولُ: «أَكُلْ كَمَا يَأْكُلُ الْعَبْدُ، وَأَجْلِسْ كَمَا يَجْلِسُ الْعَبْدُ»

⁷⁸ Mevsilî, *el-Müsned*, 8/318.

⁷⁹ Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâ'idi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Halid b. Abdurrahman b.

Sîbeveyhi'nin "إني عبد الله أكلاً كما تأكل العبيد" lafızlarıyla kitabında aktardığı bu hadis, "أكلاً" sözcüğünün cümle içerisinde hâl konumunda bulunduğunu belirtmek için delil olarak kullanılmıştır. Nitekim Sîbeveyhi, "أكلاً" sözcüğünün hâl olduğunu belirttikten sonra hâl lafzının hemen öncesinde yer alan ibareleri yani zi'l-hâli tefsir ettiğini/durumunu belirttiğini söylemiştir.⁸⁰

3. Hadis

"سُبُوْحَا قَدُوسَا رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوْحِ"⁸¹

Bu rivayet Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ve Abdurrezzâk es-San'ânî tarafından Hz. Aişe'den nakledilmiştir:

"حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا طَلْحَةُ، عَنْ عَطَاءٍ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: فَقَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ مَضْجَعِهِ لَيْلَةً، وَطَلَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَتَى بَعْضَ نِسَائِهِ، فَأَنْتَهَيْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ سَاجِدٌ، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: "سُبُوْحَا قَدُوسَا رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوْحِ، سَبَقَتْ رَحْمَةً رَبَّنَا غَضَبَهُ"⁸²

Ayrıca bu hadis daha pek çok kimse tarafından Hz. Aişe kanalıyla tahrîc edilmiştir.⁸³

Yukarıda aktarmış olduğumuz hadisin senedinin sahih olduğu dile getirilmiştir.⁸⁴ Sîbeveyhi bu hadisi, "سُبْحَانَ اللَّهِ" lafzındaki "sübhân" masdarının mukadder bir fiille mansub olduğunu açıklarken getirmiştir. Ardından zikrettiği "سُبُوْحَا قَدُوسَا" kelimelerinin masdar olmamasına rağmen mukadder bir fiille "قَدُوسٌ ve سُبُوْحٌ" kelimeleri isim olup mukadder bir fiille mefulün bih konumunda mansup olmuşlardır.⁸⁵ Ayrıca bazı tariklerde bu hadis, "سُبُوْحٌ قَدُوسٌ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوْحِ" şeklinde merfû olarak irablanmış ve o şekilde aktarılmıştır.⁸⁶ Bu konuya dikkat çeken Sîbeveyhi, Arapların bu kelimeleri merfu olarak telaffuz ede-

Salim Bekr (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1998), 15/601-602.

⁸⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/80.

⁸¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/327.

⁸² Ebû Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdumuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999), 3/96; yukarıda zikrettiğimiz metin Ebû Dâvûd'da yer almaktadır. Abdurrezzâk'ın *Musannef* inde yer alan rivayette ise "سَبَقَتْ رَحْمَةً رَبَّنَا غَضَبَهُ" ziyadesi yer almamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/157.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled b. İbrâhîm el-Hanzalî el-Mervezî, *Musnedu İshâk b. Râhûye*, thk. Abdulgafur b. Abdulkhak el-Belûşî (Medine: Mektebetu'l-İmân, 1991), 3/719; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Kur'an" 31; Taberânî, *ed-Du'â*, 183; Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eşas b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelelî (Dümeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 2/153; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen/el-Muctebâ*, thk. Abdulfettah Ebû Guddê (Halep: Mektebetu'l-Matbuâtî'l-İslamiyye, 1986), 2/224; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/73; İbn Huzeyme, *Sahih*, 1/331; İbn Hibbân, *Sahih*, 5/226; Muslim, "Salât", 42.

⁸⁴ İbn Hibbân, *Sahih*, 5/226; Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/153.

⁸⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/327.

⁸⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2/153.

bildiklerini vurgulamıştır.⁸⁷ Dolayısıyla böyle bir durumda kelimenin mahzûf bir muhtedabının (هُوَ سُبُوْحٌ) haberi olacağı belirtilmek istenmiştir.⁸⁸

4. Hadis

“فِيهَا وَنِعْمَتْ”⁸⁹

Bu lafızlar *Muvatta*’nın Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarikiyle gelen rivayetinde Enes b. Malik (ö. 179/795) ve Hasan-ı Basrî’nin doğrudan Hz. Peygamber’e nispeti şeklinde tahrîc edilmiştir.⁹⁰ Abdurrezzâk es-San‘ânî de hadisi yine her ikisinden rivayet etmiştir.⁹¹ Ayrıca Ebû Davûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Beyhakî ise hadisi Enes b. Malik’ten nakletmişlerdir.⁹² İlgili hadis lafzı uzunca bir hadisten taktî’ yapılmıştır. Muhaddislerin naklettiği metin ise daha uzundur.⁹³

İbn Mâce’nin *Sünen*’ini tahkik eden Şuayb el-Arnaût (1928-2016) hadisin zayıf olduğunu fakat farklı tariklerle desteklendiği için hasen li-gayrihi seviyesine yükseldiğini beyan etmiştir. Ayrıca bu hadis Abdurrahman b. Semure’nin (ö. 50/670) Hz. Peygamber’den rivayeti şeklinde de tahrîc edilmiştir. Fakat İbn Hacer el-Askalanî, “Meşhur olan, bu hadisin, Hasan-ı Basrî’nin Abdurrahman b. Semure’den değil, Semüre b. Cündeb’den (ö. 60/680) rivayetidir.” şeklinde görüşünü bildirmiştir.⁹⁴

Arap dilinde bazı isim ve fiillerde telaffuzda kolaylık prensibi gereği müteharrik ikinci harfinin sakin olarak okunabileceği belirtilmiştir. Sîbeveyhi hadiste geçen “فِيهَا وَنِعْمَتْ” lafzını alarak “نِعْمٌ” fiilini buna örnek olarak getirmiştir. Daha sonra ise “نِعْمٌ” fiilinin aynu’l-fiilinin esasında kesre (نِعْمَ) olduğunu, ayn harfinin telaffuzda kolaylık sağlama adına sakin yapıldığını dile getirmiştir.⁹⁵ Ayrıca “نِعْمٌ” fiilinin e’-âu medh ve zemm diğer bir tabirle övme ve yerme fillerinden olduğunu belirtilmeliyiz. Bu tür fiiller camid/donuk fiiller olup kendilerinden sonra iki merfu isim bulunur. Bunlardan önde olan medh ve zem fiilinin faili diğeri ise mahsusu

⁸⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/327.

⁸⁸ Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdî - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 2008), 2/218.

⁸⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/116.

⁹⁰ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *Muvattau Mâlik bi rivâyeti Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhab Abdullatif (b.y.: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 47.

⁹¹ San‘ânî, *el-Musannef*, 3/140.

⁹² Tayâlisî, *el-Müsnef*, 3/579; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 1/443; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 81.

⁹³ San‘ânî, *el-Musannef*, 3/140.

⁹⁴ İbn Hacer, *el-Metâlibu’l-âliye*, 4/666.

⁹⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/116.

olarak kabul edilir. Ayrıca bu filler diğer fillerde de olduğu gibi müzekkerlik ve müenneslik uyumunda failin cinsiyetine göre ek alırlar.⁹⁶

5. Hadis

”كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ هُمَا اللَّذَانِ يَهُودَانِيَهُ وَيَنْصِرَانِيَهُ“⁹⁷

Hadis kaynakları incelendiğinde bir takım ziyade ve noksanlıklar bulunmakla beraber söz konusu hadis Ma‘mer b. Râşid, Mâlik b. Enes, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdurrezzâk es-San‘ânî, Humeydî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Muslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Bezzâr, Ebû Ya‘lâ, İbn Hibbân, Tabarânî ve Beyhakî tarafından Ebû Hüreyre’den tahrîc edilmiştir.⁹⁸ Hadisin Ebû Hüreyre dışında farklı tarikleri de bulunmaktadır.⁹⁹ Ayrıca yukarıda yer verdiğimiz hadis lafızları uzunca bir hadisten takti’ edilmiştir.¹⁰⁰

Hadis, başta Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’leri olmak üzere birçok hadis eserinde yer alıp, sıhhati konusunda herhangi bir problem söz konusu değildir. Nahiv ilminde mübtedanın genellikle marife haberin ise nekire olduğu belirtilmektedir. Ancak bazen manayı güçlendirmek adına haber marife olarak gelebilir. Böyle bir durumda da mübtedâ ve haberin sıfat tamlaması zannedilme ihtimali söz konusudur. Böyle bir yanlışlığın önüne geçmek adına mübtedâ ve haber arasında fasıl zamiri getirilir. Hadisin istişhâd noktası mübtedâ ve marife olan haber arasında fasıl zamirinin getirildiğine dairdir. “حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه” ifadesinde de mübtedâ ve haber arasında fasıl zamiri gelmiştir.¹⁰¹

Bu hadis Halîl b. Ahmed tarafından “كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّىٰ يَكُونَ أَبَوَاهُ” şeklinde, lafız farklılıkları ile nakledilmiştir.¹⁰² Halîl b. Ahmed ile aynı dönemde kayıt altına alınmış hadis kaynakları incelendiğinde Ma‘mer b. Râşid’in *Câmi*’inde “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِيَهُ أَوْ يَنْصِرَانِيَهُ”

⁹⁶ İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2000), 203-211.

⁹⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/393.

⁹⁸ Ma‘mer b. Râşid, *el-Câmi*’, 11/119; Muvatta, “Cenâiz”, 2; Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/115; Abdurrezzâk es-San‘ânî, *el-Musannef*, 9/21; Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zubeyr el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedü’l-Humeydî*, thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî (Dîmeşk: Dâru’s-Sakâ, 1996), 2/269; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/104; Buhârî, “Cenâiz”, 91; Muslim, “Kader”, 22; Ebû Dâvud, “Sunnet” 18; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmiu’l-kebîr = Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dâru Garbi’l-İslâmî, 1998), “Kader”, 5; Bezzâr, *el-Müsned*, 14/180; Ebû Ya‘lâ, *el-Müsned*, 11/197; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/336; Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-evsat*, 4/227; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 6/333.

⁹⁹ Örneğin Ahmed b. Hanbel hadisi ayrıca Esved b. Serî’ ve Câbir b. Abdullah tarikiyle de tahrîc etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/356-357; 23/113.

¹⁰⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 78.

¹⁰¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/32.

¹⁰² Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, 6/60-61.

”أَوْ يُمَجَّسَانِهِ كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ، هَلْ تُحْشُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءِ“ rivayetinin geçtiği ve esasında iki rivayetin de içerik itibarıyla aynı olduğu görülmektedir. Halil b. Ahmed’in rivayetteki lafızların sıralamasını değiştirmesinin sebebi ele aldığı kelime ile alakalıdır. مجلس kelimesini ele alan müellif Hz. Peygamber’in üçüncü sırada zikrettiği Mecûsîliği ilk sırada zikrederek önclemiştir.

6. Hadis

”مَا مِنْ أَيَّامٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا الصَّوْمُ مِنْهُ فِي عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ“¹⁰³

İlgili hadis bazı lafız farklılıklarıyla Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel ve Taberânî tarafından Abdullah b. Amr kanalıyla rivayet edilmiştir.¹⁰⁴ Ayrıca hadisin İbn Abbas,¹⁰⁵ Abdullah b. Ömer,¹⁰⁶ Ebû Hüreyre,¹⁰⁷ Abdullah b. Mes‘ûd,¹⁰⁸ kanalıyla da nakledilen formları bulunmaktadır.

Hadis şu sened ve metinle aktarılmıştır:

”حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، عَنِ ابْنِ إِسْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِيهِ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَكَرَ عِنْدَهُ أَيَّامَ الْعَشْرِ فَقَالَ: «مَا مِنْ أَيَّامٍ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْعَمَلُ فِيهِ مِنْ عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ» قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ فَأَكْبَرَهُ وَقَالَ: «وَلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا رَجُلٌ خَرَجَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ وَكَانَ مُهْجَرًا فِيهِ»¹⁰⁹

Ahmed b. Hanbel’in *el-Müsned*’ini tahkik eden Şuayb el-Arnaût, rivayet için sahih li-gayrihi şeklinde hüküm vermiştir. Fakat o, hadisin başka yollardan sahih senedlerle rivayet edildiğine de dikkat çekmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla hadisin sıhhatiyle ilgili bir problemin söz konusu olmadığını söylemek mümkündür.

Sibeveyhi bu hadisi, “ef’ale sigası (ism-i tafdil) zahir isimlerde de amel edebilir”, diyenlere itiraz için getirmiş ve bu hadisin ilgili konuya örneklik teşkil etmediğini açıklamıştır.¹¹¹ Dolayısıyla hadiste geçen “أَحَبُّ” ism-i tafdilinin açıktan fail veya naib-i fail olmadığını, fail veya naib-i failini, musterir bir zamir -هو- olarak içinde barındırğını kastetmektedir.

¹⁰³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/393.

¹⁰⁴ Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/51; Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, 12/13.

¹⁰⁵ Abdurrezâk es-San‘ânî, *el-Musannef*, 4/162.

¹⁰⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1989), 3/250.

¹⁰⁷ Tirmizî, “Savm”, 52.

¹⁰⁸ Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-veysat*, 2/210.

¹⁰⁹ Tayâlisî, *el-Müsned*, 4/40-41.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/51.

¹¹¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/32.

7. Hadis

”وَتَخْلَعُ وَتَتْرُكُ مِنْ يَفْجُرِكَ“¹¹²

Bu hadis, sabah namazında okunan kunut duası hakkındadır. Söz konusu hadis mevkuf olarak Hz. Ömer, Übey b. Kâ'b' ve Hz. Ali'ye, nispet edilmiştir.¹¹³ Bazen de merfû mürsel olarak Hz. Peygamber'e nispet edilerek aktarılmıştır.¹¹⁴ Zira hadisi Hz. Peygamber'e nispet eden Hâlid b. Ebî İmrân (ö. 1347/52) sigar-i tabîinden olup Hz. Peygamber'i görmemiştir.¹¹⁵ Ayrıca bu hadis Abdullah b. Zubejr tarikiyle yine merfû olarak rivayet edilmiştir.¹¹⁶ Fakat bu tarikle gelen hadis için İbn Hacer el-Askalânî “hadisun garibun” değerlendirmesinde bulunmuştur.¹¹⁷ Hadisin senesinde bulunan İbn Lehîa (ö. 174/790), hafızasındaki problemler nedeniyle birçok münekkit âlim tarafından zayıf kabul edilmiştir.¹¹⁸ Ayrıca aynı rivayetin senesinde yer alan Yahya b. Ya'la el-Eslemî (ö. 181/797) zayıf kabul edilirken¹¹⁹ râvilerden Ubad b. Yakub el-Esedî'nin de (ö. 241/855) Şîi/Rafîzî olduğu nakledilmiştir.¹²⁰ Dolayısıyla söz konusu tariklerle aktarılan rivayetin zayıf olduğu söylenilebilir. Fakat ilgili rivayeti takviye eden sahih tariklerinin olduğu da ayrıca dile getirilmelidir.¹²¹

el-Kitab eserinde “وَتَخْلَعُ وَتَتْرُكُ مِنْ يَفْجُرِكَ” lafızlarıyla mezkur olan bu rivayet bütünden alınmış bir bölümdür. İlgili rivayet hadis kaynaklarında şu metinle aktarılmıştır:

”اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ، وَنَسْتَعْفُوكَ، وَنُثْنِي عَلَيْكَ، وَلَا نَكْفُرُكَ، وَتُؤْمِنُ بِكَ وَتَخْلَعُ وَتَتْرُكُ مِنْ يَفْجُرِكَ، اللَّهُمَّ
إِنَّكَ تَعْبُدُ، وَلَكَ نَصْلِي وَنَسْجُدُ، وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَتَخْفِذُ، نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَتَخَافُ عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ“¹²²

¹¹² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/74.

¹¹³ Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musanef*, 3/71-74; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 2/106.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddad b. Amr el-Ezdi es-Sicistânî, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988), 118.

¹¹⁵ Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf Ebû'l-Haccâc Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1980), 8/142.

¹¹⁶ Taberânî, *ed-Duâ*, 238.

¹¹⁷ Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Netâicu'l-efkâr fî tahrîci ehadîsi'l-ekâr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2008), 2/160.

¹¹⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963), 2/475-479.

¹¹⁹ Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/1004.

¹²⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/1153.

¹²¹ İbn Hacer, Hz. Ömer tarihinin sahih olduğunu belirtmiştir. Konunun uzamaması adına burada ayrıntıya girmeyi uygun görmüyoruz. Hadisin diğer tarikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *Netâicu'l-efkâr*, 2/158-163.

¹²² Abdurrezzâk es-San'ânî, *el-Musanef*, 3/71.

Sîbeveyhi, nahiv ilmindeki tenâzu konusuna değinirken ilave olarak ekstra bilgiler vermekte ve muhatap nezdinde malum olduğunda mefûlün hazfedebileceğine örnek olarak ilgili hadis lafızlarını zikretmektedir.¹²³ Dolayısıyla burada “نَحَلَّ” ve “تَنَزَّلُ” fiillerinden hangisiyle amel edilirse edilsin, bu fiillerden birinin mefûlünün muhatapça malum olduğu için zikretmeye (istiğnâen) gerek görülmediği ve mahzûf olduğu anlaşılmalıdır.

Sîbeveyhi'nin hadis şahidi getirdiği konularda diğer şahit türlerinin de literatürde bulunduğu, buna rağmen Sîbeveyhi'nin hadislerden yararlanmayı tercih ettiği söylenmelidir. Bu bağlamda Sîbeveyhi'nin hadisleri kullanmak gibi bir zorunluluğunun olmadığı, hadis rivayetlerini kullanmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hicri 2. yüzyılda Basra kentinde başta Arap dili ve hadis disiplinleri olmak üzere ilmi anlamda ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Arap dili faaliyetlerinin sözlükbilim boyutu Halîl b. Ahmed, nahiv boyutu ise Sîbeveyhi önderliğinde şekillenmiştir. Sîbeveyhi eğitim hayatının bir döneminde hadis halkalarına katılmış ve böylece bu alanda belli bir birikim elde etmiştir. Lafız ve kaidelerin tespiti noktasında kendilerine dayanak arayan bu iki isim, aşına oldukları hadis rivayetlerinin az bir kısmından istifade etmişlerdir.

Dönemin şartları düşünüldüğünde Muhtâr es-Sekafî gibi bazı isimlerle hadis uydurma faaliyetlerinin baş göstermesi ve Kûfe'de Hâricî gruplarının ortaya çıkması hadis rivayetlerine olan güveni bir yönüyle zedelemiştir. İlerleyen dönemlerde klasik dönemdeki tavrın anlaşılmasına dair birtakım varsayımlar geliştirilmiştir. İlk varsayıma göre Sîbeveyhi, şâhid olarak yeterli sayıda kullanabileceği hadise ulaşamadığından, eserinde yalnızca sekiz hadise yer verebilmiştir. Sözlü rivayetlerin ötesinde yazılı hadis kaynakları incelendiğinde bu ihtimalin mümkün olmadığı söylenebilir. Zira yaşadıkları coğrafya ve dönem itibara alındığında Sîbeveyhi; Mâlik b. Enes, Tayâlisî ve Abdürrezzâk es-San'ânî gibi isimlerin yazılı olarak kayıt altına aldıkları hadis rivayetlerinden istifade etmiştir. İlgili hadis âlimlerinin günümüze ulaşan binlerce rivayeti mevcuttur. Bu sebeple Sîbeveyhi'nin bilinçli bir şekilde hadislerden uzak durduğu söylenmelidir. Bu varsayımı çürüten diğer bir husus, Sîbeveyhi'nin nesir formda Arap kelâmına dair kullandığı örneklerden tamamına yakınının ilk defa kendi eserinde geçiyor olmasıdır. Nitekim Sîbeveyhi, Mufaddal ed-Dabbî'nin meseller üzerine kaleme aldığı örneklerden çok azını eserinde kullanmıştır. Bu bağlamda Sîbeveyhi'nin şâhidlerin yazılı kaynaklarda yer almasını şart koşmadığı söylenebilir. Aynı durum hadisler için düşünüldüğünde sergilenen yaklaşımın ihtiyâr olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

¹²³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/74.

Konu hakkındaki diğer görüşe göre klasik dönemde yeterli hadis bulunmasına rağmen rivayetler kaynak değeri açısından yeterli görülmemiştir. Bu konuda Sîbeveyhi'nin eserinde kullandığı hadislerin incelemesi gerçekleştirilmiştir. Dikkat çeken ilk husus hadislerin örnek olarak kullanıldığı meseleye dair âyet ve şiir alternatiflerinin literatürde mevcut olduğudur. Bu noktada Sîbeveyhi'nin hadisleri kullanmak gibi bir zorunluluğunun bulunmadığı, hadis kullanma gerekçesinin bir keyfiyete dayandığı söylenmelidir. Sîbeveyhi dışında Halîl b. Ahmed, Müberred, Sa'leb gibi isimlerin hadislerle olan yaklaşımları da bunu desteklemektedir.

Konunun diğer boyutu da Halîl b. Ahmed'in şiirden sonra en çok mesel, Sîbeveyhi'nin ise Kur'ân-ı Kerîm'e müracaat etmiş olmasıdır. Âyet istişhâdında Sîbeveyhi %27 oranında, Halîl b. Ahmed ise yalnızca %3,85 oranında istifade etmiştir. Mesel kullanımında Halîl b. Ahmed (%25,09) Sîbeveyhi'ye (%2,33) sayısal bir üstünlük sağlamıştır. Bu durum iki eserin metodolojik farklılığıyla ilişkilendirilebilir.

Sîbeveyhi, şâhid olarak zikrettiği hadisleri idmâr denen kısaltma metodu ile kullanmıştır. İlgili rivayetlerin bütünü incelendiğinde çok uzun olmadıkları anlaşılmıştır. Nispeten uzun kabul edilecek rivayetlerde ise Sîbeveyhi'nin hadislerin baş kısımlarını şâhid olarak kullandıkları görülmüştür. Ayrıca hadislerin akılda kalması daha kolay olan kısımlarına idmâr işleminin uygulandığı söylenebilir.

Münekkit âlimlerin açıklamaları doğrultusunda *el-Kitâb*'ta şâhid olarak kullanılan hadislerden beşinin sahih, ikisinin ise hasen olduğu anlaşılmıştır. Sîbeveyhi'nin rivayet seçimlerinde hadis ilmine vakıf şekilde hareket ettiği söylenebilir. Hadisler üslup bakımından senetsiz kullanılmıştır. Esasında bu durum Sîbeveyhi'nin hadisler konusundaki temel bir yaklaşımıdır. Zira o, rivayet ettiği hadisleri vurgulamak açısından herhangi bir çaba göstermez. Hadisler “قال” veya “تقول” üslubuyla doğrudan zikredilir. Halîl b. Ahmed ise hadis rivayetlerini “وفي الحديث” ifadesiyle vurgulamaktadır. Öte yandan Sîbeveyhi şiir şahitlerinde şair isimlerini olabildiğince zikrettiği gözlemlenmiştir.

Dil malzemesinin kategorik değeri açısından birtakım sonuçlardan söz etmek gerekir. Bu bağlamda göze çarpan ilk husus Sîbeveyhi'nin bazı kıraat imamlarını eleştirmesidir. Kıraate dair bu tür yaklaşımlar bir yönüyle Sîbeveyhi'nin hadislerle karşı tutumunu da göstermektedir. İbn Hazm ile başlayan ve İbnü'd-Dâî ve Ebû Hayyân el-Endelûsî gibi isimlerce geliştirilen kıyâs mekanizmasının Sîbeveyhi'nin metodoloji anlayışıyla tümüyle çatışmadığı söylenebilir.

İbn Atâullah el-İskenderî'nin Ebü'l-Esved ed-Düelî'den İbn Mâlik et-Tâî'ye dek yalnızca mütevâtir hadislerin şahit olarak kullanıldığı yönündeki görüşünün de doğru olmadığını söylemek gerekir. Hadis usulünün yerleşik

mütevâtir anlayışı itibara alındığında ulaşılan sonuç bu yönde olacaktır. Ancak İbn Atâullah el-İskenderî'nin zihnindeki mütevâtir olgusunun İbn Hacer'in sistematize ettiği şekliyle aynı olmaması da ihtimal dahilindedir. Bu bakımdan İskenderî'nin klasik dönem dilcilerinin hadislere daha tutarlı yaklaşıtlarını vurgulamış olması da ihtimal dâhilinde değerlendirilebilir.

Arap dili usulüne dair ilk ve emsal tecrübenin Halîl b. Ahmed ve Sibeveyhi gibi hadis ilmine gönül bağı veya vefa borcu olan isimlerce gerçekleştirilmesi, hadis istishâdının niçin topyekûn dışlanmayarak sembolik şekilde kullanıldığına muhtemel bir çıkarım olabilir. Zira hadislere sıkça yer verilmemesi, bir yönüyle az da olsa niçin hadislere yer verdikleri sorusunu akıllara getirmektedir. Bu bağlamda İbn Harûf'un "teberrük" olarak işaret ettiği yaklaşımın mütekaddimûn âlimlerinin hadislere ilişkisini anlamada isabetli bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Durum İslâmî disiplinlerin "nas" olgusuna yaklaşıtlarıyla birlikte de değerlendirilebilir. Fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerde hadisler etkin biçimde delil olarak kullanılmıştır. Hadis eğitimi alan Arap dilcileri de az da olsa hadislerden istifade etme tercihinde bulunmuşlardır. Bu sayede onlar da diğer İslâmî disiplinlerin kıyas anlayışına uyumlu denebilecek bir yaklaşım sergilemişlerdir. Tüm bunlar içerisinde değişmeyen sonuç, klasik Arap dilcilerinin hadis şahitlerine metodolojik bir zorunlulukla değil, mânevî bir tercihle yaklaşmış olmalarıdır.

Kaynakça

Abdullâh b. el-Mübârek, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Adil Murşid v.dğr. 45 Cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *ez-Zühd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Aşıkkutlu, Emin. "Hadis Vaz'ının Hz. Peygamber Devrinde Başladığına Dair Rivayetler ve Delil Değerleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (2005), 5-26.

Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.

Bayraktutan, Osman. "Tevâtür Kavramını Kullanan İlimler". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2019), 91-135.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî. *Şu'abu'l-İmân*. thk. Abdulalî Abdulhamid Hamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

Bezzi, Ramazan. "İbn Mâlik'in Hayatı, Nahiv Metodu ve Hadisle İstişhâdî". *Kilitbahir* 15 (2019), 190-227. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445505>

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Bahru'z-zehhâr (Müsnedu'l-Bezzâr)*. thk. Adil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulumi ve'l-Hikem, 1988.

Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987), 165-175. <https://doi.org/10.15370/muifd.23777>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1987.

Ceyş, Nâzır. *Temhîdü'l-kavâ'id bi-Şerhi Teshîli'l-fevâ'id*. thk. Ali Muhammed Fahir v.dğr. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşri, 1428/2007.

Dabbî, Mufaddal. *Emsâlü'l-'Arab*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'Râidî'l-Arabî, 2. Basım, 1983.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fadl. *es-Sünen*. 3 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

Dîneverî, Celîs. *Simâru's-sînâ'a fî ilmi'l-'Arabîyye*. thk. Muhammed b. Halid el-Fadıl. Riyad: Câmiatu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1990.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşas b. İshâk b. Beşîr b. Şeddad b. Amr el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşas b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebû*

Dâvûd. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelelî. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ b. Yahyâ b. İsa b. Hilal et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Mem'mûn li't-Turâs, 1984.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ'. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mubârekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 2. Basım, 1990.

Ebû'l-Berekât, Mecduddîn Abdusselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî - Şihâddîn Ebi'l-Mehâsin Abdulhalim b. Abdusselam - Ebû'l-Abbas, Takıyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecduddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Musevvede fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.

Efgânî, Saîd. *Fî Usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 1987.

Enbârî, Kemâleddin. *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf*. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

Endelûsî, Ebû Hayyân. *et-Tezyîlu ve't-tekmîlu fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindavi. Dimeşk: Dâru'l-Kalemi, 1997.

Ergüven, Şahabettin. "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2007), 143-155.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumi - İbrahim es-Sâmerrâî. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâbu'l-munîr fî garibi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Gündüzöz, Soner. *Sibeveyh'te Kelime Yapısı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Hadîsî, Hatice. *eş-Şâhidü ve usûlü'n-nahvi fî Kitâbi Sibeveyhi*. Kuveyt: Matbûâtü Câmîati'l-Kuveyt, 1974.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi*. thk. Mahmud Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1983.

Hatîb, Muhammed Acâc el-Hatîb. *Usûlü'l-hadis ulûmühü ve Mustalahuhü*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1971.

Hayseme b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Hayseme b. Suleymân b. Haydere el-Kureşî eş-Şâmî et-Trablusî. *Min Hadîsi Hayseme el-Kureşî el-Etrâblusî*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî. Lübnan: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1980.

Herevî, Ebû Sehl Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İsfâru'l-fasih*. thk. Ahmed

b. Saîd b. Muhammed Kaşşâş. 2 Cilt. Medine: el-Camiatu'l-İslamî, 1999.

Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zubeyr el-Kureşî. *Musnedu'l-Humeydî*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.

Hüseyn, Muhammed el-Hadr. *Dirâsât fi'l-Arabîyye ve târîhihâ*. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1960/1380.

İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1983.

İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî ez-Zaferî. *el-Vâdih fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1999.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddin Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-karaâti ve'l-îzâhi 'anhâ*. thk. Muhammed Abdulkadi Atâ. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1989.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Ahmed. *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâ'idi'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Halid b. Abdurrahman b. Salim Bekr. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1998.

İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Ahmed. *Netâicu'l-efkâr fi tahrici ehadîsi'l-ekâr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 2008.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1993.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. thk. Abdulgani ed-Dakar. Suriye: eş-Şirketü'l-Muttahide, ts.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. es-

Sulemî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-İslamî, 2003.

İbn Madâ, Ahmed b. Abdurrahmân. *Kitâbü'r-reddi 'ala'n-nühât*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. b.y.: Dâru'l-İ'tisâm, 1979.

İbn Mâlik et-Tâî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Hureydi. 5 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1982.

İbn Mâlik et-Tâî, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-Teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevî el-Mahtun. 4 Cilt. Gize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1410/1990.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Komisyon. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Men' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*. thk. Tahir Ahmed ez-Zavi - Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyuddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Musâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1986.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Remzi Münir Balebeki. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: es-Saade.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Bahrü'l-fevâ'id*. 2 Cilt. Kahire: Daru's-Selam, 2008.

Keşşî, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr. *el-Muntehab min Musnedi 'Abd b. Humejd*. thk. Subhi el-Bedrî es-Samerrai - Mahmûd Muhammed Halil es-Saîdî. Beyrut: Mektebetu's-Sunne, 1988.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sellame b. Cafer b. Ali b. Hakmun. *Musnedu's-Şihab*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2. Basım, 1986.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamî, 2. Basım, 1983.

Maarrî, Ebû'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *Risâletü'l-gufrân*. nşr. İbrahim el-Yâzicî. Mısır: Matbaatu Emin Hindiyye, 1907.

Maarrî, Ebû'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mus'ar et-Tennûği. *Târîhu'l-ulemâi'n-nahviyyîn mine'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn ve gayrihim*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulu. Kahire: Darü Hicr li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzi ve'l-İlân, 2. Basım, 1992.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-

Medenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1985.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî. *Muvattau Mâlik bi Rivâyeti Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*. thk. Abdulvehhab Abdullatif. b.y.: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.

Mervezî, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled b. İbrâhîm el-Hanzalî. *Musnedu İshâk b. Râhûye*. thk. Abdulgafur b. Abdulhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-İmân, 1991.

Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf Ebû'l-Haccâc Cemâluddîn. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1980.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.

Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhalik Azime. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, ts.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen/el-Muctebâ*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbuâtî'l-İslamiyye, 2. Basım, 1986.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 20 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2012.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Özbalıkçı, Mehmet Raşit. "Sîbeveyhi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/130-134. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Sâlih, Subhî İbrahim. *Ulümü'l-hadis ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.

Sâmerrâî, İbrahim. *et-Tetavvurü'l-lugavî*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 2. Basım, 1981.

San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

San'ânî, Hemmâm b. Münebbih b. Kâmil. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. thk. Ali Hasan Ali Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Edebü'l-implâ' ve'l-istimplâ'*. thk. Marius Weisweiler. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.

Serrâc, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm. *el-Müsned* thk. İrşâdülhak el-Eserî (Beyrut: Faysalâbâd, 2002), 318.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Hancı, 1988.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'İlmiyye, 2008.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İktirâh fî 'usûli'n-nahv ve cedelih*. thk. Mahmud Fical. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1409/1989.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Şerhu Şevâhidi'l-muğni*. haz. Muhammed Mahmud İbnü't-Telâmîd. b.y.: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabi, 1966.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *ed-Du'â'*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1983.

Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. thk. Ebî Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmail. b.y.: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 2005.

Tayâlisî, Ebü Dâvûd Suleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdumuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musa b. Dahhâk. *el-Câmiu'l-kebîr = Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1998.

Türkî, Leyla - Sekine Huveyzak - Metire Abbas - Sara Bekkuş. *eş-Şevâhidu'l-lugaviyyeti fî Kitâbi'l-'Ayni dirâsetün vasfîyyetün ve ihsâiyetün*. el-Vadi: Camiatü's-Şehid Hama Lahdar, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lugât, Lisans Tezi, 2019/2020.

Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâü'l-kebîr li'l-'Ukaylî*. Abdulmuti Emin Kalaci. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1984.

Uysal, Muhittin. "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhâd Meselesi". *Marife* 6/1 (2006), 97-126.

Zebîdî, Muhammed Murteza. *Tâcü'l-'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, ts.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1963.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşâr Avvad Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zübeydî, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic el-Endelusi el-İşbîlî. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. b.y.: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts. 1998.

Mâtürîdî Kelâmcı Semerkandî'de İnsan Fiilleri ve Hüsün-Kubuh

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 10 Temmuz 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Mehmet Fatih Özerol**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.
Balıkesir Üniversitesi / Balıkesir University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/02tv7db43>
<https://orcid.org/0000-0002-1197-7357>
fmehmetozerol@hotmail.com

Öz

Allah'ın teklif ile muhatap kıldığı insan, özellikleri itibarıyla âlemdeki diğer varlıklardan farklıdır. Onun kendine ait irade ve kudretinin bulunması, fiillerinde özgür olması en temel özelliklerindedir. Kelâm ilminde insanın yaptığı fiillerdeki rolü tartışılmıştır. Bu bağlamda farklı metotlara sahip olan Mu'tezile ve Eş'arîlik, doğal olarak birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuştur Semerkandî, iki ekolün insan fiilleri konusundaki tavırlarının kaderilik ve cebrîlik şeklinde vasıflandırılmasını uygun görmüştür. O, Allah'ın âlemde bulunan her şey gibi insan fiillerinin de yaratıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte aynı zamanda insanın fiillerini kendi irade ve kudretiyle gerçekleştirdiğini ileri süren Mâtürîdîliği doğruya en yakın orta yol olarak telakki etmiştir. Semerkandî, Mâtürîdî mezhebinin ilkeleri çerçevesinde insan fiilleri, hüsün-kubuh gibi konuları ele alırken, Mu'tezile'nin düşüncelerini eleştirdiği gibi onların görüşlerinden faydalanma konusunda tarafsızlık yapmamıştır. Ehl-i sünnetten olmasına rağmen Eş'arîlerin görüşlerini eleştirebilmiştir. Şüphesiz Semerkandî'nin bu tarz bir yaklaşımı sergilemesinde kelâm ilminin konularına hâkim olmasının yanında mantık, matematik ve felsefeden oluşan bilgi birikiminin de katkısı ve etkisi olmuştur. Onun ortaya koyduğu düşünceleri sayesinde insan fiillerinin meydana gelişinin açıklanmasında Allah ile insanın irade ve kudretlerinin dengelendiğini görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdîlik, Semerkandî, İnsan Fiilleri, Hüsün-Kubuh.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Human Actions and Goodness-Evil from the Perspective of Maturidi Theologian Samarqandi

Research Article

Received: 10 July 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

The human being that Allah has made an offer to is different from other beings in the universe in terms of his characteristics. His own will and power and his freedom in his actions are his most basic characteristics. In the kalam, his function in the actions performed by humans has been discussed. In this context, Mu'tazilah and Ash'ariyyah who have different methods, naturally put forward different views from each other. Samarqandi found it appropriate to characterize the attitudes of the two schools regarding human actions as fate and compulsion. Although he accepted that Allah is the creator of human actions as well as everything in the universe with His power and will, he considered Maturidiyyah as the middle way closest to the truth because he accepted that humans do their actions with their will and power. While Samarqandi addressed issues such as human actions and good deeds within the framework of the principles of the Maturidi's, he criticized the Mu'tazilah's ideas and did not take sides in benefiting from their views. Although he was from the Ahl al-Sunnah, he was able to criticize the views of the Ash'aris. Undoubtedly, in Samarqandi's display of such an approach, in addition to his mastery of the subjects of theology, his accumulation of knowledge consisting of logic, mathematics and philosophy contributed and influenced him. Thanks to the ideas he tried to put forward, it is possible to see that the will and power of Allah and man are balanced in the explanation of the occurrence of human actions.

Keywords: Kalam, Maturidiyya, Samarqandi, Human Actions, Goodness-Evil.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

We can say that the main schools of thought in the science of theology evaluate the Allah-human relationship in their ethical systems in line with three basic approaches. These approaches are the Mu'tazilah approach, which emphasizes Allah's justice, the Ash'ari approach, which emphasizes Allah's power, and the Maturidi approach, which emphasizes Allah's knowledge and wisdom. Maturidi followed a line that we can call the third way, since it brings together the principles of both approaches, especially regarding human actions. The main purpose of our article is to evaluate the thoughts of Samarqandi, one of the last representatives of this line, who adhered to the principles of Maturidi.

According to Samarqandi, Allah has power over all possible beings with His power, that is, His power encompasses all living and non-living beings in the universe. Because all beings must be the subject of a power in terms of their being possible, in this respect, possible beings have a common cause. In addition, everything that exists is in an equal position in terms of their power (makduriyet). In other words, the possibilities (means) of the existence of beings are at the same rate. Therefore, there must be a being that creates beings that are in the state of coming into existence (makdurat) and whose existence is impossible. Here, Allah is the One who is capable of all makdurat and creates them. For this reason, His essence is the One who brings beings from nothingness into existence (muktezi). He can create all beings. The effect of His power is fully reflected in all beings. In this case, all possible actions are within the scope of divine power. Therefore, Allah's power is sufficient for all possible beings and all of them.

Samarqandi accepts that in addition to Allah's power, there are also the powers of the causes that are effective in the occurrence of events in the world. However, since he accepts that the causes of events are created by Allah, in a sense, His essence is the creator of everything. In this regard, Samarqandi must say that in addition to Allah's power, the causes in nature exist and are effective.

We can describe Samarqandi's understanding that the events in nature occur through several causes as natural causality. Accordingly, Allah has the power to create without causes and nature. However, as a requirement of His wisdom and generosity, He created beings through causes and established an order in nature in which causes are effective. While the events in nature occur depending on causes, their control and maintenance are thanks to Allah's power. On the other hand, this order based on the cause-effect relationship that prevails in nature is not absolute and obligatory, but possible. Allah did this according to His wisdom. According to him, even if Allah creates a causal act, He does not consent to its being done. However, the fact that Allah does not consent to the causal act being

done does not mean that He does not affect the causal act. As a result, Allah is effective with His power over all actions, even if they are pure actions.

Samarqandi adopted the functions of the concepts of positive motive (dai) and negative motive (sarif) used in the Mu'tazilah system in human actions and used them in his explanations. According to him, Allah created the knowledge or belief that the action He wants to be performed is beneficial. In a sense, Allah prepares man for the performance of the action and man performs his action with this desire and wish that arises in him. Similarly, suppose the negative sarif that pushes a person to abandon the action, contrary to the positive motivation that directs a person to act, is effective in not performing it. In that case, the person gives up acting and does not perform it. In this case, the action that does not occur becomes impossible. Samarqandi states that the fact that Allah's power and will are necessary for the action to occur is not contrary to a man acting with his will and power as claimed by the Ash'aris. He also states that the opportunity and preparation that Allah provides for man before he performs his action does not mean interfering with his area of freedom. After all, man acts and performs his actions with his power and will within the region of freedom allocated to him.

In this approach of Samarqandi who says that dai and sarif affect whether an action is done or not, we see traces of Mu'tazilah thought. It should be said that the existence of such mutual interactions between the sects has become inevitable over time. Naturally, such exchanges of ideas have produced positive results.

Samarqandi accepts Mu'tazilah's thoughts that human will affects actions, but he also emphasizes that actions occur with the help of Allah's power. The beings in the universe need Allah's power to exist and continue their existence. Therefore, it is not a correct approach to completely exclude the effect of Allah's power on actions.

Samarqandi states that the most appropriate approach to kasb is not in the forced and fatalistic attitude that he describes as excess and deficiency, but in the Maturidi line. Accordingly, man's actions occur thanks to the power he has. This power enables a person to do an action or to abandon it and not to do it. The will in a person consists of the personal inclination to do or not to do an action. Despite these characteristics in a person, the will and power of Allah are needed for the action to occur. Because ultimately, it is Allah who creates the power in a person.

According to him, a person acts thanks to the power that affects the occurrence of the action and the determination that is formed in a person. Therefore, if a person has a decision to act, that action will occur with the involvement of the power. According to Samarqandi who states that during the occurrence of an action, in addition to the functional and effective power and will of Allah, the power and will of man are also effective, this style of interpretation is by reason and narration and is the closest approach to the truth regarding human actions.

Giriş

Allah'ın kudreti, İslâm inancında temel bir kavramdır. Müslümanlar için Allah, sonsuz ilmi ve kudretiyle, her şeyin yaratıcısı ve her şeye gücü yeten yüce bir varlıktır. Âlemin varoluşu, insanın ve canlı-cansız tüm varlıkların yaratılışı dâhil her türlü olayın ve durumun O'nun irade ve ilminin kontrolünde olduğu inancı önemlidir. Bu husus Allah tarafından gönderilen mesajlarla sıklıkla belirtilmiş ve teyit edilmiştir.¹

Allah tarafından kendisine sorumluluğun yüklendiği insana ait fiillerin meydana gelişi ve bu esnada fiil üzerinde etkili olan birtakım iç ve dış etkenlerin özellikleri ve fonksiyonları kelâm ilminde tartışılmıştır. Mezhepler oluşturdukları metotları doğrultusunda Allah-insan ve insanlar arası ilişkileri içeren ahlâkî yapılar ortaya koymuştur. Bu konuda kelâmcıların genel olarak üç temel yaklaşım sergilediklerini görüyoruz. Bunları Allah'ın âdil oluşunu önemseyen Mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın kâdiriyetini öne çıkaran Eş'arî yaklaşım ve Allah'ın âlim ve hakîm vasıflarını bir araya getiren Mâtürîdî yaklaşım şeklinde ifade edebiliriz.² Mâtürîdîlik özellikle insan fiilleri konusunda cebr ve özgürlük yaklaşımları arasında uzlaştırıcı bir tavır sergileyerek üçüncü yol diyebileceğimiz bir çizgiyi takip etmiştir. İşte bu çizginin son dönemdeki temsilcilerinden Şemseddîn es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303)³ Mâtürîdîliğin ilkelerine

¹ Allah'ın kudretinin mahiyeti ve kapsamı ile ilgili şu âyetler örnek olarak verilebilir: “O dilediğini bağışlar; dilediğine de azap eder. Allah'ın her şeye gücü yeter.” (el-Bakara 2/284), “De ki: “İçinizdekini gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir. O, göklerde ve yerde olan her şeyi bilir. Allah'ın her şeye gücü yeter.” (Âli İmrân 3/29); “Bilmez misin ki, göklerin ve yerin mülkiyeti ve hâkimiyeti Allah'ındır. O dilediğine azap eder; istediğini bağışlar. Allah'ın her şeye gücü yeter.” (el-Mâide 5/40).

² Kelâm ilmindeki mezheplerin Allah tasavvurları âlemden müstağni, sıfatları itibarıyla bir ve tekliği ifade eden tevhid ilkesine dayanır. Ancak Allah'ın âlem/insan ile ilişkisi bağlamında oluşturdukları ahlâkî yapıda ister istemez Allah tasavvurları arasında farklılık oluşmuştur. Mezhepler insan fiillerinin meydana gelişi, Allah'ın ve insanın fiillere etkisi ile ilgili düşünceleri doğrultusunda Allah'ın vasıflarından birini öne çıkararak ahlâkî anlayışlarını bu vasıf üzerine bina etmişlerdir. Bu sebeple kelâm ilminde Allah'ın âdil, kâdir ve hakîm vasıfları bağlamında üç türlü Allah tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. Konu hakkında bk. Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye* 31 (2015), 25-50.

³ Tam adı Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî olan müellifimiz birçok alanda eser yazmıştır. Öklid geometrisi üzerine yazdığı ve asıl ününü borçlu olduğu *Eşkâlü 'l-te şîs* eserinin yanında mantıkla ilgili *Kıstâsü 'l-efkâr fî tahkîki 'l-esrâr* adlı eseri meşhurdur. Son eserinde kavramlar ve önermeler ayırımına dayalı genel mantık kuralları ile birlikte cedel alanındaki araştırma ve tartışma

bağlı olarak ortaya koyduğu düşünceleri değerlendirmek makalemizin temel amacıdır. Onun mezhep taassubu gözetmeyen bir tutumla yeri geldiğinde Mu‘tezilî görüşlere hak veren düşüncelerinin ilim dünyasına kazandırılması faydalı olacaktır.

Günümüzde Semerkandî'nin kelâm alanındaki görüş ve düşüncelerini ele alan ve değerlendiren birçok ilmî çalışma yapılmıştır.⁴ Ancak görebildiğimiz kadarıyla ilgili çalışmalarda insan fiilleri, Allah'ın ve insanın irade ve kudretlerinin fiillere etkisi/ilişkisi, hüsün-kubuh, teklif-i mâ lâ yutâk gibi konuların geniş olarak ele alınmadığını tespit ettik. Dolayısıyla Semerkandî üzerine yapılan çalışmaları tamamlayıcı mahiyetteki bu makalemiz ile bir boşluğun doldurulacağına inanıyoruz.

1. Allah'ın Kudretinin Kapsamı

İslâm düşüncesinde âlemin Allah tarafından yaratılması ve idare edilmesi Onun mutlak kudret ve irade sahibi olmasını gerektirir. Bu konuda Müslümanlar arasında Allah'ın tüm sıfatlarıyla evren ile ilişkili olduğuna dair görüş birliği bulunmaktadır. Haliyle evreni yaratma ve idare etmesinin kudretiyle gerçekleştiği düşüncesi temel olarak herkes tarafından kabul edilir. Buna rağmen Allah-evren ilişkisinin mahiyeti, O'nun kudretinin yaratılan varlıklarla ve olup biten olaylarla bağlantısı hakkında ayrıntılarda farklı izah tarzları geliştirilmiştir.

yöntemlerini ele almıştır. Münazara sanatı üzerine *er-Risâletü's-Semerkandîyye fî âdâbi'l-bahs* adlı eser yazmıştır. Kelâm alanında ise *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* ve bu esere yazdığı *el-Me'ârif fî şerhi's-sahâif* adlı şerhi mevcuttur. Felsefe ile ilgili olarak İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve'l-tenbihât* adlı eserine *Bişârâtü'l-işârât* adıyla bir şerh telif etmiştir. Bu eserlerden başka eserleri de mevcuttur. İlhan Kutluer, "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/475-477. Semerkandî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bk. İsmail Yürük, *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 3-14; Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 17-24; Mehmet Cüneyt Gökçe, *Semerkand ve Muhammed b. Eşref es-Semerkandî* (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 18-25; Melikşah Sezen, *Müteahhir Dönem Mâtürîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkandî* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 21-69.

⁴ Semerkandî'nin kelâm alanındaki görüş ve düşüncelerini konu edinen diğer ilmî çalışmalardan bazıları şunlardır: Semerkandî, Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *İlmü'l-afâk ve'l-enfüs*, thk. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 2020; Hülya Alper, "Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkandî'ye Allah'ın fiili sorunu : O mücib bi'z-zât mıdır? Fâil bi'l-ihityâr mıdır?", ed. Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/158-170; Bilal Taşkın-Hikmet Şavluk, "Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkandî'de İlâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 1 (2022), 479-502; Bilal Taşkın-Selami Yanmaz, "el-Envârü'l-ilâhiyye Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin es-Semerkandî'nin Kelâmî Görüşleri", *Eskişeni* 49 (2023), 479-500; Mehdi Cengiz, "Kelâm- Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddin es-Semerkandî'de Dış ve İç Duyular", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21 (2022), 177-202.

Allah'ın sonsuz ilmi, iradesi, kudreti ve hikmetiyle evrenin yegâne yaratıcısı olduğu bilgisi kelâm ilminde ortak görüş olarak benimsenmiştir. Allah'ın varlıkların muhdisi (yaratıcı), âlemin ise sonradan yaratılmış olduğuna dayanan bu düşünceyi kelâm ilminin omurgası olarak nitelendiren Semerkandî, bu düşünceyi doğruya en yakın yaklaşım tarzı olarak telakki eder.⁵

Semerkandî, Allah'ın kudretinin kapsamı ile ilgili olarak öncelikle O'nun kudretinin temel özelliğini açıklar. Allah kudretiyle mümkün olan tüm varlıklara güç yetirir, yani O'nun kudreti âlemdeki canlı-cansız tüm varlıkları kapsar. Zira tüm varlıklar, mümkün olmaları yönüyle bir kudretin konusu olmak durumundadır. Bu yönüyle mümkün olan varlıklar ortak bir illete sahiptir. Ayrıca var olan her şey kendilerine güç yetirilme (maktûriyet) açısından eşit durumdadır. Varlıkların meydana gelme olasılıkları (imkânı) aynı orandadır. Nesnelerin (maktûrât) var olmasını sağlayan varlığın mümkün varlıklardan farklı özellikte olması gerekir. İşte tüm maktûrâta kâdir olan ve onları yaratan zorunlu varlık Allah'tır. O'nun zâtı varlıkları yokluktan varlığa çıkarandır (muktezî). O, tüm varlıkları meydana getirmeye kâdirdir. O'nun kudretinin etkisi tüm varlıklara tam olarak yansır. Varlığı mümkün olan tüm varlıklar ilâhî kudretin kapsamındadır. Onun kudretinin varlıklara tam olarak yansması gerekmektedir. Çünkü O'nun kudretinin varlıkları yaratırken farklılık arz etmesi, yani bazısına güç yetirirken, diğerlerine güç yetirememesi bir zafiyet alametidir. Allah'ın diğer varlıkların yardımına muhtaç olmasını gerektiren bu durum ise mümkün değildir.⁶

Semerkandî, Allah'ın kudretinin her şeye güç yetirdiğini ifade ederken, nesnelerin de kudretlerinin olduğunu söylemiştir. Ancak nesneleredeki bu kudretlerin Allah tarafından verildiğini vurgulamıştır.⁷ Nesneleredeki kudretlerin varlığını kabul eden Semerkandî, Allah'ın kudretinin etkinliğinin tüm kudretlere şamil olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda öncelikle nesnelerin sahip oldukları kudretlerin Allah tarafından verildiğini ve nesnelerin bu hususta Allah'a muhtaç olduklarını izah etmeye çalışmıştır. Bunun için kelâm ilminde kabul edilen ve Allah dışındaki varlıkların cevher-arazlardan oluştuğuna dair âlem anlayışını kullanmıştır. Buna göre Allah dışındaki her şey cevher veya arazdır. Cevher ve arazlar kendi özleri itibarıyla herhangi bir kudrete sahip değildir. Nitekim cevherlerde bir kudret bulunsaydı, başka bir ifadeyle kudret cevher ya da arazların mahiyetlerini oluşturan parçalar arasında yer alsaydı bütün cevher ve

⁵ Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *es-Sahâifü 'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 378.

⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 378-379.

⁷ Semerkandî, *İlmü 'l-afâk ve 'l-enfüs*, 108.

arazların kudreti eşit olurdu. Hâlbuki bütün cevher ve arazların kudreti eşit değildir. Dolayısıyla cevher ve arazların sahip olduğu etki gücünü veren onlardan farklı olan kâdir bir varlık olmalıdır ki, işte bu varlık Allah'tır.⁸ Sonsuz kudret ve iradesiyle âlemi yaratan kâdir ve hâkim olan Allah bu özelliği haizdir. O'nun kudreti tüm varlıklara olduğu gibi varlıklardan sadır olan fiillere de etki etme ve onları yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla âlemin yegâne yaratıcısı Allah'tır.⁹

Semerkindî, Allah'ın kudretinin tabiattaki olayların meydana gelişinde etkinliğini kabul etmenin yanında birtakım sebeplerin de varlığını ve etkinliğini kabul etmiştir. Ona göre âlemdaki olaylar her ne kadar sebeplerin gücüyle meydana gelmiş olsa da, bu sebeplere bu gücü veren ve yaratan nihayette Allah'tır. Etki eden her fâilin doğal yapısından kaynaklanan kudret Allah'tan sâdir olmuştur. Allah'ın dışındaki her şey sahip olduğu gücü O'nun vasıtasıyla edinmiştir. O'nun kudreti, her an, tabiatın kudretlerine etkin kuvvetleri üzerinde etki etmektedir. Mesela sopayla birisine vurulduğunda vurma eyleminden meydana gelen acının hakiki fâili sopa olmadığı gibi, tabiattaki etkin kudretlerin hakiki fâili de bu kuvvetler değildir; bütün fiiller esasında Allah'ın kudreti ve iradesi ile meydana gelmektedir.¹⁰

Semerkindî'nin benimsediği tabiattaki olayların birtakım sebepler vasıtasıyla meydana geldiği yönündeki anlayışını tabii sebeplilik olarak niteleyebiliriz. Buna göre Allah, sebepler ve tabiatlar olmaksızın yaratma kudretine sahiptir. Ancak hikmeti ve cömertliğinin gereği, varlıkları sebepler vasıtasıyla yaratmış ve tabiatta sebeplerin etkin olduğu bir düzen yerleştirmiştir. Tabiattaki olaylar sebeplere bağlı olarak meydana gelirken, bunun kontrolü ve idâmesi Allah'ın kudreti sayesinde. Öte yandan tabiatta egemen olan sebep-sonuç ilişkisine dayalı bu düzen mutlak ve zorunlu değil, imkân dâhilindedir. Allah bunu hikmeti gereğince yapmıştır.

Semerkindî'nin benimsediği ve izah ettiği tabiattaki olaylar ile sebepler arasındaki ilişki hakkında Eş'arîler, tabiattaki olayların birtakım doğal sebeplere bağlı olarak zorunlu sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde meydana geldiğini ileri süren yaklaşımlara mesafeli yaklaşmışlardır. Olayların meydana gelişini âdet ve iktirân teorisi olarak bilinen anlayışla izah etmişlerdir. Bu anlayışa göre tabiattaki gözlemlenen olaylar arasındaki

⁸ Semerkindî, *İlmü'l-afâk ve'l-enfüs*, 106.

⁹ Semerkindî, *Sahâif*, 379-380. Allah'ın kudreti ile değerlendirmeler için ayrıca bk. Bilal Taşkın - Hikmet Şavluk, "Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindî'de İlâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi", 479-502.

¹⁰ Şemseddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî, *Kitâbü'l-Me'ârif fi şerhi's-sahâif: Te'lîf-i Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî*, thk. Abdurrahman Süleyman Sellâme (Ürdün: Câmi'atü'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 2013), 469.

ilişkiler zorunlu değildir. Allah'ın bunları tümüyle farklı bir şekilde yaratması, biri varken diğersinin olmaması mümkündür. Örneğin Allah dilerse ateşte soğukluk ve yaşlılık, suda ise kuruluk ve sıcaklık özelliğini yaratabilir. Tabiatdaki olayların art arda ve düzenli bir şekilde olması O'nun yaratma âdetinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın bunun aksini yapması ve âdetini ihlal etmesi inananlar için mucize, keramet ve işaret olmasıdır.¹¹ Semerkandî, eşyadaki sebepleri kabul etmeyip tabiatdaki düzeni âdet ile açıklayan Eş'arîlerin bu yaklaşımını eleştirmiştir. Tabiatta meydana gelen olayların birtakım sebeplere bağlı olarak cereyan etmesi anlamındaki sebeplilik kuramının dinin özüne aykırı olmadığını ifade eder. Bilakis bu kuramın aklın ve naklin ruhuna uygun olduğunu vurgulayarak Mâtürîdî çizginin tavrını ortaya koymuştur.¹²

Semerkandî'nin Allah'ın kudretinin etkin oluşu ile birlikte tabiatta bulunan sebeplerin de etkin olduğunu göz ardı etmemesi önemlidir. Ona göre âlemdeki olayların Allah'ın kudreti ve sebeplerin etkisiyle meydana gelmesi ve düzenlenmesi Allah'ın cömertliğinin bir yansımasıdır. Gerçek kudret sahibi olan Allah bu yönüyle yaratanların en mükemmelidir.¹³

2. Allah'ın Kudretinin Kapsamı ile İlgili Felsefî ve Dinî Anlayışların Eleştirisi

Semerkandî, Allah'ın kudretinin kapsamına dair görüşlerini ifade ettikten sonra düşünce tarihinde farklı tavır sergileyen birtakım felsefî anlayışların konu hakkındaki görüşlerini özetler ve doğal olarak bu görüşleri eleştirir.

¹¹ Eş'arîler, hem tevlid teorisini hem de varlıklar arası etkileşime imkân tanıyan itimad anlayışını reddetmiş, âdet ve iktirân teorilerini kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımın benimsenmesinde Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarını ispat etme hassasiyeti etkili olmuştur. Buna göre hâdis olan her şey, onu gerektiren hiçbir sebep veya onu doğuran bir illet olmaksızın, Allah'ın doğrudan veya örneksiz yaratmasıyla meydana gelmiştir. Bk. İbn Fûrek Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nisâbüri, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, nşr. D. Gimaret (Beyrut: 1987), 131-133; Bâkıllanî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsî'd-delâil*, nşr. İmamüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), 61-63; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'ezzilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 255-260.

¹² Semerkandî, *Sahâif*, 380. Mâtürîdî'ye göre Allah, sebepler ve tabiatlar olmadan da yaratabilme kudretine sahip olmasına karşın, varlıkları sebepler vasıtasıyla yaratmış ve âleme sebeplere dayalı bir düzen yerleştirmiştir. Allah'ın varlıklara yerleştirdiği tabiat (fitri özellik, genetik yapı) Mâtürîdî'nin âlemdeki düzenli sistemin vazgeçilmez unsuru durumundadır. Mâtürîdî, âlemdeki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını, Allah'ın hikmetinin ürünü olduğunu savunmuştur. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 180; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005-2007), 1/287; Kandemir, *Nedensellik*, 244-245.

¹³ Semerkandî, *Sahâif*, 380.

İslâm felsefesinde İlâhiyyûn¹⁴ olarak bilinen felsefecilere göre Allah, mutlak birdir ve ilk ilke olan Allah'tan ancak bir meydana gelir. “Birden ancak bir çıkar” önermesiyle ifade edilen bu felsefî yaklaşımın temsilcileri Allah'a ilişkin felsefelerini üç temel esasa dayandırmışlardır. Bu esaslar Allah/Bir, akıl ve nefis'tir. Buna göre Allah her şeyin ilk sebebidir. Evrendeki nesnelere, tamamen Allah'ın varlığından meydana gelmiştir, yani südür etmiştir. İlk sebep olan Allah'tan akıllar ve daha sonra nefisler hiyerarşik olarak feyezân etmiştir. Bu yönüyle tüm varlıklar Allah'ın zâtına kadar uzanmaktadır ve O'ndan zorunlulukla meydana gelmiştir.¹⁵ Evrendeki var olan her şeyin Allah'tan zorunlu olarak meydana gelmesini benimseyen bu felsefî anlayışa göre Allah'ın iradesinin ve kudretinin özgür olmadığı ortadadır. Bu yaklaşım Allah'ın fiillerini tercihen değil, zorunlulukla meydana getiren (mûcib) bir varlık olduğunu gösterir. Hâlbuki Allah, özgür iradesi ve kudretiyle nesnelere yaratan “kâdir” bir varlıktır.¹⁶

“Müneccimûn”¹⁷ olarak bilinen felsefecilere göre yeryüzündeki olayların meydana gelmesinde yıldız ve gezegenlerin yani feleklerin rolü vardır. Gece ile gündüzün oluşumu ve mevsimler başta olmak üzere dünyadaki değişimler feleklerin hareketleri (deverân) doğrultusunda şekillenmektedir. Semerkandî, gezegenlerin dönüşümlerinin birer illet olması veya evrendeki değişimlerin olmazsa olmaz şartı olmasının kabul edilemeyeceğini, zira gezegenlerin hareketlerinin zaten bir illetin sonucu olduğunu belirtir. Dolayısıyla âlemdeki tüm oluşum ve değişimlerin kaynağı Allah'ın kudretinden başka bir şey değildir.¹⁸ Bu yaklaşımı ile Semerkandî, bir taraftan evrendeki oluş ve hareketlerin bir illete bağlı

¹⁴ İslâm düşünce tarihinde “İlâhiyyûn” veya “Yeni Eflâtunculuk” olarak bilinen felsefî anlayış, Yunan filozofu Platon'un görüşlerini takip eden İskenderiyeli Plotin'in görüşlerinden oluşmaktadır. Bu felsefî anlayışı Fârâbî, İbn Sînâ gibi felsefeciler benimsemiştir. Bk. Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/423-427.

¹⁵ Semerkandî, *Sahâif*, 381.

¹⁶ Felsefeciler Allah'ın fiilini zorunlu olarak ortaya koyduğunu söylerken, kelâmcılar böyle bir zorunluluk olmaksızın tercihle fiilini yaptığını söylemişlerdir. Felsefecilerin benimsediği bu yaklaşım nedeniyle Allah anlayışı “mûcib” iken, kelâmcıların benimsediği Allah anlayışı ise “kâdir” olma özelliğini taşır. Bk. Hocazâde Muslihüddin Efendi, *Tehâfütü'l-felâsife* (Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1303/1984-5), 5; Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife*, nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 48; Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 96-98; Hülya Alper, “Mâtürîdî'den Şemseddin es-Semerkandî'ye Allah'ın fiili sorunu: O mûcib bi'z-zât mıdır? Fâil bi'l-ihyâr mıdır?”, 1/165.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Mevâkıfî ilmi'l-kelem* (Kahire: ts.), 283; Bâkılânî, *Temhîd*, 48-49.

¹⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 382.

olarak meydana geldiğini kabul ederken, diğer taraftan bu illetlerin etkin oluşunun kaynağının bizzat Allah'ın kendisi olduğunu benimsemiş olmaktadır. Dolayısıyla Semerkandî, tabiattaki olayların sebeplere bağlı olarak meydana gelişi ile Allah'ın evrende sebeplere kudret özelliğini vermesini bağdaştırmış ve bu iki durumun birbiriyle tezat oluşturmadığını ifade etmiştir.

Tabiatçı (natüralist) olarak adlandırılan felsefecilere¹⁹ göre ise, evrendeki olayları etkileyen, varlıklarda bulunan tabiatlar ve mizaçlardır. Bu yaklaşımı kabul etmeyen Semerkandî, kelâmın doğal refleksi ile her şeyin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini söyler.²⁰

Âlemdeki olayların iyiliğin sembolü Yezdân ile kötülüğün sembolü Ehrimen tarafından meydana getirildiğini iddia eden Senevîler, ikili bir Tanrı anlayışına sahiptir. Bu anlayışa göre Yezdân nurun, Ehrimen ise karanlığın kaynağıdır. Dolayısıyla nur olan iyilik ile karanlık olan kötülük bir arada bulunmaz.²¹

Senevîlere göre Allah hayır ve iyilik olan tabiatı gereği, kötülük yapmaya kâdir değildir. Çünkü hayrı işlemek iyi, kötülüğü işlemek ise kötüdür ve bir varlığın hem iyiyi hem de kötülüğü işlemeye gücü yetmez.²² Semerkandî'ye göre Allah kudretiyle iyi veya kötü olan tüm fiillere kâdirdir. Allah'ın kudretinin etkisi, her hal ve durumda yarattığı şeylerin iyi veya kötü oluşları sebebiyle kesintiye uğramaz. Bir başka deyişle Allah'ın kötülüğe kâdir olduğu söylendiği zaman, O'nun da kötü olduğu anlaşılır.²³ Semerkandî, bu konudaki görüşünü Allah'ın kabih fiile kâdir olmadığını iddia eden Nazzâm'ı (ö. 231/845) eleştirirken geniş olarak dile getirir.

Semerkandî, Allah'ın kabih fiil işlemesini mümkün görmeyen Mu'tezile'ye özel bir yer ayırır. Onların Allah'ın kudreti, insan fiilleri üzerindeki etkisi ve kapsamı gibi önemli konu başlıkları hakkındaki düşüncelerini değerlendirir. Bu konuda ilk anda duyulduğunda tepki çeken ve Mu'tezilî çevrelerde de tartışmalara sebep olan Nazzâm'ın "Allah Teâlâ kabih fiilleri yaratmaya kâdir değildir" şeklindeki görüşünü ele alır. Nazzâm'a göre Allah'ın kabih fiilleri işlemesi imkânsızdır. Ona göre kabih fiilin yaratılmasının imkânsız oluşu iki sebepten dolayıdır.

¹⁹ İyonyalı filozoflar gibi tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik amacını güden Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî gibi felsefecilerin temsil ettiği akımdır. Bk. Burhan Koroğlu "Tabiatçılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/327-328.

²⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 382.

²¹ Semerkandî, *Sahâif*, 382.

²² Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Muhassal*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sad (Kahire: Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 133.

²³ Semerkandî, *Sahâif*, 380.

Kabih fiil, ya cehalet sebebiyle ya da ihtiyaç sebebiyle yapılabilir. Haliyle Nazzâm, cehalet ve muhtaç olmanın Allah açısından imkânsız olmasından ötürü Allah'ın kabih fiili yaratmasının da söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür.²⁴

Semerkindî, Nazzâm'ın Allah'ın kabih fiili yaratmaya kâdir olmadığı yönündeki düşüncesini özetledikten sonra onun "Allah'ın ihtiyaç duymazsa kabih fiili yaratmayacağına" dair yaklaşımına katılmadığını ifade eder. Ona göre Allah'ın kabih fiilin yaratılması ile doğrudan bir bağlantısı yoktur. Bu nedenle kabih fiilin insanlar açısından bir fayda sağlayacağına yönelik ihtiyaç söz konusu olduğunda Allah dilerse kabih fiili yaratabilir. Çünkü kabih fiilin fayda vermesi O'nun zâtı ile ilgili olmayıp insanların durumlarına yöneliktir. Dolayısıyla Allah'ın kendi zâtı için değil de insanın menfaatine olan kabih fiili yaratması, O'nun zâtının noksanlığından kaynaklanmaz.²⁵

Semerkindî, Allah'ın gerektiğinde insan açısından bir fayda görmesi durumunda kabih fiili yaratmasının mümkün olduğunu söyledikten sonra Nazzâm'ın kabih fiili yaratmasının imkânsız olduğu yönündeki düşüncesini sorgular. Ona göre Nazzâm bu görüşüyle, "kabih fiilin Allah'ın zâtına isnat edilmesi imkânsızdır" şeklinde bir anlayışı benimsiyorsa, bu anlayışa Mâtürîdîler olarak katıldıklarını ifade eder. Ancak Allah'ın kudretinin kabih fiili işlemeye gücünün yetmediği şeklindeki açıklamayı kesinlikle kabul etmeyeceklerini vurgular. Çünkü bu durumda Allah'ın kudretinin yetersiz kalışı gibi O'nun açısından kabul edilmeyecek bir hal ortaya

²⁴ Semerkindî, *Sahâif*, 382; Kâdî Abdülcebbar Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğni fî evbâbi'l-tevhid ve'l-'adl: et-Ta'dil ve'l-tecvîr*. nşr. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ts.), 6 (1)/127; Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Tasaffühü'l-edille*, nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 89; Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut: Feuilles Orientales, 1993), 38; Rükneddin Mahmûd İbnü'l-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-din*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 125; Kıvâmüddin Mânkdîm Şeşdîv Ahmed b. Hüseyin el-Hüseyinî, *Tâ'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 1965), 313; Ebü Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîti bi'l-teklîf*, nşr. J. J. Houben vd. (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlîkiyye, 1965-1981), 1/246. Nazzâm'a göre Allah'ın kabih fiili yaratmaması nedeniyle kabih fiil, O'nun kudreti kapsamında zaten bulunmamaktadır. Dolayısıyla o, "Allah kabihe kâdir değildir" şeklindeki ifadesiyle Allah'ın kabih fiili yapmaya gücü yetmediğini söylememiştir. Bk. Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî usûli'd-din*, thk. Muhammed Rıza Ensârî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 325. Bağdâdî, Nazzâm'ın bu görüşü Seneviyye'den aldığını söyler. Bk. Ebü Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temimî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamit (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986), 134.

²⁵ Semerkindî, *Sahâif*, 382.

çıkacaktır. Dolayısıyla Allah, kabih fiili yaratsa da bunun yapılmasına rızası bulunmamaktadır. Ancak Allah'ın kabih fiilin yapılmasına rızasının olmaması, O'nun kabih fiil üzerinde bir etkisinin olmadığı anlamına gelmez. Sonuçta Allah, kabih fiil de olsa tüm fiiller üzerinde kudretiyle etkindir.²⁶

Semerkandî, Ka'bî'nin (ö. 319/931) "Allah'ın kudretinin insanların yaptığı fiillerin benzerini yaratmaya güç yetiremediği" şeklindeki görüşüyle insanın yaptığı birtakım fiillerin Allah'ın kendi zâtı için yapmaması gerektiğini kastediyorsa, bunu onaylayabileceklerini söyler. Zira Allah insanlar gibi hareket etmekten veya durmaktan münezzehtir. Ancak bu görüşü ile Allah'ın kendisi dışındaki varlıklarda bu fiilleri gerçekleştiremeyeceğini iddia ediyorsa, buna katılmayacaklarının altını çizer. Çünkü insandan sadır olan olumlu fiiller gibi anlamsız, eksik veya yanlış fiiller de insana özgüdür. Yani onun eksikliğinden kaynaklanır. Buna rağmen insana ait bu fiillerin yaratıcısı Allah'tır.²⁷

Mu'tezile'nin kudret-makdûr bağlantısı ile ilgili ileri sürdüğü önemli tez, bir makdûrun iki kâdirin (Allah ve insan) kudreti altında olamayacağına dairdir.²⁸ Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolünün²⁹ benimsediği bu ilke, fiilin Allah tarafından yaratılması ve insanın bu fiili kazanması anlamındaki kesb doktrinine açık kapı bırakmamak için ileri sürülmüştür. Ebû Ali ve Ebû Hâşim doğal olarak fiilin fâil olan insandan koparılması şeklinde algılanan kesb düşüncesine meşruiyet sağlamak için bir makdûrun kesinlikle iki kâdirin kudreti kapsamında olamayacağını belirtmişlerdir.³⁰ Nitekim Semerkandî, başta Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) olmak üzere bu kelâmcıların görüşlerini takip eden Behşemiyye'nin konu hakkındaki yaklaşımlarına değinir. Buna göre Allah, insanların yaptığı fiillerin benzerlerini farklı zamanlarda yapabilme kudretine sahipken, aynı anda bir fiilin Allah ve insanın kudreti ile meydana gelmesi mümkün değildir. Zira Allah'ın kudretinin kâdir olduğu fiil veya nesnede irade eyleminin fiile yönelmesiyle o nesnenin mutlaka meydana

²⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 383.

²⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 383.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Mahlûk*, nşr. Tevfik et-Tavîl- Saîd Zâyd (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.), 8/132.

²⁹ Ebû Hâşim'in görüşlerinin kendisinden sonra kabul görmesi ve baskın olması sebebiyle Basra ekolü onun ismine izafeten kelâm tarihinde "Behşemiyye" olarak bilinmeye başlamıştır. Bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. M. Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1986), 1/85.

³⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 383; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 8/109-161; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2001), 374; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. Sa'îd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-zehâir, 1436), 2/19.

gelmesi gerekir. Ancak aynı fiilin yapılmaması yönünde insanın iradesi oluşmuşsa, ilgili fiil üzerinde Allah ve insan iradelerinin uyumsuzluğu söz konusu olacaktır. Dolayısıyla aynı anda iki kâdir olarak Allah ve insanın kudretinin aynı şey üzerinde etkin olması mümkün değildir.³¹

Semerkindî, Allah'ın iradesinin bir fiilin yapılmaması yönünde karar vermesi halinde aynı fiilin hiçbir zaman meydana gelmeyeceği şeklindeki düşüncüyü kabul etmediğini belirtir. Buna göre Allah'ın bir fiilin işlenmemesi yönünde iradesinin oluşması, o fiilin mutlak anlamda meydana gelmeyeceği anlamına gelmeyecektir.³² Dolayısıyla Allah'ın bir fiilin yapılmaması yönünde süreklilik arz eden iradesi söz konusu değildir. Aynı fiil başka bir durumda Allah tarafından irade edilebilir, buna bağlı olarak insanın da ilgili fiili irade etmesi ve yapması mümkün hale gelir. Bu görüşüyle Semerkindî, Allah'ın iradesiyle insanın iradesi arasında bir uyumsuzluğun olmadığını ifade etmeye çalışmıştır.

3. İnsan Fiilleri

Kelâm ilminde insanların istemli (ihtiyârî) olarak yaptığı fiillerin kim tarafından ve nasıl meydana geldiği bağlamında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu konuda Allah'ın kudretini öne çıkaran yaklaşım ile insanın fiillerinde özgür olması gerektiğini savunan yaklaşım arasında tartışmalar meydana gelmiştir.

Semerkindî, tartışmalara konu olan insan fiillerinin iradeli ve bir amaç doğrultusunda meydana gelen istendik fiiller olduğunu belirtir. İnsandan iradeye dayalı olmayarak sadır olan hastalık veya soğukluk sebebiyle vücutta oluşan titremeden dolayı sorumluluğun olmadığını ifade eder. Dolayısıyla tartışma konusu, iradeye dayalı fiillerin gerçekleşmesinde Allah ve insanın iradelerinin ve kudretlerinin ne derece etkin olduğu ile ilgilidir.³³

Fiillerin meydana gelmesinde özgürlükçü yaklaşımı benimseyen Mu'tezile, insanın kudret ve iradesinin etkin olduğunu savunmuştur.³⁴ Eş'arîliğe göre ise insan kudretiyle fiillerin meydana gelmesinde temel bir etkiye sahip değildir. İnsanın kudreti ve fiillerinde etkili olan sadece Allah'ın kudretidir.³⁵ Semerkindî, insan fiilleri ile ilgili görüşleri sebebiyle

³¹ Semerkindî, *Sahâif*, 383-384. Behşemiyye insanın makdûrunun, Allah'ın makdûru kapsamında olmayacağını ileri sürmüştür. Ancak burada şunu göz önünde bulundurmalıyız: Allah, kul ile aynı anda aynı şey üzerine kâdir değildir. Başka bir anda Allah, kulun kâdir olabildiği her şeye kâdirdir. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 374, dp. 175.

³² Semerkindî, *Sahâif*, 384.

³³ Semerkindî, *Me'ârif*, 291.

³⁴ Semerkindî, *Sahâif*, 384.

³⁵ Semerkindî, *Sahâif*, 384; Semerkindî, *Me'ârif*, 291; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usû-*

Mu'tezile'nin yaklaşımının kaderîlik³⁶, Eş'arîliğin yaklaşımının ise cebrîlik olarak nitelendirildiğini kaydeder.³⁷

Semerkandî, Eş'arîlerin konu hakkındaki görüşlerini ve delillerini değerlendirmeye başlamadan önce kendi yaklaşımını ve görüşünü özetler. Ona göre insan fiillerinin oluşumunu ifade eden doğruya en yakın görüş, fiillerin meydana gelmesinde hem Allah'ın, hem de insanın kudretinin birlikte etkin olduğunu benimseyen yaklaşımdır. İnsandan sadır olan fiil, Allah ve insanın kudretlerinin koordinasyonu ve birlikteliğiyle meydana gelmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda cebir ve kader arasında yer almaktadır.³⁸

Eş'arîleri insan fiillerinin meydana gelmesinde aktif olan insanî kudreti göz ardı etmekle itham eden Semerkandî, öncelikle onların görüşlerini aklı ve naklî deliller şeklinde aktarır ve ardından değerlendirir:

1. Eş'arîlere göre insanın iradesi muhdes yani sonradan yaratılmıştır. Âlemde bulunan her şey gibi insan iradesinin de yaratılmış olması, insanın fiillerinde etkin olmadığına göstergesidir. Bu iradeyi yaratan Allah olduğuna göre fiilleri yaratan da O'dur. Çünkü Eş'arî kelâm sisteminde esas olan insanın kudreti değil, Allah'ın kudretidir.³⁹

Semerkandî bu söylem karşısında, insan iradesinin tercih edici özelliğinin bulunduğunu belirtir. İnsan, iradesinin bu özelliği sayesinde fiili yapmaya veya yapmayıp terk etmeye güç yetirebilmektedir. İnsanın kudret ve iradesiyle bu fonksiyona sahip oluşunun yanında Allah'ın kudretinin bulunması, insanın irade ve kudretiyle tercih edici özelliğine aykırı bir durum teşkil etmez. Ayrıca bu durum Allah'ın özgür iradesiyle muhtar oluşuna da aykırı değildir.⁴⁰

2. Eş'arîler, insanın fiillerini gerçekleştirebilmesi için doğal olarak fiillerin tüm ayrıntılarını bilmesi gerektiğini söyler. Zira irade ile oluşan

li'l-i'tikâd, nşr. M. Yûsuf Mûsâ - A. Abdülmünim Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950), 187-188.

³⁶ Kaderiyye veya ehlü'l-kader, "kadere mensup olan, kader taraftarı" anlamına gelmesine rağmen ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilâhî kaderi reddedenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Başlangıçta bu kimselere kaderiyye veya ehlü'l-kader ismi kötüleme amacıyla muhalifleri tarafından verilmiştir. Kaderiyye, kader meselesine yaklaşımı bakımından paralel durumda bulunup daha sonra taraftarlarının kendisine katıldığı Mu'tezile ile ilişkili olmakla birlikte en azından başlangıçta ondan ayrı bir fırkadır. İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/64-65.

³⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 384; Semerkandî, *Me'ârif*, 291.

³⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 385.

³⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, nşr. Fevkiyye Hüseyin (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977), 129.

⁴⁰ Semerkandî, *Sahâif*, 385-386; Semerkandî, *Me'ârif*, 293.

fillerin gerçekleşmesi, o fiil hakkında tüm bilinenlerin fâilde bulunmasını gerektirir. Nitekim Allah bir fâil olarak yarattığı tüm fiillerin içeriklerini tafsilatıyla bilmektedir. Eş'arîler, bu durumun insan için geçerli olmadığını örnek vererek izah etmeye çalışır. Mesela biz organlarımızla birçok hareketi yaparız ama bu hareketleri yaparken, yaptığımız hareketleri ayrıntılarıyla bilemeyiz. Parmaklarımızı oynatırken, vücudumuzu hareket ettirirken kemiklerin boyutlarını ve hangi kemik parçalarını hareket ettirdiğimizi bilemeyiz.⁴¹

Semerkindî, insanın gündelik hayatında yaptığı fiillerin her defasında detaylı bilgisini öğrenme ihtiyacı hissetmediğini belirtir. İnsan değişik öğrenme şekilleriyle bir tür alışkanlık haline getirdiği fiillerini pratik olarak yapar. İnsan, yaptığı her fiilin öncesinde o fiilin yapılmasına dair detay bilgileri öğrenme durumunda değildir. Dolayısıyla insanın ayrıntılarını bilmeksizin fiilleri meydana getirmesi mümkündür. İnsan bilinci yapılan fiilin tüm ayrıntılarını bilmesi söz konusu olsa da o anda buna ihtiyaç duymaz. Hatta çoğu zaman fiillerini adeta otomatîğe bağlanmış gibi detayı önemsemeden yapar. Fiili yapma esnasında genel bilgi yeterli olmaktadır. Ayrıca insan, fiillerin yapılışı ile bilgileri uzun süre zihninde tutmaz.⁴²

3. Eş'arîler, birbirinden bağımsız kudrete sahip olan iki kâdirin (Allah ve insan) bir makdûr üzerinde tasarrufta bulunamayacağından hareket ederek Allah ve insanın aynı fiile kâdir olamayacağını iddia eder. Buna göre insan bir cismin yerinde durmasını ister, Allah da onu hareket ettirmek istediğinde; birbirinden farklı iki seçenek söz konusu olacaktır. Bu durumda ya ikisinin de isteği meydana gelecektir ki bu imkânsızdır veya ikisinden birinin istediği olacaktır. Bu da yanlış olacaktır. Dolayısıyla takdir edilen şeyin üzerinde, iki özgür ve eşit kudretin etkili olduğunu düşündüğümüzde fiilin yapılıp yapılmaması ile ilgili herhangi bir tercih söz konusu olmayacaktır. Sonuç olarak fiil meydana gelmeyecektir.⁴³ Bu nedenle fiil üzerinde tek bir kudret etkin olup bu da Allah'ın kudretidir. Tüm fiiller de O'nun kudretinin eserleridir.

Semerkindî, bağımsız iki kudretin varlığını kabul edebileceklerini ancak bu iki kudretin güçlü olup olmama yönünden birbirine denk olmayabileceğini ifade eder. Dolayısıyla iki kudret kuvvetli veya zayıf olma yönünden birbirinden farklılık arz edebilir. Nitekim çevremizde zayıf bir insan ile kuvvetli bir insanın bir cismi hareket ettirmek veya durdurmak hususunda cisim üzerindeki tasarrufun sürekli olarak kuvvetlinin istediği şekilde gerçekleştiğini görmekteyiz. Bu açıklamalarıyla Semerkindî, aynı makdûr üzerinde iki kudretin kâdir olabileceği düşüncesinin mümkün

⁴¹ Semerkindî, *Sahâif*, 385; Cüveynî, *İrşâd*, 190.

⁴² Semerkindî, *Sahâif*, 386-387.

⁴³ Semerkindî, *Sahâif*, 387.

olduğunu, dolayısıyla insanın da kudretiyle fiiller üzerinde tasarrufta bulunabileceğini söylemektedir.⁴⁴

4. Eş'arîler, Allah'ın bir fiilin gerçekleşmesini istemesi durumunda fiilin meydana gelmesinin zorunlu olacağını iddia eder. Zira O'nun iradesinin karşıtının gerçekleşmesi imkânsızdır. Aynı şekilde bir şeyi irade etmemişse o şey meydana gelmeyecektir. Dolayısıyla bir şeyin meydana gelmesi ya zorunludur ya da imkânsızdır.

Semerkandî, her şeyi Allah'ın kudretinin bir sonucu olarak gören Eş'arîlerin bu yaklaşımını değerlendirirken, Allah'ın bir şeyin meydana gelmesini irade etmemesinin, o şeyin imkânsız (mümteni) olduğu anlamına gelmeyeceğini söyler. Ona göre aklen bir şeyin var olmasının imkânsız oluşu, Allah'ın o şeyin gerçekleşmemesini istemesi ile aynı anlamdadır. Yani imkânsız olan şey, zaten olmayacak cinsten bir şeydir. Ancak mümkün bir şey hakkında iradesinin olması, zaten yok olan bir şeyin irade edilmemesi demek değildir. Burada Allah, insanın kendi gücüyle mümkün olan bir şeyi yani eylemi gerçekleştirmesini irade etmiştir. Dolayısıyla insanın fiilini yapıp yapmaması nihayetinde Allah'ın insana verdiği güç ve irade sayesinde. Bu durumu efendisinin izin verdiği şeyleri kölesinin yapmasını istemesine benzeten Semerkandî'ye göre Allah'ın yok olan bir şeyin yapılmasını insandan isteyebileceğini çünkü insanın fiilini kendi kudretiyle gerçekleştirdiğini ifade eder.⁴⁵

Konunun açıklamasını yaparken Mu'tezile sistematigindeki dâî (motiv)⁴⁶ kavramını kullanan Semerkandî'ye göre, Allah yapılmasını istediği fiilin faydalı olduğu yönünde bilgi veya zannı yaratmıştır. Bir bakıma Allah, insanı fiilin işlenmesi hususunda hazırlar ve insan da kendisinde oluşan bu istek ve arzu ile fiilini gerçekleştirir. Semerkandî, insanın fiili yapmasının öncesinde Allah'ın ona sağladığı imkân ve hazırlığın insanın özgürlük alanına müdahale anlamı taşımadığını belirtir. Çünkü insan kendisine ayrılmış özgürlük çerçevesinde kendi kudret ve iradesiyle hareket etmektedir.⁴⁷

⁴⁴ Semerkandî, *Sahâif*, 387. Semerkandî'nin iki kâdirin bir maddî üzerinde etkin olabileceğini izahı ile Mu'tezilî kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'nin yaptığı izah bire bir aynıdır. Bu konuda etkileşimin olması muhtemeldir. Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 85.

⁴⁵ Semerkandî, *Sahâif*, 388; Semerkandî, *Me'ârif*, 293.

⁴⁶ Mu'tezile'ye göre dâî, fiilin ortaya çıkmasını gerektiren bir unsurdur. Dâinin varlığı fiilin meydana gelmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kâdirde fiilin işlenmesi yönünde dâî oluştuğunda fiil de ortaya çıkacaktır. Bu durumda dâî, kâdirin fiilini işlemesi hususunda gerekli bir şarttır. Ancak burada anlatılan kurgusal durumda olaya ters yönde oluşan dâî (*sârif*) de dâhil olmaktadır. Kâdir olan fâilde fiilin işlenmesi yönünde dâî yani sârif oluşmuşsa, fiil ortaya çıkmayacaktır. Bk. Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 313.

⁴⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 388; Semerkandî, *Me'ârif*, 293.

Aynı şekilde insanı fiili yapmaya yöneltten olumlu yöndeki etken olan dâînin tam tersine, fiili yapmayı terk etmeye sevk eden karşıt dâî olan sârifin insan iradesi üzerinde etkisi olabilir. Sârifin fiilin yapılmaması yönünde daha baskın olması durumunda ise insan, fiili yapmaktan vazgeçer ve ilgili fiili gerçekleştirmez. Dolayısıyla bu durumda fiilin yapılması imkânsız hale gelmiş olur. Semerkandî, Eş‘arîlerin iddia ettiği gibi, Allah’ın fiile yönelik kudret ve iradesinin zorunlu oluşu, insanın kendi iradesiyle hareket etmesine aykırı değildir.⁴⁸

İnsanın fiillerini yapma veya yapmama yönünde kendisinde oluşan ve etkin olan dâînin fonksiyonuna işaret eden Semerkandî’nin bu yaklaşımında Mu‘tezilî düşüncenin tesirinin izlerini görmekteyiz. Müteahhirûn dönemde bu türlü mezhepler arası karşılıklı etkileşimlerin olması hem kaçınılmaz hem de olumlu sonuçlar doğurmuştur.

Eş‘arîler, insanın kudretini göz ardı eden yaklaşımlarına aklî delillerin yanında Kur’an’dan birtakım âyetleri delil olarak ileri sürmüşlerdir. Bu âyetlerden bir kaç şu şekildedir: “*Hâlbuki sizi de, elinizle yapageldiğiniz şeyleri de Allah yaratmıştır.*”⁴⁹, “*Allah, her şeyin yaratıcısıdır.*”⁵⁰ Semerkandî, Eş‘arîler’in âyetlerde geçen Allah’ın her şeye kâdir ve yaratıcısı olmasından hareketle hemen her şeyde sadece Allah’ın kudretini öne çıkarıcı mahiyetteki yorumlarını aşırı bulur. Âyetleri delil göstererek insanın fiillerinde etkin olmasını, kudret ve iradesinin yok sayılmasını uygun görmez. İnsanın kudretinin Allah’ın kudretinden bağımsız olduğunu kaydeder. Bu gerçekliğin yanında her şeyin Allah’ın kudretine dayandığını da kabul etmenin doğru bir yaklaşım olacağını vurgulayarak insan fiilleri konusunda üçüncü bir yol diyebileceğimiz bir yaklaşım sergiler.⁵¹

Mâtürîdîliğin konu hakkındaki yaklaşımını zikrederken, özellikle Mu‘tezile ve Eş‘arîlik arasındaki tartışmaları gündeme getirerek mukayeseli bir değerlendirme yapar. Nitekim Mu‘tezile’nin temel öğretilerini ortaya koyan Ebû’l-Hüzeyl el-Âllâf (ö. 235/849-50) bahsedilen âyetlerin insan fiillerinin Allah tarafından yaratılması şeklinde yorumlanmasına itiraz etmiştir. Çünkü bu durumda Allah’ın kalpleri mühürlemesinden dolayı müşriklerin iman etme hususunda mazeretleri söz konusu olacaktır. Dolayısıyla müşriklerin Hz. Peygamber’e “Allah bizim kalbimizi mühürlediği halde, sen nasıl olur da bize imanı teklif edersin ve küfürden bizi alkoymak istersin” şeklinde itiraz etmeleri gerekecektir. Hâlbuki Allah, bu âyetleri kâfirlerin lehine değil, aleyhlerine delil olması amacıyla indirmiştir.⁵²

⁴⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 388.

⁴⁹ es-Sâffât 37/96.

⁵⁰ ez-Zümer 39/62.

⁵¹ Semerkandî, *Sahâif*, 389.

⁵² Semerkandî, *Sahâif*, 389.

Bu ifadeleriyle Semerkandî, ilgili âyetlerden yola çıkarak insan iradesini yok sayan Eş'arîlerin yaklaşımını eleştirmiş ve bu hususta Mu'tezile'nin tavrına sıcak baktığını da ortaya koymuştur. Bunun yanında Mu'tezile'nin konu hakkındaki bazı görüşlerine yönelik Mâtürîdîliğin itiraz noktalarını da belirtmekten geri kalmamıştır. Mu'tezile insandan sadır olan fiilleri bilinçli olarak yapılanlar ve bilinç dışı meydana gelen (ıztırarî) fiiller şeklinde iki grupta değerlendirir. Sağlığı ve akli başında olan bilinçli bir insanın yaptığı hareket ile hastalık veya başka bir sebepten dolayı bilinçsizce titreyen bir insanın hareketi aynı şekilde değerlendirilemez. Sağlıklı insan irade ve kudretiyle istediği gibi hareket edebilirken, bu özellikten mahrum olan insan ise iradeli davranamaz.⁵³

Semerkandî, Mu'tezile'nin fiillerde insan iradesinin etkisi olduğuna dair düşüncelerini kabul ettiklerini ancak fiillerin aynı zamanda Allah'ın kudretinin yardımıyla meydana geldiğini de vurgular. Âlemdeki varlıkların var oluşları ve varlıklarını devam ettirebilmeleri için Allah'ın kudretine ihtiyaçları bulunmaktadır. Dolayısıyla fiillerde Allah'ın kudretinin etkisini tamamen devre dışı bırakmak doğru bir yaklaşım değildir.⁵⁴

Semerkandî, insan fiilleri ile ilgili Mu'tezile'nin de dile getirdiği açıklamayı aktarır. Buna göre Eş'arîlerin iddia ettiği gibi insana ait bir fiilin Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmesi durumunda insanın o fiili yapmaya veya terk etmeye güç yetirmemesi gerekecektir. Çünkü fiil, Allah'ın kudreti ile yaratılmış ve bu haliyle gerçekleşmesi zorunlu olacaktır. Böylesi bir durumda insanın bir fiili yapma veya yapmamaya kudreti elvermiyorsa, cansız şeylerden farkı kalmayacaktır. Oysa insan fiilini yapıp yapmama, yaptığı bu fiillerin karşılığında övgü ve yergiyi hak etme gibi konularda asla cansız varlıklar gibi değerlendirilemez. Dolayısıyla insanın fiilleri Allah tarafından değil, kendisi tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁵

İnsan fiillerinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini ifade eden âyetlerin yanında fiillerin insan tarafından gerçekleştirildiğine ilişkin çokça âyetin bulunduğunu söyleyen Semerkandî, bu âyetlerden bazılarını aktarır: “*Bugün her bir nefis, kendi kazandığıyla karşılık görür.*”⁵⁶, “*Bugün size, yaptıklarınızın karşılığı ödenecektir.*”⁵⁷, “*Bu bir öğüttür. Artık dileyen Rabbine bir yol edinin.*”⁵⁸, “*Dilediğinizi yapın! Kuşkusuz O, yaptıklarınızı görmektedir.*”⁵⁹

⁵³ Semerkandî, *Sahâif*, 389; Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 8/13.

⁵⁴ Semerkandî, *Sahâif*, 390.

⁵⁵ Semerkandî, *Sahâif*, 390.

⁵⁶ el-Mü'min 40/17.

⁵⁷ el-Câsiye 45/28.

⁵⁸ el-Müzzemmil 73/19.

⁵⁹ Fussilet 41/40.

Semerkandî, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü âyetlerdeki insanın kudretinin varlığı ve bu kudret sayesinde fiil üzerinde etkin olduğu yönündeki Mu‘tezilî yorumlara Mâtürîdîler olarak onay verdiklerini ifade eder.

4. Kesb Kavramı

Kelâm literatüründe “fiil işlemeye kesin olarak karar veren irade”, “insanın bir fiili gerçekleştirmek istemesinin ardından Allah’ın o fiili yaratması” gibi anlamlara gelen kesb kavramı, Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasındaki tartışma konularından biridir.⁶⁰ Birçok kelâmcı⁶¹ tarafından kabul görmüş ve kullanılmış olmasına karşın adeta Eş‘arî (ö. 324/935) ve Eş‘arîlik ile özdeşleşen kesb kavramı, Allah’ın irade ve yaratıcılığı karşısında insan iradesinin yeri ve bu iradenin insan fiili üzerindeki etkisi bağlamındaki tartışmaların bir sonucu olarak ilk kez Eş‘arîler tarafından doktrin haline getirilmiştir.⁶² Eş‘arîler, insanı fiillerinin yaratıcısı (mûcid) olarak değil, fâili ve kâsibi olarak değerlendirmiştir.⁶³ Sonradan yaratılmış kudret hiçbir şey yaratamaz. İnsanın, fiili gerçekleştirebilmek için sahip olduğu güç, öz benliğinde var olmayıp Allah tarafından sonradan yaratılan bir arazdan ibarettir.⁶⁴

Kesb kavramı ile ilgili iki temel düşünceden bahseden Semerkandî, bu konuda bilgi verir. Bu düşüncelerden ilkinde göre, insan taat türü bir fiili yapmaya kesin olarak (azm-i müsammem)⁶⁵ karar verdiği zaman

⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/304-306.

⁶¹ Kesb kavramı Ehl-i sünnet özellikle Eş‘arî kelâmcılar arasında yaygın olarak kullanılmış olsa da, bu kavram Mu‘tezile’den Dırar b. Amr, Muammer b. Abbâd, Şîâ’dan Hişâm b. Hakem gibi diğer mezheplerden birçok kelâmcı tarafından da benimsenmiştir. Hatta bu kavramı ilk defa kullananın Dırar b. Amr olduğu iddia edilmiştir. Bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Sarkaç Yayınları, 1981), 240; Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve’htilâfî’l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 408; Veysi Ünverdi, “Eş‘arî ve Ebu’l-Muîn En-Neseff’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2015), 73. Dırar b. Amr, kesb kavramını kullandığı için Kadî Abdülcebâr tarafından eleştirilmiştir. Bk. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü’l-İslâmiyyin* (Beyrut: Darü’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1997), 456. Ebü Hanîfe kesb kavramını eserinde kullanmıştır. Bk. Ebü Hanîfe, *el-Fıkhü’l-Ekber (İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 55.

⁶² Ünverdi, “Eş‘arî ve Ebu’l-Muîn En-Neseff’de Kesb Teorisi”, 73.

⁶³ Semerkandî, *Sahâif*, 391; Semerkandî, *Me’ârif*, 296.

⁶⁴ Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş‘arî, *Kitâbü’l-Lüma’ fi’r-red ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, nşr. A. İzzeddin es-Seyrevân (Beyrut: Dârü Lübnân li’t-tübâa ve’n-neşr, 1987), 54-55; Bâkılânî, *Temhid*, 325.

⁶⁵ Azm-i müsammem, insanda fiili yapma yönünde oluşan kesin niyet ve eğilimdir. İnsan kendisinde oluşan bu niyet sayesinde taat tarzındaki fiilleri yapmak ister. Mâtürîdî anlayışta fiillerin meydana gelmesinde önemli bir yere sahip olan azm-i müsammem aynı zamanda kesb, kasıt ve ihtiyar olarak isimlendirilir. Bk. Beyâzîzâde, *İşârâtu’l-merâm*, 259; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 146.

Allah o fiili yaratır. Yine aynı şekilde insan kesin olarak günah işlemeye niyetlenirse, Allah kötü olmasına rağmen o fiili de yaratır. Fiillerdeki insanın iradesinin katkısını ve fiilin nasıl meydana geldiğini izah eden bu yoruma göre niyet ve azminden dolayı fiil insana nispet edilirken, iyi veya kötü her türlü fiilin yaratılması ise Allah'a aittir.⁶⁶

Kesb ile ilgili diğer düşünce ise fiillerin taat veya masiyet oluşlarının fiilin kendisi ile bağlantılı olması ile ilgilidir. Buna göre fiillerin her halükarda Allah'ın kudretiyle yaratılması ilkesi korunmakla birlikte fiillerin taat veya masiyet oluşları, fiillerin kendisi ile ilgili birer niteliklerdir. Bu yaklaşımı ilginç kılan diğer bir husus ise fiillerin taat veya masiyet şeklindeki bu niteliklerinin insanın kudretiyle ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla her ne kadar fiilin kendisi Allah tarafından yaratılmış olsa da fiilin taat veya masiyet oluşu insanın kudretine bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁶⁷

Semerkandî, kesb kavramına dair düşünceleri aktardıktan sonra Eş'arîlerin kavrama dair yaklaşımını eleştirir. Ona göre insanın fiillerini yokluktan varlığa getirirken, taat veya masiyeti yaparken özgürce hareket etmesi gerekir. Bunun aksi düşünülemez. Hal böyleyken, Eş'arîlerin insanın fiilini yapma hususunda asla kudretinin bulunmadığını söylemeleri bir çelişki ve çıkmazdır.⁶⁸

Semerkandî'nin Eş'arîlerin kesb anlayışlarını bu şekilde değerlendirmesi kayda değerdir. Bu bağlamda kendisinden imam olarak bahsettiği Fahreddin er-Râzî'den bilgiler aktarır. Râzî, özellikle insanın fiillerinde kâdir olmadığının kabul edilmesinin, onu gücünün yetmediği şeylerle yükümlü tutma noktasına getireceğini, bu nedenle insanın özgür olması gerektiğini söyler ki bu yaklaşım, Mu'tezile'nin ilkeleri ile de benzerdir. Bu konuda Mu'tezile'nin endişesini haklı gören Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre insandan özgürlüğün alınması ve fiillerin Allah tarafından yaratılması tarzındaki yaklaşım insanı muztarr, yani fiilini zorunlu olarak yapma konuma getirecektir.⁶⁹ Kesb kavramının insanın özgürlüğünün kısıtlanması ve tüm yetkileri Allah'a havale eden bir anlayışla tanımlanmasını doğru bulmayan Râzî, bu şekliyle yapılan tanımlamanın kesb kavramını karşılamadığını ifade eder.⁷⁰

Semerkandî, kesb ile ilgili en uygun yaklaşımın ifrat ve tefrit olarak

⁶⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 391; Semerkandî, *Me'ârif*, 296.

⁶⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 391; Semerkandî, *Me'ârif*, 296.

⁶⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 391-392; Semerkandî, *Me'ârif*, 297; Râzî, Fahreddîn. *Muhassal*, 198-199.

⁶⁹ Râzî, Mu'tezile'nin özgür insan iradesi yaklaşımına karşı Eş'arî'nin determinizm anlayışının mutlak zaferini imleyen kışkırtıcı formülasyonunu "İnsan iradeli (tercih eden/seçen) fâil görünümünde mecbur bir varlıktır." şeklinde ifade etmiştir. Bk. Wilferd Madelung, "Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı", çev. Kevser Demir Bektaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 275-289.

⁷⁰ Râzî, *Muhassal*, 199.

nitelendirdiği cebrî ve kadercî tutumda değil, Mâtürîdî çizgide bulunduğunu belirtir. Buna göre insanın fiilleri kendisinde bulunan kudret sayesinde meydana gelmektedir. Bu kudret insanın bir fiili yapmasını veya terk edip yapmamasını mümkün kılmaktadır. İnsandaki irade ise fiili yapma veya yapmamaya yönelik beliren kişisel meyilden ibarettir. İnsandaki bu özelliklere rağmen fiilin meydana gelmesi için Allah'ın iradesine ve kudretine gereksinim vardır. Çünkü nihayetinde insandaki kudreti yaratan Allah'tır.⁷¹

5. İstîâat

İstîâat, insan fiilleri konusundaki temel kavramlardan biridir. Genel anlamda insanın fiil yapabilme kapasitesi, kudreti şeklindeki istîâat, herkes tarafından kabul görmüştür. Bu kudret, insanın vücut sağlığının bulunması ve organlarının fiilini gerçekleştirmeye uygun olmasıdır. Bu sayede insan fiilini yapma veya yapmamaya kâdirdir.⁷²

Tartışmaya konu olan istîâat, fiili meydana getiren gerçek kudrettir. Bu kudreti, “fiili gerçekleştiren fâilin o anda üzerinde bulunduğu hal” şeklinde tanımlayan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğe göre insan fiili tercih ettiğinde, tercihini gerçekleştirebilme gücünü Allah o anda yaratır.⁷³ Mu'tezile ise istîâatın fiil öncesinde insanda bulunduğunu savunur.⁷⁴

Semerkindî'ye göre insan fiilini gerçekleştirme veya terk etmeye imkân bulduğu bir kudrete sahiptir. Mesela yürüyebilme gücüne sahip olup bunu istediği zaman yapabilir. Ancak hastalık veya elinde olmayan sebeplerden dolayı oluşan fiiller bilinçli olmayıp bunlardan sorumlu da değildir. İnsanın bilerek ve isteyerek yaptığı fiiller onun kudretinin kapsamında olup kendisine aittir.⁷⁵

Semerkindî, her ne kadar fiillerin meydana gelmesinde insanın irade ve kudretinin etkisinin olduğunu söylese de Allah'ın iradesi olmazsa fiillerin meydana gelmeyeceğini özellikle belirtir. Çünkü nihayetinde insanın iradesi de Allah'ın kudretiyle oluşmaktadır. Dolayısıyla insan, Allah'ın kendisinde yarattığı kudret sayesinde bir fiili gerçekleştirme veya gerçekleştirme gücüne sahip olmaktadır.⁷⁶

⁷¹ Semerkindî, *Sahâif*, 393; Semerkindî, *Me'ârif*, 297.

⁷² Semerkindî, *Sahâif*, 392; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 230; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 179.

⁷³ Bk. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur (Şam: Mektebetü darî'l-Ferfur, 2000), 41; Bâkıllanî, *Kitâbü'l-Temhid*, 287.

⁷⁴ Bk. Mânkûdîm Şeşdîv, *Tâ'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse (Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle), nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 1965), 390.

⁷⁵ Semerkindî, *Sahâif*, 393; Semerkindî, *Me'ârif*, 298.

⁷⁶ Semerkindî, *Sahâif*, 394; Semerkindî, *Me'ârif*, 298.

Buna göre insan, iradesiyle fiili yapıp yapmamaya yönelmektedir. İnsan, bir fiilde kendisine gerçekten veya zanna dayalı olarak bir maslahat mülâhaza gördüğünde o fiili yapmayı düşünür. İhtiyacını ve amacını gerçekleştirmek için hareket eder ve çaba sarf eder. Semerkandî'ye göre insanda oluşan bilinç, onun kudretiyle oluşmaz, Allah tarafından yaratılır. Nitekim bir marangozun işini yapabilmesi için ağaç ve demir aksamına ihtiyacı varsa, insanın da fiilini sağlıklı bir şekilde yapabilmesi için organlara ve birtakım kabiliyetlere ihtiyacı olacaktır. İşte Allah insana bu imkânı vererek ona fiillerini yapabilme fırsat ve kabiliyetini vermiştir. Tüm bunları düşündüğümüzde, insanın yaptığı fiillerin temelde Allah'ın kudretiyle yaratıldığını görürüz.⁷⁷ Semerkandî'nin ifade ettiği hususu başımızdan geçen olayların sebep ve sonuçları itibarıyla değerlendirdiğimizde daha iyi anlayabiliriz. Yaptığımız fiillerin bizim irademiz ve kudretimiz ile meydana geldiğini düşünmüş olsak da nihayetinde Allah'ın kudret ve iradesinin etkisinin de olduğunu biliriz.

Semerkandî'ye göre, fiilin meydana gelmesinde etkisi bulunan kudret ve insanda oluşan azmi müsammem, yani dâînin birlikteliği sayesinde insan fiilini gerçekleştirir. Dolayısıyla insanda fiilin işlenmesi yönünde kesin bir karar oluşmuşsa, kudretin de işin içine girmesiyle o fiil mutlaka gerçekleşecektir. Fiilin meydana gelmesi esnasında, Allah'ın kudret ve iradesinin işlevsel ve etkin olmasının yanında insanın kudret ve iradesinin de etkili olduğunu belirten Semerkandî'ye göre bu yorum tarzı, akla ve nakle uygun olup kelâm ilminde “Cebir de yoktur tefviz de yoktur” şeklinde formüle edilen doğru bir yaklaşımdır.⁷⁸

6. Hüsün-Kubuh

Hüsün-kubuh, düşünce tarihinde ahlâkî değerlerin, özelde ise fiillerin hasen (iyi/güzel) veya kabih (kötü/çirkin) olmalarındaki temel sebebin ne olduğu yönündeki tartışma konusudur. Bu konuda cevap aranan soru şudur: “Bu değerler fiillerin kendisinden kaynaklanan özellikler midir? Yoksa Tanrı veya din gibi dış etkenler sebebiyle mi bu özelliklere sahiptir?”⁷⁹ Felsefedeki ifadesiyle “Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa bizzat şeyin kendisi iyi olduğu için mi iyidir?”⁸⁰

⁷⁷ Semerkandî, *Sahâif*, 394.

⁷⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 395. Semerkandî'nin bahsettiği dâî-kudret ilişkisi Mu'tezile kelâmında önemlidir. Bu konu, Mu'tezile içerisinde Behşemîler ile Hüseyinîler arasındaki tartışma konularından biridir. Semerkandî, konu ile ilgili İbnü'l-Melâhimî'nin iradenin dâîden ibaret olduğu görüşünden bahseder. Bu durumda İbnü'l-Melâhimî'ye göre fiilin işlenmesi yönünde insanda dâî oluşmuşsa, fiil mutlaka gerçekleşir. Bk. Semerkandî, *Sahâif*, 395. Mu'tezilî düşüncede fiil, dâî ve irade kavramları ile ilgili bilgi için bk. Özerol, *Mutezile'de Tevhid*, 40-41. Orhan Şener Koloğlu, “İbnü'l-Melâhimî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek 1/617.

⁷⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 56.

⁸⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), 109.

Ehl-i sünnet kelâmında hüsün-kubuh konusu insan fiilleri kapsamında ele alınırken, Mu‘tezile kelâmının adalet ilkesinin ilk önemli meselesi konumundadır. Semerkandî, hüsün ve kubhun şu üç anlamda kullanıldığını belirtir:

1. Bir şeyin, yaratılışa uygun olması veya nefret uyandırmasıdır. Sevinmek ve üzülmek gibi.

2. Bir şeyin yetkinlik veya eksiklik niteliğine sahip olmasıdır. Bilgili veya cahil olma gibi.

3. Bir şeyin dünyada övülmesi, ahirette ise sevaba değer bulunmasıdır.⁸¹

Hüsün-kubuh konusunu adalet ilkesi bağlamında ele alan Mu‘tezile, fiilin değerinin kendinden (zâtî) olduğunu ve bunun akıl ile bilinebileceğini savunur. Birçok konuda olduğu gibi hüsün-kubuh konusunda da Mu‘tezile’den farklı metodu takip eden Eş‘arîler ise, hüsün ve kubhunun kaynağının dinin bildirdiği mesajlara dayandığını yani şer’î olduğunu ifade etmiştir.⁸²

Mu‘tezile’ye göre fiillerin hasen veya kabih olmaları, fiilin bizzat kendisinden veya sıfatlarının birinden kaynaklanmaktadır. Böylelikle insan herhangi bir dış etken (Tanrı veya din gibi) olmaksızın salt akıllı ile adaletin iyi bir fiil, zulmün de kötü bir fiil olduğunu kavrayabilir. Bazen akıl, kendi başına kavrayamadığını dinin yardımıyla kavrar. Mesela Ramazan ayının son günündeki orucun hasen ama bayramda tutulan orucun ise kabih olduğunu bilmek gibi. Bu gibi konularda dinin açıklamaları olmasa, akıl kendi başına ilgili fiilin hasen veya kabih olduğunu bilemez. Mu‘tezile bunu söylerken aklın, dinin fiilin hasen veya kabih oluşuna dair verdiği bilgiyi anlayabilme kapasitesinin bulunduğunu kasteder.⁸³

Semerkandî, ilk dönem Mu‘tezilesinde hüsün ve kubhun kaynağının fiilin bizzat kendisinden kaynaklandığı yönündeki görüşün egemen olduğunu ancak daha sonraki dönemlerde bu düşüncenin revize edilerek değiştiğini ifade eder. Bu dönemdeki Mu‘tezile’nin hüsün-kubuh anlayışında birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Fiillerin hasen veya kabih olarak nitelendirilmelerinin zâtî değil, birtakım sıfatlar sebebiyle olduğu yönünde görüş ileri sürülmüştür. Mesela doğruluk fiili faydalı olduğu için hasen, yalan fiili ise zarar verdiği için kabih olarak nitelendirilmiştir. Görüşleriyle

⁸¹ Semerkandî, *Sahâif*, 464; Semerkandî, *Me‘ârif*, 332.

⁸² Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keîâm*. nşr. Alfred Gillaume (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’ d-dîniyye, ts.), 370; Seyfeddin Ebü’l-Hasan Ali b. Ali Muhammed el-Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fî ilmi’l-keîâm*, nşr. Hasan M. Abdüllatîf (Kahire: Lecnetü ihyâi’t-türâsi’l-İslâmî, 1971), 234-235.

⁸³ Semerkandî, *Sahâif*, 464. Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu‘tezile* (Beirut: el-Müessesetü’l-Arabiyye, 1990), 115-116; George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbâr* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 131.

bu dönemin Mu‘tezilî kelâm anlayışına egemen olan Cübbâîler’e göre fiiller, sahip oldukları ahlâkî değerleri itibârî yani göreceli olarak elde ederler. Mesela yetimi terbiye etmek amacıyla atılan tokat göreceli olarak hasen kabul edilirken, zulüm ve eziyet amacıyla atılan tokat ise kabih olarak telakki edilir. Bu görüşleriyle Cübbâîler, fiillerin hasen veya kabih oluşlarındaki etkili olan sıfatların göreceli olarak belirlendiğini kabul ederek, fiillerin ahlâkî değerlerinin objektif olmadığını kabul etmişlerdir.⁸⁴

Eşyadaki hüsün-kubuh kaynağının ilâhî kökenli olduğunu söyleyen Eş‘arîler, görüşlerini örnekler üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Mesela bir köle, yapacağı fiillerle ilgili irade beyanında bulunamaz. O, efendisinin öngördüğü şekilde fiillerini yapar. Dolayısıyla köle fiillerini, ya zorunlulukla ya da diğer insanların kabul ettikleri şekilde yapabilir. Yani fiil üzerinde kendisinin bir etkisi söz konusu değildir. Ayrıca kölenin fiilleri kendi istemiyle olmadığından, iyi veya kötü olarak nitelendirilemez. Fiillerin nitelikleri ve meydana gelişini bu şekilde yorumlayan Eş‘arîler, buna rağmen insanın kesb ettiği fiiller sebebiyle ödül veya cezayı hak ettiğini söylemiştir.⁸⁵

Semerkandî, eleştirdiği Eş‘arîlerin bu yaklaşımını cebrîlik olarak nitelendirir. Çünkü bu yaklaşım, insanın rolünü ortadan kaldırmaktadır. Hâlbuki insan fiillerini gerçekleştirmeye veya gerçekleştirmemeye kâdir olup bunun sonucunda da sevap veya ikabı hak etmektedir. Semerkandî’ye göre fiillerin hasen veya kabih olmaları bizzat fiillerin kendilerinden değil, onlara ilişkin sıfatlar sebebiyledir. Fiiller bu sıfatlara bağlı olarak hasen veya kabih olmaktadır.⁸⁶

Semerkandî’nin fiillerin niteliklerinin sebeplere bağlı olduğu yönündeki düşüncesi ile Mu‘tezile’nin Behşemî kelâmcılarının vücut teorisi arasında benzerlik olduğu görülmektedir.

Mu‘tezile, fiillerin hasen veya kabih oluşunun kaynağının akıl olduğunu savunmuştur. Mesela iman ve doğruluk fiilleri güzel (hasen) ve yararlı, küfür ve yalan fiilleri ise çirkin (kabih) ve zararlı olarak nitelendirilir.

⁸⁴ Semerkandî, *Sahâif*, 464-465. Ebû Ali ve Ebû Hâşim, kabih olan şeyin gerçekleştiği birtakım yönler (vecihler) sebebiyle kabih olduğunu, hasen olan şeyin de gerçekleştiği birtakım yönler sebebiyle hasen olduğunu söylemiştir. Onlara göre salt olarak fiilin tek başına bir ahlâkî değeri bulunmamaktadır. Fiiller bu niteliklerini gerçekleştirdiği bağlam itibarıyla kazanmaktadır. Konu hakkında tartışmalar için bk. Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi*, 334-335. Mu‘tezile kelâmında “vücut teorisi” olarak bilinen bu teoriye göre bir fiil, kabihlik veya hasenlik yönlerinden biri üzere gerçekleşirse, kabih veya hasen olma özelliğini taşır. Bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Ta’lik*, 310; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 6/1, 58; Hourani, *Islamic Rationalism*, 131; Tahsin Görün, “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadî Abdülcebbar’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasvirî”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

⁸⁵ Semerkandî, *Sahâif*, 465; Eş‘arî, *Lüma’*, 149.

⁸⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 466.

Mu'tezilî anlayışa göre, fiillerin güzel veya çirkin şeklindeki ahlâkî değerlerinin apaçık (bedihî) olması ve herkesçe kabul görmesi sebebiyle ayrıca dinî dayanak aramaya lüzum yoktur. Nitekim din de insana getirdiği mesajlarında aklın yetkin oluşu ve yol gösterici özelliklerine yer vererek bu görüşü desteklemektedir.⁸⁷

Semerkindî, Mu'tezile'nin fiillerin hüsün-kubuhluğuna dair görüşünü aktardıktan sonra herhangi bir eleştiri getirmeksizin adeta destekleyici tarzda kendi görüşünü aktarır. Ona göre, hasen fiilden kabihlik uzaklaştığı zaman o fiil hasenlik değerini kazanır. Kabih fiilin kendisi çirkin olduğu için Allah'ın kabih fiile ihtiyacı yoktur. Allah'ın ihtiyaç duymadığı kabih bir fiili yapması aklen mümkün değildir. Çünkü kâdir, hakîm ve ğanî olan Allah'ın en iyiyi terk edip, daha aşağı derecedeki bir fiili yapması nasıl uygun görülebilir ki?⁸⁸

Semerkindî'nin kabih fiilin tanımı, fiillerin hasen veya kabih oluşları ve Allah-kabih fiil ilişkisi kapsamında söylediklerini değerlendirdiğimizde temel olarak onun düşünceleri ile Mu'tezile'nin benimsediği görüşler arasında paralellik olduğunu görmekteyiz. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Semerkindî, bahsedilen konularda Mu'tezile'nin görüşlerine yakın görüşler serdederken, insanın yaptığı kabih veya hasen fiillerin yaratıcısının Allah olduğu yönündeki Ehl-i sünnet anlayışını benimsemiştir. Bilindiği üzere Mu'tezile insanların kabih fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını iddia etmiştir.

Allah'ın yaptığı fiillerin bir sebebe bağlı olarak meydana geldiğini belirten Semerkindî, Allah'ın âlim, kâdir ve hakîm sıfatlarını öne çıkararak düşüncesini izah eder. Ona göre Allah sahip olduğu bu sıfatlarıyla bir fiili gerçekleştirmek veya yapmamak yetkisine sahiptir. O, fiilin yapılip yapılmaması durumunda en iyisini/en uygununu tercih eder ve bu doğrultuda fiili yapar. Allah'ın zorunlu olmadığı halde ve ihtiyaç duyarak en uygun olanın tersine bir fiili yapması, O'nun zâtı için eksiklik olacaktır. Kâdir olan Allah açısından bu durum imkânsızdır.⁸⁹ Semerkindî'nin Allah'ın yaptığı fiillerinde hikmete uygun olanı tercih edip yaratmasına dair düşüncesi, ister istemez Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) hikmet anlayışını hatırlara getirmektedir.⁹⁰

Semerkindî, fiillerin birinden diğerinin tercih edilmesinin Allah'ın zâtı ile ilgisi olmadığını özellikle belirtir. Ona göre Allah fiillerini yaparken, öncelikli olarak insanların fayda/zararlarını göz önünde bulundurur ve buna göre fiilini tercih eder. Allah'ın fiillerini bu şekilde gerçekleştirmesi

⁸⁷ Semerkindî, *Sahâif*, 466.

⁸⁸ Semerkindî, *Sahâif*, 467.

⁸⁹ Semerkindî, *Sahâif*, 470.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 275.

mükemmel olmaya aykırı değildir. Tam aksine Allah'ın insanların menfaatini gözetmeyerek fiillerini yaratması noksanlık ve abes olur. Dolayısıyla bu durum, zâtının mükemmel oluşunun ispatıdır. Fiillerin bir sebebe bağlı olarak meydana geldiğini vurgulayarak söyleyen Semerkandî, Allah'ın fiilleri sebep olmaksızın yaratabileceğinin iddia edilmesinin, peygamberliğin ve onun getirdiği mesajların açıkça inkâr edilmesi anlamına geleceğini özellikle belirtir.⁹¹

7. Teklif-i mâ lâ Yutâk

Hüsün-kubuh konusunun alt başlığı olan teklif-i mâ lâ yutâk, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki ayrışma konularından biridir. Mu'tezile, adalet ilkesinin doğal sonucu olarak insanın güç yetiremeyeceği fiillerden dolayı sorumlu tutulamayacağını savunur.⁹²

Birçok meselede olduğu gibi bu meselede de Mu'tezilî anlayıştan farklı bir düşünce ortaya koyan Eş'arî'ye göre, Allah'ın insandan onun gücünü aşan yükümlülükleri istemesi mümkündür.⁹³ Mâtürîdîler dolayısıyla Semerkandî ise Allah'ın insanı güç yetiremeyeceği şeyle sorumlu tutmayacağı kanaatindedir.⁹⁴ Semerkandî bunun sebeplerini şu şekilde sıralar:

Öncelikle aklen insanın gerçekleştiremeyeceği bir işle sorumlu tutulması abes olup Allah bundan münezzehtir. Ayrıca Kur'an'da Allah'ın bunu yapmayacağına dair birçok âyetin⁹⁵ bulunması sebebiyle teklif-i mâ lâ yutâk câiz değildir.⁹⁶

Semerkandî, Eş'arîlerin "*Kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için ayındır; onlar inanmazlar*"⁹⁷ âyetini delil göstererek, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği halde kâfire imanı teklif ettiğini buna delil göstermelerine cevap vermiştir. Buna göre kâfirden iman etmesini beklemek imkânsızdır. Allah'ın bilgisinin dışındaki bir sonuç, Allah'a bilgisizlik nispet etmek anlamına gelecektir. Ayrıca kâfirin iman etmesi Allah'ı yalancı konuma getirecektir. Bu nedenle teklif-i mâ lâ yutâk

⁹¹ Semerkandî, *Sahâif*, 470.

⁹² Semerkandî, *Sahâif*, 470; Mânkûdîm Şeşdîv, *Tâ'lik*, 400.

⁹³ Eş'arî, *Lüma'*, 117; Eş'arî, *İbâne*, 50; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/305.

⁹⁴ Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din (Mâtürîdiyye Akaidi)*, nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1978), 108. Teftâzânî, bu görüşü benimsedikleri için Ebû Hanife'ye ve Mâtürîdîlere sert çıkmıştır. Bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü'l-akaid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 216.

⁹⁵ el-Bakara 2/286; el-Hacc 22/78.

⁹⁶ Semerkandî, *Sahâif*, 470-471.

⁹⁷ el-Bakara 2/6.

câizdir. Semerkandî, ilmin maluma bağlı oluştuğunu, dolayısıyla insana yönelik herhangi bir zorlamanın söz konusu olmadığını ifade eder. Ayrıca ilgili âyette kâfirin küfür anındaki durumu/psikolojisi tasvir edilmektedir. Nitekim haber, haber verilenin durumuna bağlıdır. Yani kâfir psikolojik olarak iman etmeye hazır olmaması sebebiyle iman etmemektedir. Verilen haberin haberde geçen olgu üzerinde bir etkisinin olduğu düşünülemez.⁹⁸

Teklif-i mâ lâ yutâk konusunu problem olarak görmeyen Semerkandî, yapılacak fiil öncesinde insana sağlanan imkân ve kudret sayesinde sorumluluğunu gereğince yerine getirebileceğini, dolayısıyla teklifte altından kalkılamayacak tarzda bir zorluğun bulunmadığını belirtir.⁹⁹ Şüphesiz konunun bu şekilde değerlendirilmesindeki temel etkenler, insanın irade ve kudrete sahip olması ve yapılması istenen teklif kapsamındaki fiillerin sahip olunan donanım sayesinde yerine getirilebilecek şeylerden oluşmasıdır.

Sonuç

Allah-âlem ve insan fiilleri bağlamındaki düşüncelerini ele aldığımız Semerkandî'nin bu konularda sıkı bir Mâtürîdî kelâmcısı olduğunu görmekteyiz. Âlemdeki varlıkları sonsuz irade ve kudretiyle yaratan ve hikmetiyle idare eden Allah inancını kelâm anlayışının merkezine alarak bunu aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Allah'ın kudretinin yanında insanın kâdir varlık oluşunu inkâr etmeksizin kudretlerin birlikteliğini açıklamıştır. Allah'ın kudretine gölge düşürecek felsefî yaklaşımları aklî veriler doğrultusunda eleştirmiştir. Bu hususta tarafgirlik duygusundan uzak bir tutum sergileyerek özellikle Mu'tezile'nin düşüncelerinden faydalanmasını bilmiştir. Son dönem Mu'tezilî kelâmında yer alan dâî ve sârif kavramlarının fiillerin meydana gelmesinde etkili olduğu düşüncesinden esinlenmiştir. Düşüncelerinde bu kavramlara yer verirken, fiillerin iyi veya kötü oluşlarına etki eden vecih kavramına da yer vermiştir.

Kâdir, âlim ve hakîm olan Allah'ın kudretinin insan dâhil tüm varlıkları ve bu varlıklardan sadır olan fiillere de etki ettiğini ve bu yönüyle yaratma özelliğine layıkıyla sahip olduğunu belirtmiştir. Âlemdeki olay ve olguların hikmet sahibi Allah'ın yerleştiği kurallar çerçevesinde meydana geldiğini ifade etmiştir. Doğal sebeplilik denilen bu anlayışın akla ve dinin ruhuna aykırı olmadığını vurgulamıştır. Bu konuda Eş'arîlerin olayların sebeplere bağlı olmaksızın meydana geldiği yönündeki yaklaşımını eleştirmiştir.

Mu'tezile'nin kaderci, Eş'arîliğin ise cebriyeci olarak nitelendirildiğini söyleyen Semerkandî, Mâtürîdîlik çizgisinin doğruya yakın bir yaklaşım tarzı olduğunu ifade etmiştir. İnsanın kudretinin fiiller üzerindeki etki ve

⁹⁸ Semerkandî, *Sahâif*, 470-471.

⁹⁹ Semerkandî, *Sahâif*, 471-472.

katkısını delilleriyle ispatlamaya çalışmıştır. Konu ile ilgili insana mutlak özgürlük veren Mu'tezilî anlayışı eleştirdiği gibi, Allah'ın mutlak irade ve kudretini fazlasıyla öne çıkararak, adeta insanı ve özelliklerini yok sayan Eş'arî anlayışı da eleştirebilmiştir. Ona göre Eş'arîler insanın kudretinin etkisiz olduğunu söyleyerek, teklif müessesesine zarar vermiştir. Ayrıca geliştirdikleri birtakım tanımlarla anlaşılması için uğraş verdikleri keşb kavramını anlaşılması güç muğlak bir hale sokmuşlardır. Sahip olduğu organ ve kabiliyetleriyle sorumlu kılınan insanın filini yapabilme kapasitesinin bulunduğunu ifade eden Semerkandî, bunun doğal sonucu olarak güç yetirilemeyecek işlerden sorumlu tutulamayacağını vurgular.

Düşünceleriyle farklı bir kelâmcı olduğunu ortaya koyan Semerkandî'nin bu özelliğinin dinî ilimlerin yanında başta matematik ve mantık olmak üzere diğer ilim dallarıyla uğraşmış olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz

Kaynakça

Alper, Hülya. “Mâtürîdî’den Şemseddin es-Semerkandî’ye Allah’ın Fiili Sorunu: O mücib bi’z-zât mıdır? Fâil bi’l-ihdiyâr mıdır?”. ed. Cengiz Çuhadar. 1/158-170. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Âmidî, Seyfeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ali Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*. nşr. Hasan M. Abdüllatîf. Kahire: Lecnetü'ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1971.

Ay, Mahmut. “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiyeni* 31 (2015), 25-50.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamit. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *Kitâbü't-Temhîdî'l-evâ'il ve telhîsî'd-delâil*. nşr. İmamüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.

Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1997.

Beyâzîzâde, Ahmed. *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam*. İstanbul: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1949.

Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1990.

Cengiz, Mehdi. “Kelâm - Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddîn es-Semerkandî’de Dış ve İç Duyular”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21 (2022), 177-202.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Tasaffuhü'l-edille*. nşr. Wilferd Madelung – Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 cilt (1 cilt hâlinde). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. nşr. Fevkıyye Hüseyin. Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1397/1977.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. nşr. A. İzzeddin es-Seyrevân. Beyrut: Dârü Lübnân li't-tibâa ve'n-neşr, 1987.

Gökçe, Mehmet Cüneyt. *Semerkand ve Muhammed b. Eşref es-Semerkandî*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.

Görgün, Tahsin. “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlili Bir Tasviri”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Feuilles Orientales, 1993.

Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbâr*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Mücerredü Makâlâtî 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. D. Gimaret. Beyrut: 1987.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâik fî usûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd el-Hârezmî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife*. nşr. Hassan Ansari - Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Berlin: Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbn Metteveyh, Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muhîbî bi't-teklîf*. nşr. J. J. Houben vd. 3 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965-1981.

Îcî, Ebû'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. Kahire: ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl 6 (1): et-Ta'dîl ve't-tecvîr*. nşr. A. Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-telif ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, 1962.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: el-Mahlûk*. nşr. Tefvîk et-Tavîl - Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li't-te'lîf ve't-terceme ve't-tibâa ve'n-neşr, ts.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'ezilî Düşünce de Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019.

Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 1/617-618. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Koloğlu, Orhan Şener. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi: Kavramsal Bir İnceleme*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Kutluer, İlhan. "Muhammed b. Eşref es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/475-477. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Mânkûdîm Şeşdîv, Kıvâmüddin Ahmed b. Hüseyin el-Hüseyinî. *Tâ'lik 'alâ şerhi'l-usûli'l-hamse. Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 1965.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Kitâbü'l-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2005-2007.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-keâm*. thk. Muhammed Salih el Ferfur. Şam: Mektebetü dari'l-Ferfur, 2000.

Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. nşr. Sa'îd Abdüllatîf Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dârü'z-zehâir, 1436.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Muhassal*. nşr. Tâhâ Abdurrûf sad. Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, ts.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fî usûli'd-din (Mâtürîdiyye Akaidi)*. nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1978.

Semerkandî, Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.

Semerkandî, Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *Kitâbü'l-Me'ârif fî şerhi's-sahâif: Te'lîf-i Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî*. thk. Abdurrahman Süleyman Sellâme. Ürdün: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye el-'Âlemiyye, 2013.

Semerkandî, Şemseddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *İlmü'l-afâk ve'l-enfüs*. thk. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Sezen, Melikşah. *Müteahhir Dönem Mâtürîdî Kelâmı: Şemseddin es-Semerkandî*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. M. Seyyid Kîlânî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1986.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*. nşr. Alfred Gillaume. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.

Şerîf el-Murtazâ. *el-Mulahhas fî usuli'd-din*. thk. Muhammed Rıza Ensârî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.

Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.

Taşkın, Bilal- Şavluk Hikmet. “Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkandî'de İlâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 1 (2022), 492-495.

Taşkın Bilal - Yanmaz Selami. “el-Envâru'l-ilâhiyye Adlı Eseri Bağlamında Şemseddin es-Semerkandî'nin Kelamî Görüşleri”. *Eskiye* 49 (2023), 479-500,

Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhü'l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Ünverdi, Veysi. “Eş'arî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kesb Teorisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (2015), 71-100.

Üzüm, İlyas. “Kaderiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/64-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. İstanbul: Sarkaç Yayınları, 1981.

Wilferd Madelung. “Son Dönem Mutezilesi ve Determinizm: Filozofların Tuzağı”. çev. Kevser Demir Bektaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 275-289.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/304-306. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yürük, İsmail. *Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri: Allah ve İman Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Tasavvuf Kavramına Yönelik Bibliyometrik Bir Analiz

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 03 Mayıs 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Edibe Taş**

Dr. / PhD.

DİB / Presidency of Religious Affairs

Keçiören Müftülüğü / Ankara Keçiören Muftiate

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0003-4957-1093>

edibe_ere@hotmail.com

Öz

Tasavvuf, köklü bir manevi geleneği temsil eder ve tarihsel olarak da önemli olan bir alanı kapsar. Bu derin geleneğin çağdaş ve tarihsel boyutlarını anlamak, İslâmî düşünce ve kültür üzerindeki etkilerini değerlendirmek açısından büyük öneme sahiptir. Araştırmanın amacı, bibliyometrik analiz yöntemiyle tasavvuf kavramının yer aldığı akademik çalışmaların kapsamını, dağılımını ve etkisini anlamak, bu alanda öne çıkan çalışmaları ve yazarları belirlemek, ayrıca tasavvuf konusundaki akademik literatürün zaman içindeki değişimini ortaya koymaktır. Araştırma Web of Science veri tabanında "Sûfîsm" anahtar kelimesiyle yapılan arama sonucunda ulaşılan 1601 makalelerinden gerçekleştirilmiştir. Bulgular 76 konu alanına ve 81 ülkeye dağılan makalelerin en çok Din alanında ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlandığını göstermektedir. Öne çıkan isimler arasında Arin Salamah-Qudsi bulunurken, en çok atıf alan yazar Annemarie Schimmel'dir. En çok makale yayınlanan dergi *Journal of Sûfî Studies*'tir. 1974 yılından itibaren başlayan ve özellikle 2005 yılından sonra artan eğilimle devam eden çalışmalar, son yıllarda tasavvufa yönelik bir ilginin olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bibliyometrik Analiz, Bibliyometri, Web of Science, Makale.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

A Bibliometric Analysis of the Concept of Sûfism

Research Article

Received: 03 May 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

Sûfism represents a rich spiritual tradition that holds a significant place both historically and in contemporary contexts. An in-depth and comprehensive examination of Sûfism is crucial for understanding its impact on Islamic thought and culture. This study examines the multifaceted nature of Sûfism and its position within other disciplines through bibliometric analysis. The objective of this research is to comprehend the scope, distribution, and impact of academic works related to the concept of Sûfism, identify prominent studies and authors in this field, and reveal the changes in academic literature on sùfism over time. Analyses conducted on 1601 articles, accessed through the Web of Science database using the keyword “Sûfism,” aim to achieve these objectives. The results show that these articles, spread across 76 different subject areas and 81 different countries, are most frequently published in the field of religion and predominantly in the United States. Notable figures include Arin S. Salamah-Qudsi from the University of Haifa, while Annemarie Schimmel is the most cited author. The journal publishing the most articles on sùfism is the *Journal of Sùfi Studies*, based in the Netherlands. The trend of studies, which started in 1974 and particularly increased after 2005, indicates a growing interest in sùfism in recent years.

Keywords: Sûfism, Bibliometric Analysis, Bibliometrics, Web of Science, Article.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

Sûfîsm, within the domain of Islamic sciences, can be delineated as a discipline primarily oriented towards the cultivation of individual spiritual growth. The etymological roots of Sûfîsm are subject to various interpretations. Commonly, it is believed that the term “Sûfî” derives from “suf,” the Arabic word for wool, a reference to the humble woolen garments traditionally worn by sûfîs, emblematic of their commitment to a life devoid of worldly pleasures. Over the centuries, the conceptualization and practices of sûfîsm have exhibited considerable diversity, with each practitioner defining the discipline through the lens of their own spiritual experiences. Sûfîsm, which advocates a lifestyle based on moral values and spiritual virtues, has a theory and practice rooted in Islamic roots. Prominent mystics such as Ibn al-’Arabî, Al-Ghazâlî, and Rûmî have profoundly influenced Islamic thought. Ibn al-’Arabî’s intricate ontology, Al-Ghazâlî’s narratives of spiritual transformation, and Rûmî’s literary contributions have collectively enriched the philosophical, ethical, and aesthetic realms of sûfîsm. Historically, Sufism has played a pivotal role in shaping the sociocultural landscape of the Islamic world, significantly contributing to processes such as the Turkification and Islamization of Anatolia. In contemporary times, sûfîsm persists as a vital field of inquiry both in Western and Islamic regions, serving as a source of inspiration across diverse belief systems. This study employs bibliometric analysis to explore the scholarly discourse surrounding the concept of sûfîsm. Bibliometric analysis serves to highlight the developmental trajectory of the field and its key contributors, offering a broad overview instead of detailed scrutiny of individual research outputs. The study included 1601 articles, accessed through the Web of Science database using the keyword “Sûfîsm”. In the bibliometric analysis process, the journals in which the articles were published and the distribution of articles by year and country of publication were examined; citation analysis, co-citation analysis, and keyword co-occurrence analysis were performed. The VOSviewer program was used for analysis and mapping. The findings obtained as a result of the analysis were presented and interpreted in tables and visuals. The findings are presented and discussed through detailed tables and visuals. A search in the WoS database with the keyword “Sûfîsm” provided access to 1,601 articles in 76 subject areas. A substantial portion of these studies (50.40%) were published under the category of religion. Geographically, the articles

span 81 countries, with the highest concentrations of research emerging from the United States (n = 311), Turkey (n = 229), and the United Kingdom (n = 104). The timeline of publication starts with the first WoS-listed article on sûfîsm dating back to 1974. While the period from 1974 to 2004 saw relatively fewer publications, a significant uptick in scholarly activity is noted post-2005, reaching a peak in 2020 with 144 publications. The most common keywords used in the studies include sûfîsm (n = 816), Islam (n = 210), and mysticism (n = 84), with frequent references to important sûfîs such as Ibn Arabi and Ghazali. The most prolific authors contributing to sûfî discourse are “Salamah-Qudsi, Arin S.” (n = 13 publications), “Bidabad, Bijan” (n = 11), and “Kars, Aydo” (n = 9). The most cited scholars include “Seesemann, Ruediger” (n = 51 citations), “Hill, Joseph” (n = 47), and “Ridgeon, Lloyd” (n = 41). The co-citation analysis also shows that works by “Schimmel, Annemarie” (243 citations), “Chittick, William” (135), “Corbin, Henry” (115), and “Uludağ, Süleyman” (114) stand out in the number of citations. The leading journals in terms of citations are *Journal of Sûfî Studies* (184 citations, 68 articles), *Muslim World* (138 citations, 17 articles), and *Welt des Islams* (127 citations, 17 articles). Within Turkey, notable journals include *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (39 articles), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (20), and *Bilimname* (13). Among the cited publications, the most prominent study is the article titled “Neo-Sûfîsm Reconsidered,” published in 1993, which received 74 citations. A search of the WoS database of academic works on Sûfîsm reveals that 1601 articles were published between 1974 and 2024. These studies cover a wide range of themes, mostly concentrated in the field of religion, but with a significant presence in other fields such as history, multidisciplinary humanities, Asian studies, and area studies. Since 2005, scholarly interest has increased, particularly concentrated between 2019 and 2023, marking a period of sûfîsm’s rediscovery and popularization in modern times. The global distribution of sûfîsm research across 81 countries highlights its universal appeal and its capacity to act as a bridge between diverse cultures. Furthermore, studies on Sûfîsm delve into topics beyond spiritual quests, such as social justice, politics, economics, and gender roles, demonstrating its broad cultural and social impact. This wide-ranging influence affirms the continued relevance and significant role of Sûfîsm in the modern world, reflecting its ability to address various facets of human experience.

Giriş

Tasavvuf, İslâmî ilimler içerisinde özgül bir yeri olan ve bireyin iç dünyası ile manevi gelişimini merkezinde tutan bir alan olarak tanımlanabilir. Mutasavvıflar ilk dönemlerden beri, tasavvuf kavramının etimolojisiyle ilgili farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu kavramın dinî kökeni, yani İslâm ile olan ilişkisi bağlamında, âlimler kelimenin etimolojik ve kavramsal temellerini belirlemeye yönelik çalışmalar yapmışlardır. Kur'an ve hadis metinlerinde yer almayan "sûfî" kelimesinin etimolojik kökeni üzerine çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. İlk dönem müelliflerini büyük çoğunluğu sûfî kelimesinin yün anlamına gelen "sûf" kelimesinden türediğini söylemiştir. Bu görüş, sûfîlerin genellikle yün kumaştan yapılan basit giysiler giymeleriyle ilişkilendirilir; zira yün, onların dünyevi zevklerden uzak, ruhani bir yaşam sürme arzularını simgelemektedir. Ebû Nâsr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), sûfî isimlendirilmesini *el-Lüma*'nın "Sûfî İsminin Açıklanması" başlığı altında şu şekilde ifade eder: "Bu isimlendirme, peygamberler, veliler ve salih kişilerle ilişkili olarak, yün giyenlere atıfla türetilmiştir."¹ Bu kelimenin Arapça'dan türemiş olabileceğini savunan sûfî düşünürler arasında Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî (ö. 380/990) gibi isimler bulunmaktadır.² Ancak Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) gibi sûfîlerde Arapça kökenli bir sözcükten türemediğini camid bir lakab olabileceği görüşünü savunmuşlardır.³

Tasavvufun tanımı, tarih boyunca çeşitlilik göstermiş ve farklı sûfî düşünürler tarafından çeşitli perspektiflerden ele alınmıştır. Bu çeşitlilik, tasavvufun subjektif doğasını ve kişisel manevi deneyimlere dayalı oluşunu yansıtır. Her bir sûfî, kendi bireysel deneyimlerine ve ruhsal durumuna göre tanımlamıştır.⁴ Ahmed b. Muhammed en-Nûrî (ö. 295/908)

¹ Ebû Nâsr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, haz. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-kütübî'l-hadîse, 1960.), 41.

² Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay, 2016), 57; Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, 41-42.

³ Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 21; Ali b Osman el-Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 95.

⁴ Ebû Hafs Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2010), 66; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 629.

der ki: “Tasavvuf nefsin tüm haz ve arzularını terk etmektir.”⁵, Ebû Amr İsmâil b. Nüceyd’e (ö. 366/976) göre tasavvuf “Emir ve nehiy altında sabretmektir.”⁶, Ma‘rûf b. Fîrûzân el-Kerhî’in (ö. 200/815-16 [?]) tasavvuf tanımını da şöyledir: “Tasavvuf; dünyevî tasalardan kurtulmak, kirlerden arınmaktır.”⁷

Tasavvuf, insanın nefsinin arındırılması, kalp ve ruhunun temizlenmesi ile ahlâkının iyileştirilmesi üzerine odaklanan, tarih boyunca süreklilik gösteren bir disiplindir. Bu öğreti; zühd, takva, ihlas ve ihsan gibi erdemleri merkeze alan bir yaşam tarzını savunur. Bu çerçevede, bireylerin ibadet ve itaate olan bağlılıklarını güçlendirmeleri teşvik edilir. İslâmî literatürün köklerinden beslenen tasavvuf, Kur’an ve Sünnet temelleri üzerine inşa edilmiştir.⁸ Hz. Peygamber’in örnek alınan hayatı ile onun yetiştirdiği nesillerin uygulamaları tarafından biçimlendirilmiştir. Bu teorik ve tarihî çerçeve, tasavvufun pratik yönlerine de zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda, tasavvuf sadece teorik bir çerçeve sunmakla kalmaz, aynı zamanda manevi ve etik ilkelerin somut uygulamalarını da içerir.

İslâm düşüncesinin bâtinî yönlerini derinlemesine içeren bu alan, bireylerin manevi dünyalarını zenginleştirmelerine ve iç huzura erişmelerine olanak tanır. Tarih boyunca ve farklı coğrafyalarda yaşamış mutasavvıflar, İslâm’ın teorik ve pratik yönlerini, yazılı eserler, tekkeler ve zaviyeler aracılığıyla zenginleştirmişlerdir.⁹ Özellikle, tasavvuf manevi gelişim sürecinde bireylerin iç dünyalarını arındırmalarına yardımcı olmaktadır.¹⁰ Bu eğitim süreci, genellikle bir mürşid-i kâmil liderliğinde yürütülür ve disiplinli bir manevi yolculuğu ifade eder. Bu yolculuk sürecinde bireylerin kalpleri manevi hastalıklardan arındırılır ve nefis kötü huylardan sıyrılarak saf bir hale dönüştürülür.¹¹

⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyrîyye*, 53.

⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyrîyye*, 81.

⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabâkâtü'l-aşfiyâ'*, ter. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız - Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yay., 2015) VI: 523.

⁸ Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, 42-43; Sühreverdî, *Avarifü'l-mearif*, 15-16; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 54.

⁹ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 43.

¹⁰ Şakir Gözütok, *Sûfî Pedagojisi - Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 100-101; Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi* (Ankara: Nasihat Yayınları, 2007), 164.

¹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), I/21-22; Ramazan Muslu, “Seyr u Sülûk Metodları”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 330; Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvuf Kalbin Kirilenmesi ve Temizlenmesi Konusu,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2015), 35-48; Ebû Abdullah Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, çev. Ersan Urcan (Ankara: İtisam Yayınları, 2019), 17. Muhâsibî eserinde, insanın iç dünyasında yer alan hile ve tuzakları, bunlara karşı korunma yöntemlerini

Zamanla, tasavvufî eğitim daha sistemli bir yapıya bürünmüş ve tekkelerde merkezileşmiş bir yapıda icra edilmiştir. Bu merkezileşme, eğitimin bütünlüğünü ve etkinliğini artırmıştır. Böylece süreç boyunca bireylerin ruhsal dönüşümü daha kapsamlı bir şekilde desteklenmiştir. Tekkeler, İslâm kültüründe sadece dinî eğitim yuvaları değil, aynı zamanda sanat ve bilim alanlarında da önemli bir merkez işlev görür. Bu kurumlar, tasavvuf eğitiminin yanı sıra, İslâm âlimleri tarafından tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerin öğretildiği yerlerdir. İslâm dünyasına özgü etik ve estetik değerlerin yüksek olduğu sanat dalları da bu tekkelerde yoğun bir şekilde gelişmiştir. Özellikle hat, tezhib, minyatür, oyma ve nakış gibi el sanatları, tekkelerdeki sanatsal faaliyetlerle birlikte değişmiş ve bölgenin estetik anlayışını şekillendirmiştir.¹² Bu kurumlar, aynı zamanda sosyal ve kültürel hayata katkıda bulunan merkezler olarak da önem taşır.¹³ Toplumda maneviyatın ve bilginin yayılmasında kritik roller üstlenen tekkeler, İslâm medeniyetinin bilgi ve sanat üretimindeki dinamiklerini anlamada kilit öneme sahiptir. Bu bağlamda, tasavvufun tekkeler aracılığıyla sağladığı eğitim ve kültür birikimi, İslâm dünyasının sosyo-kültürel yapısını zenginleştiren temel unsurlardan biri olarak kabul edilir.

Tasavvuf, Müslüman toplumların manevi ve ahlâkî gelişimlerine katkıda bulunmuş ve böylelikle İslâmî medeniyetin zenginleşmesine ve çeşitlenmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Tarih boyunca farklı şahsiyetler ve akımların etkisiyle zenginleşmiştir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) gibi mutasavvıflar, İslâm düşüncesinde derin izler bırakmışlardır. İbnü'l-Arabî, varlık anlayışı ve vahdet-i vücûd öğretisiyle tanınır. Onun *el-Fütûhât* ve *Fusûsü'l-hikem* adlı eserleri, İslâmî metafizik ve tasavvuf alanında literatüre katkıda bulunmuştur.¹⁴ Gazzâlî ise, İslâmî

ve nefsin eğitilmesi ile kontrol altına alınması gereken süreçleri detaylı bir şekilde ele almıştır. Hâkim et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, çev. M. Zahit Tiryaki (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2019), 62. Bu Tirmizî'nin kişinin ideal bir kul olabilmesini âyet ve hadislerden hareket ederek nefsin yetkinleşme sürecini ele aldığı eseridir. Tasavvuf-ta benliğin kendini tanıma ve arınma süreciyle ilgili psikolojik bir değerlendirmeler için bk. Tuncay Aksöz, "İnsan Benliğinin Arınması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 81-101; Cemile Sağır, *Tasavvuf ve Psikolojî İlişkisi* (İstanbul: KDY Akademi Yayıncılık, 2023).

¹² Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, 186-187; Ferzende İdziz, "Tasavvufun İslam Medeniyetine Katkıları", *Akademiar Dergisi* (Haziran 2018), 58-60.

¹³ Ergün Yıldırım, "Sosyoloji ve Tasavvuf", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2022), 354

¹⁴ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 132; Mustafa Çakmaklıoğlu, "Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı'da İbnü'l-Arabî'ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 10/23 (2009), 425-456;

ilimler ve tasavvuf arasındaki dengeyi kurarak daha önce ilgilendiği fıkıh, kelâm ve felsefe gibi disiplinlerdeki bilgileri yetersiz bulmuş ve bu süreçte tasavvufa yönelmiştir. Söz konusu dönüşümü de *el-Münkız mine'd-dalâl* eserinde detaylı bir şekilde anlatmıştır.¹⁵ Tasavvufa yönelişini ve sonrasında gelişen manevi hayatını *İhyau ulûmi'd-dîn* adlı eserinde derinlemesine işleyen Gazzâlî, ilâhî hakikate ulaşmanın sadece zahir bilgilerle değil, aynı zamanda bireysel manevi deneyimlerle mümkün olduğunu vurgulamıştır. Bu eserde, sûfî pratiğin ve yaşantısının, İslâmî öğretilerle ve şeriat ile tam bir uyum içinde olduğunu savunarak, tasavvufî yaşamın sadece teorik bir zeminde değil, aynı zamanda pratikte de İslâm'ın ruhuna uygun düştüğünü göstermeye çalışmıştır.¹⁶ 13. yüzyılda yaşamış olan Mevlâna ise, özellikle Farsça yazdığı *Mesnevi* eseri ile tanınır. Bu eser, tasavvufî öğretiyi şiirsel bir dilde anlatmış ve bu yönüyle de geniş kitlelere ulaşmıştır.¹⁷ Bu üç düşünür¹⁸, tasavvufun felsefî, etik ve estetik boyutlarını zenginleştirmiş ve dünya genelinde ilgi çeken bir miras bırakmışlardır.

Bu mirasın etkileri, tarihî süreç içinde de kendini göstermiştir. Özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması, Afrika'nın Müslümanlaşma süreci ve çeşitli İslâm devletlerinin kuruluşu gibi önemli olaylarda tasavvufun rolü göz ardı edilemez.¹⁹ Tasavvuf, Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerinin atılmasında ve diğer İslâm devletlerinin oluşumlarında belirgin bir etkiye sahiptir. Günümüzde ise tasavvuf hem Batı hem de İslâm coğrafyasında önemli bir araştırma alanı olarak kabul edilmekte, çeşitli inanç sistemlerine ilham kaynağı olmaktadır.

1. Yöntem

Bu çalışmada, tasavvuf kavramı ile ilgili araştırmaları analiz etmek için bibliyometrik yöntem kullanılmaktadır. Özellikle belirtilmesi gereken önemli bir nokta, araştırmada, bireysel çalışmaların spesifik bulgularına

Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vahdet-i Vücut Geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 312-313.

¹⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Münkız mine'd-dalâl ve'l-müfşih 'ani'l-ahvâl*, çev. Abdurrez-zak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013).

¹⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğ-ra Neşriyat, 1988).

¹⁷ Mahir İz, *Tasavvuf* (İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2014), 191.

¹⁸ Burada sadece üç kişinin üzerinden açıklama yapılmasının temel nedeni, araştırma kapsamında en çok kullanılan anahtar kelimeler arasında bu üç ismin geçmesidir.

¹⁹ Kadir Özköse, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2003), 249-279; Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/12-114.

detaylı bir şekilde değinmek yerine, tasavvuf kavramı üzerine akademik literatürdeki genel eğilimleri belgelemeye ve sentezlemeye yoğunlaşmış olmasıdır. Bibliyometrik analiz, alanın gelişimini ve önemli aktörleri vurgulayarak, bireysel araştırma sonuçlarının derinlemesine incelenmesi yerine, alanın kapsamlı bir genel görünümünü sağlar.²⁰

1.1. Doküman Seçimi

Araştırmada yer alan makalelerin belirlenmesinde Web of Science (WoS) veri tabanı kullanılmıştır. WoS doküman tarama ekranında “Topic (title, abstract and author keywords)” arama alanında “Sûfizm” anahtar kelimesiyle arama yapılmıştır. Arama sonucunda 2289 sonuca ulaşılmıştır. Sonuçlar içerisinde makale seçeneği işaretlenerek sonuçlar filtrelenmiş ve araştırmaya 1601 makale dâhil edilmiştir.

1.2. Verilerin Analizi

Araştırmada yer alan makaleler WoS ekranından 1-500, 501-1000, 1001-1500, 1501-1601 şeklinde dört dosya olarak kaydedilmiş ve birlikte analize sokulmuştur. Bibliyometrik analiz sürecinde makalelerin yayınlandığı dergiler, makalelerin yıllara ve yazıldığı ülkelere göre dağılımı incelenmiş; atıf, ortak atıf ve ortak kelime analizi gerçekleştirilmiştir. Analizler ve haritalandırmada VOSviewer programından yararlanılmıştır. Analiz sonucunda elde edilen bulgular, tablo ve görseller halinde sunulurak yorumlanmıştır.

1.3. Etik Kurul İzni

Bu araştırmada tasavvuf (sûfizm) kavramının yer aldığı makalelerin bibliyometrik analiz çalışması gerçekleştirilmiş ve araştırma kapsamında yer alan çalışmaların doküman incelemesi yapılmıştır. Bu nedenle bu çalışma için etik kurul iznine gerek bulunmamaktadır.

2. Bulgular

Tasavvuf özelinde yapılan araştırmalara ilişkin Web of Science (WoS) veritabanında “sûfizm” anahtar kelimesiyle başlıklarda tarama yapılmış ve tarama sonucunda 1601 makaleye ulaşılmıştır.

2.1. Çalışmaların Yapıldığı Konu Alanları

Araştırma kapsamına alınan makaleler çeşitli (76) konu alanlarına dağılmış bulunmaktadır. İncelenen makalelerin yapıldığı konu alanları Şekil 1’de gösterilmiştir.

²⁰ Philip Hallinger - Chatchai Chatpinyakoop, “A bibliometric Review of Research on Higher Education for Sustainable Development, 1998-2018”, *Sustainability (Switzerland)* 11/8 (2019), 3.



Şekil 1: Çalışmaların yer aldığı konu alanları ve sayıları

Şekil 1'e göre en fazla çalışma (%50.40) Din (Religion) konu alanında yayınlanmıştır. Bunun yanında Tarih (History) (%9.80), Çok Disiplinli Beşeri Bilimler (Humanities Multidisciplinary) (%9.68), Asya Çalışmaları (Asian Studies) (%8.93) ve Alan Çalışmaları (Area Studies) (%8.12) konu alanları öne çıkmaktadır.

2.2. Çalışmaların Yıllara Göre Dağılımı

Tasavvuf kavramının yer aldığı makalelerin yıllara göre dağılımı Tablo 1'de gösterilmiştir.

Tablo 1: Çalışmaların yıllara göre dağılımı

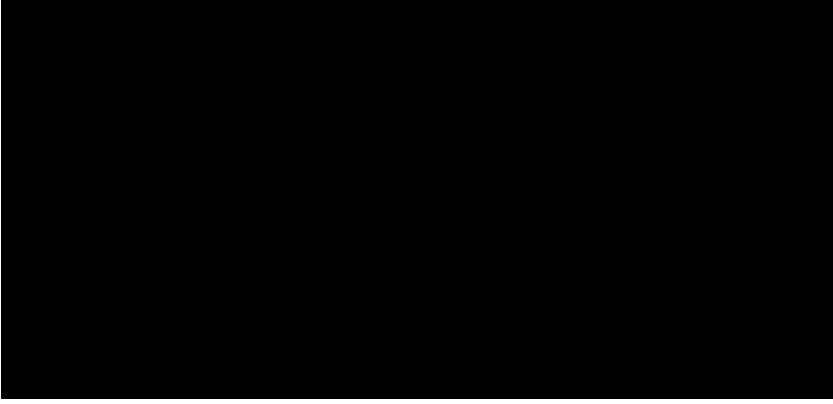
Yayın Yılı	Yayın Sayısı	Yayın Yüzdesi
1974	1	0.062
1975	1	0.062
1976	3	0.187
1978	1	0.062
1980	1	0.062
1981	1	0.062
1983	5	0.312
1986	1	0.062
1987	1	0.062
1988	1	0.062
1989	2	0.125

1991	1	0.062
1992	5	0.312
1993	2	0.125
1994	4	0.250
1995	4	0.250
1996	4	0.250
1997	4	0.250
1998	1	0.062
1999	4	0.250
2000	2	0.125
2001	4	0.250
2002	2	0.125
2003	6	0.375
2004	8	0.500
2005	18	1.124
2006	24	1.499
2007	22	1.374
2008	58	3.623
2009	41	2.561
2010	37	2.311
2011	54	3.373
2012	71	4.435
2013	67	4.185
2014	78	4.872
2015	86	5.372
2016	96	5.996
2017	94	5.871
2018	101	6.309
2019	119	7.433
2020	144	8.994
2021	141	8.807
2022	142	8.869
2023	130	8.120
2024	9	0.562

Tablo 1 incelendiğinde tasavvuf kavramının kullanıldığı WoS'taki ilk makalenin 1974 yılında yayınlandığı belirlenmiştir. 1974-2004 yılları arasında makale sayısının az olduğu ancak 2005 yılından itibaren konuya ilişkin çalışmaların artış gösterdiği belirlenmiştir. En çok makalenin yayınlandığı yıl ise 144 (%8.99) makale ile 2020 yılı olmuştur. Özellikle 2019-2023 yılları arasında önemli sayıda makale yayınlanmıştır.

2.3. Çalışmaların Ükelere Göre Dağılımı

Tasavvuf kavramının yer aldığı makaleler 81 farklı ülkeye dağılmış bulunmaktadır. Makalelerin ülkelere göre dağılımı Şekil 2'de yer almaktadır.

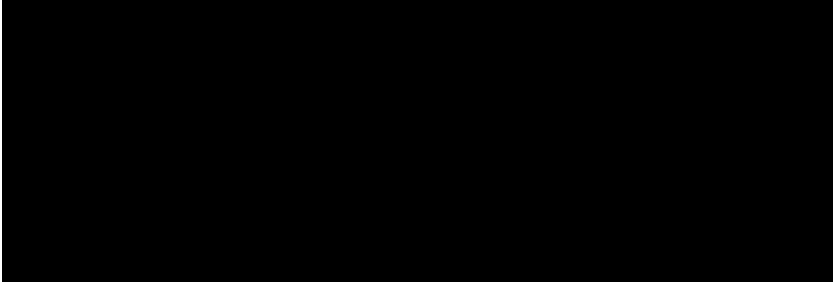


Şekil 2: Çalışmaların ülkelere göre dağılımı

Şekil 2 incelendiğinde, tasavvuf kavramının kullanıldığı makalelerin sırasıyla en çok Amerika Birleşik Devletleri (n=311, %19.42), Türkiye (n=229, %14.30), İngiltere (n=104, %6.49), İran (n=59, %3.68), Rusya (n=59, %3.68) ve İspanya (n=59, %3.68) gibi ülkelerde yayınlandığı belirlenmiştir.

2.4. Çalışmalara Yapılan Atıfların Dağılımı

1975-2004 yılları arasında makalelere yapılan atıfların dağılımı Şekil 3'te yer almaktadır.

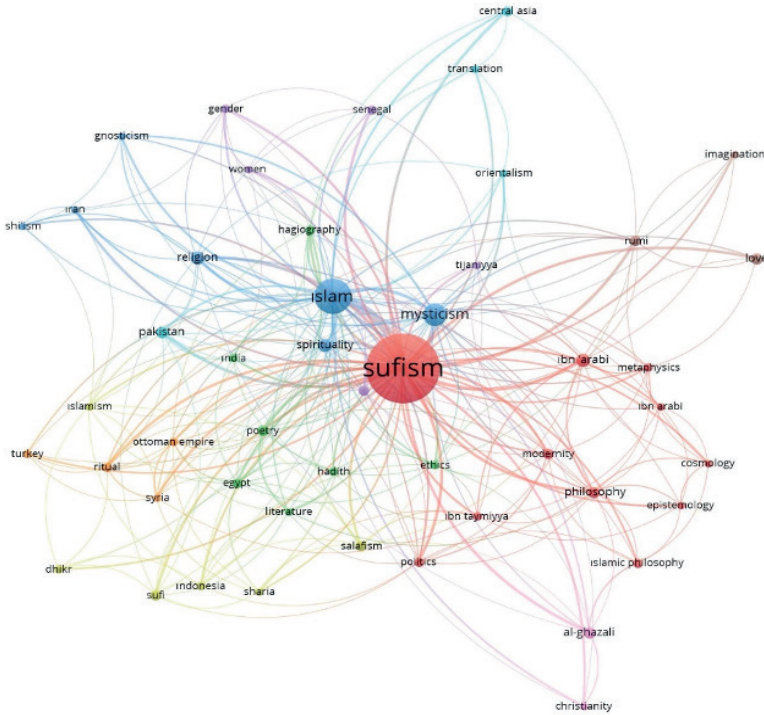


Şekil 3: Çalışmalara yapılan atıfların dağılımı

Şekil 3'te gösterildiği gibi tasavvuf konu alanında yapılan çalışmalar en çok 2021 (n=574) ve 2023 yıllarında (n=573) atıf almıştır. Konuyla ilgili çalışmalara yapılan atıfların yıllara göre dağılımı incelendiğinde 2005 (n=14) yılından itibaren atıfların artış gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında, atıf sayısı ve yayın sayısı arasında nispeten bir paralellik olduğu söylenebilir. 2005 yılından itibaren (makale sayısı=18, atıf sayısı=14) tasavvuf hakkında yapılan çalışmalar artış göstermiş ve buna paralel olarak çalışmalara yönelik atıflar da yükselmeye başlamıştır.

2.5. Çalışmalarda En Çok Kullanılan Anahtar Kelimeler

En çok kullanılan anahtar kelimelerin bibliyometrik analizini gerçekleştirmek için analiz türü olarak 'co-occurrence' ile analiz birimi olarak 'author keywords' tercih edilmiştir. Anahtar sözcüklerdeki minimum değer 10 olarak belirlenmiştir. Bunun sonucunda 49 anahtar kelime ortaya çıkmıştır. Bu anahtar kelimeler Şekil 4'te yer almaktadır.



Şekil 4: Çalışmalarda en çok kullanılan anahtar kelimeler

Ayrıca tasavvuf kavramının yer aldığı makalelerde tercih edilen anahtar kelimelerin dağılımı Tablo 2'de sunulmaktadır.

Tablo 2: Çalışmalarda kullanılan ilk yirmi anahtar kelimenin dağılımı

Anahtar Kelimeler	Kullanım Sayısı
Sûfism	816
İslam	210
Mysticism	84
Religion	32
Ibn ‘Arabi	31
Spirituality	29
Philosophy	24
Love	23
Pakistan	23
Al-Ghazali	21
Modernity	20
Morocco	20
Rumi	20
Poetry	19
Sûfî	19
Salafism	18
Central Asia	16
Egypt	16
Politics	16
Senegal	16

Şekil 4’te ve Tablo 2’de sunulduğu gibi tasavvuf konu alanında yapılan çalışmalarda en sık tercih edilen anahtar kelimeler içinde sûfism (n=816), İslâm (n=210) ve mysticism (n=84) bulunmaktadır. Anahtar kelimelerde özellikle Ibn ‘Arabi ve Al-Ghazali gibi önemli mutasavvıfların da isimlerinin ön plana çıktığı görülmektedir.

2.6. Çalışmaların Yazarlarının Atıf Dağılımları

En çok atıf alan yazarların bibliyometrik analizini gerçekleştirmek amacıyla analiz türü olarak “citation” ve analiz birimi olarak “authors” tercih edilmiştir. Analiz içinde, bir yazarın minimum çalışma sayısı 3, bir yazarın minimum atıf sayısı da 3 olarak belirlenmiş ve bu ölçütlere dayalı olarak tasavvuf kavramına ilişkin en çok makale üreten yazarlar ve atıf sayıları Tablo 3’te sunulmuştur.

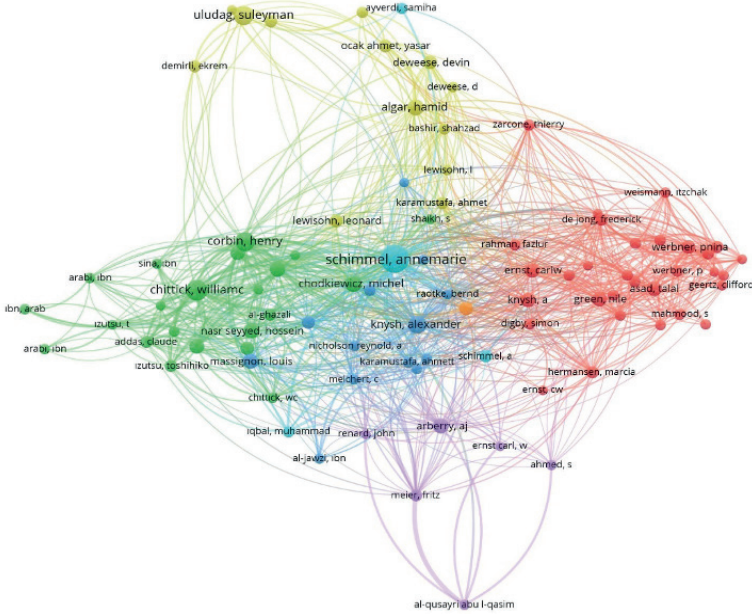
Tablo 3: En çok makale üreten ve atıf alan yazarların dağılımı

Makale Sayısına Göre Dağılım			Atıf Sayısına Göre Dağılım		
Yazar	Makale Sayısı	A t ı f Sayısı	Yazar	Makale Sayısı	A t ı f Sayısı
Salamah-Qudsi, Arin S.	13	36	Seesemann, Ruediger	3	51
Bidabad, Bijan	11	25	Hill, Joseph	4	47
Kars, Aydogan	9	6	R i d g e o n , Lloyd	4	41
Muedinî, Fait	7	20	S a l a m a h - Qudsi, Arin S.	13	36
Philippon, Alix	7	33	Pinto, Paulo G.	5	35
Khalil, Atif	6	11	Melchert, Christopher	3	35
K n y s h , Alexander	6	3	Philippon, Alix	7	33
Lala, Ismail	6	10	R y t t e r , Mikkel	3	31
P i r a i n o , Francesco	6	17	Weismann, Itzhak	3	30
Bellver, Jose	5	23	A benante, Paola	3	29
F a r u q u e , Muhammad U.	5	14	Lewisohn, Leonard	5	28
Hatina, Meir	5	18	H u s s a i n , Ghulam	5	26
H u s s a i n , Ghulam	5	26	B i d a b a d , Bijan	11	25
L e w i s o h n , Leonard	5	28	Bellver, Jose	5	23
Milani, Milad	5	16	A r j o m a n d , Said Amir	4	23
Pinto, Paulo G.	5	35	W e r b n e r , Pnina	3	22
Sedgwick, Mark	5	17	Muedinî, Fait	7	20
Abuali, Eyad	4	9	O'dell, Emily Jane	3	20

A i s h i m a , Hatsuki	4	3	Hatina, Meir	5	18
Arjomand, Said Amir	4	23	P i r a i n o , Francesco	6	17

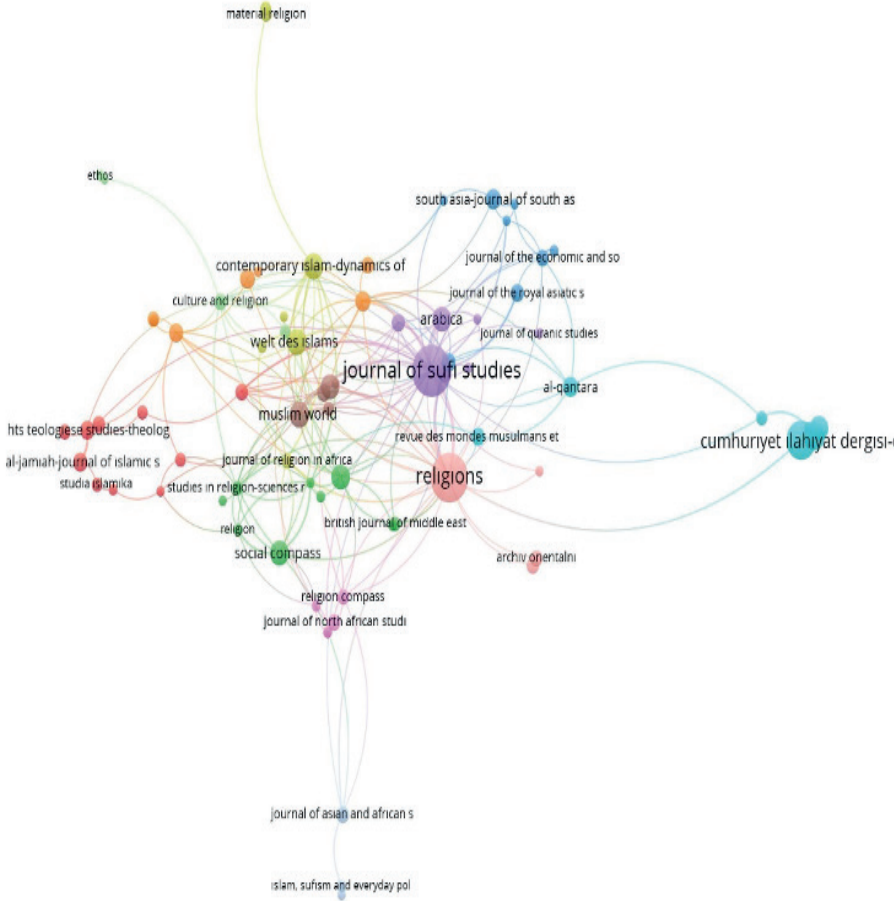
Tablo 3'te görüldüğü gibi tasavvuf kavramına ilişkin en çok makale üreten yazarlar “Salamah-Qudsi, Arin S.” (n=13), “Bidabad, Bijan” (n=11) ve “Kars, Aydogan” (n=9) olmuştur. Yazarların konuya ilişkin genellikle beşer ya da altışar makale ürettikleri anlaşılmaktadır. Yazarların atıf sayıları incelendiğinde en çok atıfı alan yazarların “Seesemann, Ruediger” (n=51), “Hill, Joseph” (n=47) ve “Ridgeon, Lloyd” (n=41) olduğu belirlenmiştir. En çok yayını bulunan “Salamah-Qudsi, Arin S.”nin ise 36 atıfı bulunmaktadır.

Bunun yanında analiz sürecinde analiz türü olarak ‘Co-citation’ ve analiz birimi olarak ‘Cited authors’ seçilerek ortak atıf analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analizde bir yazarın minimum atıf sayısı 30 olarak belirlenmiş ve elde edilen sonuçlar Şekil 5'te sunulmuştur.



Şekil 5: En çok atıf yapılan yazarlar (Ortak atıf analizi)

Şekil 5'te görüldüğü gibi tasavvuf kavramının geçtiği çalışmalarının ortak atıf analizinde; “Schimmel, Annemarie” (243), “Chittick, William” (135), “Corbin, Henry” (115), ve “Uludag, Süleyman” (114) ortak atıf olarak öne çıkmıştır.



Şekil 6: En çok atıf alan dergiler

Şekil 6’da en çok atıf alan dergilerin sırasıyla *Journal of Süfi Studies* (184 atıf, 68 makale), *Muslim World* (138 atıf, 17 makale), *Welt des Islams* (127 atıf, 17 makale), *Contemporary Islam-Dynamics of Muslim Life* (120 atıf, 17 makale), ve *Islam-Zeitschrift für Geschichte Und Kultur des Islamischen Orients* (120 atıf, 10 makale) şeklinde devam ettiği belirlenmiştir. Bununla birlikte en çok makalenin sırasıyla *Journal of Süfi Studies* (68), *Religions* (60) ve *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (39) gibi dergilerde yayınlandığı belirlenmiştir.

Makale ve atıf sıralamasına göre dergiler incelendiğinde elde edilen sonuçlar Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4: Tasavvuf kavramı ile ilgili en çok makale yayınlanan dergiler

Dergi Adı	Makale Sayısı	Atıf Sayısı
Journal of Sûfi Studies	68	184
Religions	60	43
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi- Cumhuriyet Theology Journal	39	19
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi-Journal of Academic Research In Religious Sciences	20	11
Voprosy Filozofii	18	6
Contemporary Islam-Dynamics of Muslim Life	17	120
Muslim World	17	138
Welt des Islams	17	127
Arabica	16	71
Afkar-Jurnal Akidah & Pemikiran Islam-Journal of Aqidah & Islamic Thought	15	10
Islam and Christian-Muslim Relations	15	63
Journal of Persianate Studies	15	69
Social Compass	15	55
Bilimname	13	4
International Journal of Law And Management	11	25
Al-Qantara	10	42
Iranian Studies	10	10
Islam-Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients	10	120
South Asia-Journal of South Asian Studies	10	10

Tablo 4'e göre en çok makale yayınlanan dergiler içerisinde Türkiye'den *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (39), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (20) ve *Bilimname* (13) dergisi bulunmaktadır.

2.8. En Çok Atıf Alan Makaleler

Araştırma kapsamında en çok atıf yapılan makalelere yönelik analiz yapılırken analiz türü olarak 'citation' ve analiz birimi olarak 'documents' seçilmiş, ölçüt olarak bir yayının en az 10 atfının bulunması şartı eklenmiştir. Buna dayalı olarak yapılan bibliyometrik analizde elde edilen sonuçlar Tablo 5'te yer almaktadır.

Tablo 5: Tasavvuf kavramının yer aldığı makaleler arasında en çok atıf yapılanlar

Makale Adı	Makale Yazarı	Yayın Tarihi	Atıf Sayısı
Neo-Sûfism Reconsidered	Ofahey, R. S.; Radtke, B.	1993	74
The Formation of an 'Islamic Sphere' in French Colonial West Africa	Launay, R.; Soares, B. F.	1999	54
Is Spiritual Tourism a New Strategy for Marketing Islam?	Haq, F.; Wong, H. Y.	2010	53
The Politics of Sûfism - Redefining The Saints of Pakistan	Ewing, K.	1983	49
New Conceptual Foundations for Islamic Business Ethics: The Contributions of Abu-Hamid Al-Ghazali	Sidani, Y.; Al A. A.	2015	44
Bread, Freedom, Social Justice: The Egyptian Uprising and a Sûfi Khidma	Mittermaier, A.	2014	41
Wisdom as Self-Transcendence: What's Love (& Individualism) Got to do With it?	Le, T. N.; Levenson, M. R.	2005	40
What do We Mean by Salafi? Connecting Muhammad 'Abduh With Egypt's Nur Party in Islam's Contemporary Intellectual History	Griffel, F.	2015	39
Gender and Spiritual Self-Fashioning + Islamic Social Order and Hierarchical Structuring - The Master Disciple Relationship in Classical Sûfism	Malamud, M.	1996	38

Bargaining with Baraka: Persian Sûfism, “Mysticism” and Pre-modern Politics	Safi, O.	2000	37
Travelers’ Tales in The Tablighi Jama’at	Metcalfe, B.	2003	32
From Revival to Mutation: The Religious Personnel of Islam in Tajikistan, from De-Stalinization to Independence (1955-91)	Dudoignon, S.	2011	31
Reflexive Positioning and Culture	Tan, S. L.; Moghaddam, F. M.	1995	31
Is There a Muslim Society - Gellner, Ernest Sociology of Islam	Zubaida, S	1995	31
Theology and Sûfism	Mayer, T.	2008	30
Mysticism as Morality - The Case of Sûfism	Heck, P. L.	2006	28
Affective Scholarship: Doing Anthropology With Epistemic Affects	Stodulka, T.; Selim, N.; Mattes, D.	2018	27
Being as Good Muslims as Frenchmen: On Islam and Colonial Modernity in West Africa	Seesemann, R.; Soares, B. F.	2009	27
Mevlana Jalal-Ad-Din Rumi and Mindfulness	Mirdal, G. M.	2012	26
All Women Are Guides: Sûfi Leadership and Womanhood Among Taalibe Baay in Senegal	Hill, J.	2010	25
Love in The Time of Occupation: Reveries, Longing, and Intoxication in Kashmir	Varma, S.	2016	24
Sûfism and Governmentality in The Late Ottoman Empire	Silverstein, B.	2009	24
Islam and Popular Music in Senegal: The Emergence of a ‘New Tradition’	Mclaughlin, F.	1997	24
The Islamic Conservative Turn in Malaysia: Impact and Future Trajectories	Osman, M. N. M.	2017	23
From Ġāyat al-ḥakīm to Šams al-ma‘ārif: Ways of Knowing and Paths of Power in Medieval Islam	Saif, L.	2017	23

Origins and Early Sûfism	Melchert, C.	2015	23
Exploring Value Compasses of Leaders in Organizations: Introducing Nine Spiritual Anchors	Karakas, F.	2010	23
Sûfism, ‘Popular’ Islam and The Encounter With Modernity	V a n Bruinessen, M.	2009	23
The Poetic’s of Sûfî Practice: Drumming, Dancing, and Complex Agency at Madho Lal Husain (And Beyond)	Wolf, R. K.	2006	23
Gerotranscendence and Different Cultural Settings	Lewin, F. A.	2001	23
Branding Pakistan as a Sûfî country: The Role of Religion in Developing a Nation’s Brand	Yousaf, S.; Li, H.	2014	22
Sûfism - What is it Exactly?	Heck, P. L.	2007	22
Devotion to The Prophet and His Family in Egyptian Sûfism	Hoffmanladd, V. J.	1992	22
The Polemic About The Karamat Al-Awliya and The Development of Sûfism in Al-Andalus (4th/10th-5th/11th Centuries)	Fierro, M.	1992	22
‘These Young Men Show No Respect for Local Customs’-Globalisation and Islamic Revival in Zanzibar	Turner, S.	2009	21
Oral Competition Narratives of Muslim and Hindu Saints in The Deccan	Green, N.	2004	21

Tablo 5’e göre, tasavvuf çalışmalarında atıf sayısı bakımından öne çıkan makale 1993 yılında yayınlanan “Neo-Sûfism Reconsidered” (n=74) makalesidir. Makale, neo-sûfizm’in çeşitli yönlerini, özellikle metafizik doktrinlerini detaylı bir şekilde tartışmasıyla dikkat çekmektedir. Yazarların yaklaşımı, sûfî tarihinin ve zaman içinde sûfî uygulamaları ve inançlarının değişiminin anlaşılmasına kritik bir katkı sağlamaktadır.

Sonuç

Araştırmada WoS veri tabanında kayıtlı tasavvuf kavramının yer aldığı 2289 çalışmadan 1601 tanesinin makale olarak yayınlandığını ortaya çıkarmıştır (1974-2024 yılları arası). Çalışmaların konu alanlarına göre dağılımına bakıldığında araştırma kapsamına alınan makalelerin 76 farklı konu alanına dağıldığı ve yarıdan fazlasının Din (Religion) alanında olduğu

görülmektedir. Bununla birlikte Tarih, Çok Disiplinli Beşerî Bilimler, Asya Çalışmaları ve Alan Çalışmaları öne çıkan diğer konu alanları olmuştur. Bu sonuçlar, tasavvuf kavramının yer aldığı akademik çalışmaların kapsamlı ve disiplinler arası bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Tasavvufun sadece dinî ve mistik boyutlarıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda tarih, beşerî bilimler ve alan çalışmaları gibi çeşitli konu alanlarında da önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Web of Science kapsamında tasavvuf kavramının kullanıldığı makaleler 1974'ten itibaren yayınlanmaya başlamıştır. Bununla birlikte çalışmalardaki yoğunluk, özellikle 2005 yılından itibaren artış göstermiş. Özellikle 2019-2023 yılları arasında yoğun bir yayın aktivitesi gözlemlenmiştir. Tasavvuf kavramının yer aldığı makalelere yapılan atıf sayılarında da 2021 ve 2023 yıllarında önemli bir artış olması çalışmalara olan ilginin son yıllarda daha da arttığını göstermektedir. Bu durum tasavvufun akademik çevrelerde giderek daha fazla ilgi gördüğünün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. 2005 yılından itibaren artan akademik ilgi, tasavvufun modern zamanlarda yeniden keşfedilmesi ve popülerleşmesiyle paralellik gösterir. Bu ilgi, tasavvufun sadece tarihsel ve kültürel kökenlerine değil, aynı zamanda çağdaş toplumsal ve kültürel meselelerle olan dinamik ilişkisine de işaret eder. Tasavvufa yönelik ilginin altında yatan sebeplerin birçoğu, globalleşen dünyada insanların manevi ve içsel arayışlarına yönelik artan ihtiyaçlardan kaynaklanıyor olabilir. Bu ilgi, aynı zamanda tasavvufun disiplinler arası doğasını da yansıtmakta, din ile birlikte psikoloji, sosyoloji, tarih ve edebiyat gibi farklı alanlarda da incelenir hale gelmesini sağlamaktadır. Bu durum tasavvufun sadece geleneksel bir inanç sistemi olarak değil, ayrıca modern bireylerin ruhsal ve zihinsel ihtiyaçlarına hitap eden, yaşamın karmaşık sorunlarına çözüm getirebilen bir yol olarak kabul edilmesini ifade eder. Ayrıca tasavvufun yoğun ilgi çekmesi ve popülerleşmesi, modern zamanların getirdiği belirsizlikler ve stres faktörleri karşısında bireylerin bir sığınak ve anlam arayışı içerisinde maneviyata daha fazla yönelmelerinin bir yansıması olarak da görülebilir.

Tasavvufun disiplinler arası doğası çalışmalarda kullanılan anahtar kelimelerde de kendini göstermekte, tasavvufun sadece geleneksel yönleriyle değil, aynı zamanda modernite, siyaset ve toplumsal değişim gibi konularla da ilgili olduğunu ortaya koymaktadır. Kullanılan kelimeler, tasavvuf alanında yapılan çalışmaların odak noktalarını yansıtmaktadır. En çok kullanılan anahtar kelimeler arasında “Sûfîsm”, “İslam” ve “Mysticism” gibi terimler ile İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî gibi tarihsel şahsiyetlerin yer alması, tasavvuf çalışmalarının teorik ve dinî bir çerçeve içinde kalmadığını, aynı zamanda derin tarihsel ve kültürel boyutları da içerdiğini göstermektedir. İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî gibi sûffilerin sıkça zikredilmesi, bu alandaki akademik çalışmalarda belirli şahsiyetlerin düşüncelerinin ve etkilerinin

hala güncel ve önemli olduğunu göstermektedir. Bu isimler, tasavvufun teorik anlayışını ve pratiğini şekillendirmede kritik roller oynamışlardır ve bu nedenle modern çalışmalarda sıkça referans alınmaktadır. Ayrıca, tasavvufun tarihsel ve kültürel miras olarak incelenmesi, bu alandaki çalışmaların sadece dinî metinler ve uygulamalar üzerine odaklanmadığını, aynı zamanda tasavvufun sanat, edebiyat, felsefe ve toplumsal yapılarla olan ilişkisini de göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

Tasavvuf kavramına yönelik çalışmaların ülkeler bazında dağılımı incelendiğinde de bu konunun sadece Müslüman ülkelerle sınırlı olmadığı, Batı ülkelerinde de ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Tasavvuf üzerine yapılan akademik çalışmaların dünya çapında 81 farklı ülkede gerçekleştirilmiş olması, bu disiplinin küresel çapta ne kadar geniş bir ilgi alanına sahip olduğunu göstermektedir. Bu dağılım, tasavvufun farklı kültür ve coğrafyalarda geniş bir yankı bulduğunun göstergesidir. ABD'deki çalışmaların oranının (%19.42) yüksek olmasının muhtemel sebebi ülkenin akademik alanda geniş bir kaynağa ve çeşitliliğe sahip olmasıdır. ABD'de tasavvuf hem dinî hem de kültürel olarak incelenmekte, bu sayede Batı dünyasında İslâmî inanç ve pratiklere dair daha derin bir anlayışa katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda, ABD'nin çok kültürlü yapısı ve farklı inançlara olan açık yaklaşımı, araştırma çeşitliliğini destekler niteliktedir. ABD'nin ardından tasavvuf konulu çalışmalarda Türkiye (%14.30) önemli bir yere sahiptir. Türkiye'nin öne çıkması, bu kültürel ve dinî akımın Türk tarihindeki derin köklerinden kaynaklanmaktadır. Türkiye, Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?]), Hacı Bayrâm-ı Velî (ö. 833/1430) ve Mevlâna gibi tasavvuf tarihinin önemli figürlerine ev sahipliği yaparak alan çalışılmalarına zengin bir kaynak sunmuştur. Bu iki ülkenin ardından gelen İngiltere'nin tasavvuf çalışmalarına yer vermesi, bu ülkenin tarihsel olarak farklı kültürel ve dinî akımlara duyduğu ilgiyi yansıtır. İngiltere'nin kolonyal geçmişi de farklı kültürel ve dinî pratiklere yönelik ilgiyi ve bu alanlardaki akademik çalışmaları artırmış görünmektedir. İran'da tasavvuf, ülkenin İslâmî tarihi ve kültürü ile yakından ilişkilidir. İran, tasavvufun teolojik ve felsefî yönlerini derinlemesine inceleme konusunda zengin bir kaynağa sahiptir. Rusya ve İspanya'nın listeye dâhil olması, tasavvufun evrensel niteliklerini ve bu ülkelerin kendi kültürel ve tarihsel bağlamlarında nasıl bir yankı bulduğunu gösterir. Muhtemelen, İspanya'nın Endülüs İslâmîyet'i ile tarihsel bağı, tasavvufun bu ülkedeki çalışmalarda önemli bir yer tutmasını sağlamıştır. Tasavvuf çalışmalarının dağıldığı ülkelerdeki çeşitlilik, tasavvufun küresel bir ilgi alanı olduğunu ve farklı kültürler arasında köprüler kurma potansiyelini taşıdığını göstermektedir.

Yazarların ve dergilerin atıf dağılımı incelendiğinde, özellikle belirli yazarların ve dergilerin ön plana çıktığı çalışmaların sadece Arap ya da Güney Asya coğrafyalarıyla sınırlı olmadığını, Afrika'dan Avrupa'ya, Orta

Asya'dan Güneydoğu Asya'ya kadar geniş bir yelpazede etkili olduğunu göstermektedir. Özellikle “The Formation of an “Islamic Sphere” in French Colonial West Africa” ve “Is There a Muslim Society – Ernest Gellner’s Sociology of Islam” ve The Islamic Conservative Turn in Malaysia: Impact and Future Trajectories” ve “Mawlana Jalal-Ad-Din Rumi and Mindfulness” gibi makaleler, tasavvufun farklı coğrafyalarda nasıl kendine yer bulduğunu ve bu bölgelerin sosyal ve kültürel yapısını nasıl etkilediğini ele almaktadır. Bu, tasavvufun evrensel bir anlayışa ve adaptasyon kabiliyetine sahip olduğunu göstermektedir. Moderniteyle olan etkileşimi açısından, tasavvuf, geleneksel dinî anlayışlarla modern dünya arasında bir köprü görevi görmekte ve modern çağın getirdiği sorunlara manevi bir çözüm sunmaktadır. “Is Spiritual Tourism a new Strategy for Marketing Islam?” ve “Sûfism - What is it Exactly?” gibi makaleler, tasavvufun modern dünyada nasıl farklı şekillerde ifade edildiğini ve kullanıldığını göstermiştir. Bu, tasavvufun, insan deneyiminin çok çeşitli yönlerini kapsayan zengin bir alan olduğunu ve modern dünyada hâlâ etkili ve anlamlı bir rol oynadığını göstermektedir.

Cinsiyet ve sosyal yapılarla olan ilişkisi bağlamında, tasavvuf, bireylerin kendilerini ve sosyal dünyayı anlama biçimlerinde önemli bir rol oynar. “Gender and Spiritual Self-Fashioning” ve “All Women are Guides: Sûfi Leadership and Womanhood Among Taalibe Baay in Senegal” makaleleri, cinsiyet normları ve manevi liderlik rollerinin yeniden şekillendirilmesini ele alırken, tasavvufun toplumsal cinsiyet yapılarına ve rollerine etkisinin altını çizmektedir. Politik ve ekonomik yönler açısından, tasavvuf, siyasi otoritelerle karmaşık bir etkileşim içindedir. “The Politics of Sûfism - Redefining The Saints of Pakistan” ve “Sûfism and Governmentality in the Late Ottoman Empire” makaleleri, tasavvufun siyasi güçlerle nasıl etkileşime girdiğini ve bu etkileşimin siyasi yapılar üzerinde nasıl bir etki yarattığını incelemektedir. Bu durum, tasavvufun sadece bir dinî hareket olmanın ötesinde, sosyal dinamiklerle iç içe geçtiğini göstermektedir.

Kaynakça

Aksöz, Tuncay. “İnsan Benliğinin Arınması”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (2015), 81-101. Doi:10.17335/Sakaifd.219896.

Cebeciöglü, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 5. Basım, 2009.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. “Modern Dünyada Ezeli Hikmet Geleneğinin Yeniden Canlanması: Batı’da İbnü’l-Arabî’ye Yönelik İlginin Tarihi Seyri”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 425-56.

Demirli, Ekrem. *İslâm Metafizliğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ’ü ‘ulûmi’ d-dîn*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1988.

Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Hakikat Arayışı - el-Münkız mine’ d-đalâl ve’ l-müfşih ‘ani’ l-ahvâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Gözütok, Şakir. *Süfî Pedagojisi Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.

Hallinger, Philip - Chatchai, Chatpinyakoop. “A Bibliometric Review of Research on Higher Education for Sustainable Development, 1998–2018”. *Sustainability* 11/8 (2019), 2401, Doi:10.3390/Su11082401.

Hücvîrî, Ali b Osman. *Keşfu’l-mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

İdiz, Ferzende. “Tasavvufun İslâm Medeniyetine Katkıları”. *Akademiar Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 37-63.

İsfâhânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetu’l-evliya*. çev. Hüseyin Yıldız - Hasan Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.

İz, Mahir. *Tasavvuf: Mâhiyet, Büyükleri ve Tarikatlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014.

Kara, Mustafa. *Tekkeler ve Zaviyeler: Din, Hayat, Sanat Açısından*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya’kûb el-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2019.

Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmîne Dair*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *Nefis Terbiyesi*. çev. Mehmet Zahid Tiryaki. İstanbul: Hayykitap, 2014.

Muslu, Ramazan. “Seyr u Sülûk Metodları”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 340-369. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Anadolu (Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/110-116. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özköse, Kadir. “Anadolu’nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında Tasavvufî Zümre ve Akımların Rolü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 249-80.

Özköse, Kadir. *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*. Malatya: Nasihat Yayınları, 2012.

Sağır, Cemile. *Tasavvuf ve Psikoloji İlişkisi*. İstanbul: Kdy Akademi, 2023.

Serrâc et-Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma‘*. Mısır: Dâru’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Gerçek Tasavvuf: Avarifü’l-mearif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2010.

Şimşek, Halil İbrahim. “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 35-48, Doi:10.14395/Hititilahiyyat.526081.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nefs Terbiyesi*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2019.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili 1 / Mürşid Mürîd Yol*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.

Yıldırım, Ergün. “Sosyoloji ve Tasavvuf”. *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı: Tasavvuf Örneği*. ed. Ahmet Cahid Haksever. 351-368. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2022.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Abdülvâhid b. Zeyd'in Hayatı, Zühhd Anlayışı ve Tasavvuf Tarihindeki Yeri

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 12 Ocak 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Ahmet Arslan**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor
Hakkari Üniversitesi / Hakkari University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
https://ror.org/00nddb461
https://orcid.org/0000-0003-1928-267X
ahmetarslan@hakkari.edu.tr

Öz

Abdülvâhid b. Zeyd, hicrî II. asırda yaşayan zâhidlerdendir. Kaynaklar, Hasan-ı Basrî'nin öğrencisi olan Abdülvâhid b. Zeyd'i sûfilerin ve abidlerin şeyhi olarak tanıtmıştır. Râbia el-Adeviyye ve Utbetü'l-Gülâm gibi Basra'nın önemli zâhidlerinin ondan istifade ettiği rivayet edilmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd'in Allah sevgisi konusunda fikir beyan etmiş olması ve ilk hankâhın öğrencisi tarafından kurulması, onun tasavvuf tarihindeki önemini gösteren diğer hususlardır. Abdülvâhid b. Zeyd'in düşünce fikir ve faaliyetlerine dair kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada Abdülvâhid b. Zeyd'in hayatı, hocaları, öğrencileri, zühhd anlayışı ve tasavvuf tarihindeki konumunu ortaya koyma amacıyla, İslâm tarihi, hadis ricâl literatürü ve tasavvuf klasiklerinde onun hakkındaki bilgiler tespit edilerek değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İnceleme sonucunda Abdülvâhid b. Zeyd'in ilk sûfi tarifini yaptığı, etrafında müridleri olan bir şeyh profili çizdiği, müridlerini riyâzete yönlendirdiği ve zikir halkaları hakkında fikir beyan ettiğine dair bulgular tespit edilmiştir. Bu bulgular, onun tasavvufun kurumsallaşmasına öncülük ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühhd Dönemi, Basra, Abdülvâhid b. Zeyd, Hasan-ı Basrî, Râbia el-Adeviyye.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Life of 'Abdulwahid b. Zayd, His Understanding of Zuhd, and His Place in the History of Sufism

Research Article

Received: 12 January 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

Abdulwahid b. Zayd is one of the ascetics who lived in the second century AH. Sources have introduced Abdulwahid b. Zayd, a student of Hasan al-Basri, as the sheikh of Sufis and worshippers. It has been reported that prominent ascetics of Basra, such as Rabi'a al-Adawiyya and Utbah al-Ghulam, benefited from him. Abdulwahid b. Zayd's expression of ideas on the love of God and the establishment of the first khanqah by his disciple are other aspects that highlight his significance in the history of Sufism. A comprehensive study on the thoughts and activities of Abdulwahid b. Zayd has not been conducted. In this study, information about Abdulwahid b. Zayd's life, teachers, students, understanding of asceticism, and his position in the history of Sufism has been identified and evaluated using Islamic history, hadith literature, and Sufi classics. As a result of the examination, findings have been identified indicating that Abdulwahid b. Zayd provided the first definition of a Sufi, was introduced as a sheikh with disciples around him, guided his disciples towards ascetic practices, and expressed ideas about dhikr circles. These findings demonstrate that he played a pioneering role in the institutionalization of Sufism.

Keywords: Sufism, Asceticism Period, Basra, Abdulwahid b. Zayd, Hasan al-Basri, Rabi'a al-Adawiyya.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

In this article, the life and Sufi views of Abdulwahid b. Zayd, an ascetic living in Basra during the second century AH, are examined. Abdulwahid b. Zayd is one of the most significant figures in the history of Sufism because he lived in Basra and was a student of Hasan al-Basri. This is because the ideas of the ascetics in Basra have been extremely influential in shaping the views of later Sufis. Hasan al-Basri, the teacher of Abdulwahid b. Zayd, has had a great influence on Sufis through his thoughts and exemplary character. For this reason, al-Basri has been described by Sufis as "the leader of the pious and the true friend of Allah." It can be said that Abdulwahid b. Zayd, being a student of an important ascetic and living in Basra, witnessed the formation process of Sufism. Additionally, it has been reported that he was the first ascetic to speak about love, led a group of ascetics, and that his disciples established the first khanqah in Basra. In this context, Abdulwahid b. Zayd not only witnessed the formation of Sufism but also made significant contributions to the period. For this reason, some researchers have also considered him the first Sufi. His understanding of asceticism, along with his Sufi views and thoughts, influenced later Sufis. The purpose of this study is to reveal the fundamental elements and impacts of his Sufi thought, based on the words attributed to this ascetic and the events he experienced. He is an important figure in the formation process of Sufism. Additionally, this study aims to examine his relationships with the ascetics and other groups of his time. As far as can be determined, no independent study has been conducted on Abdulwahid b. Zayd apart from encyclopedia entries. The existing studies have addressed his relationship with an ascetic or his thoughts on a particular concept. By examining Ibn Zayd independently in an academic study, a contribution will be made to the research on the early periods of Sufism, albeit to a small extent. In line with this purpose, Sufi biographical works, hadiths, and Islamic history sources have been reviewed, and information about him has been compiled. Based on this information, concepts reflecting his life, relationships, and Sufi views have been identified. The most significant contributions to our understanding of Abdulwahid b. Zayd come from Ibn Abi al-Dunya and Abu Nu'aym al-Isfahani. Other sources have given him very little attention. Therefore, the main sources of this study are the works of Ibn Abi al-Dunya and Abu Nu'aym al-Isfahani. Abdulwahid b. Zayd's

Sufi understanding, like that of other ascetics living in Basra, is based on asceticism and sorrow. He is said to have been in a state of constant sorrow. His indifference to worldly possessions, deep commitment to a life of worship, and participation in jihad are other prominent features of his personality. He also presented pioneering views on topics such as hunger, certainty, contentment, and love. Therefore, it can be said that he represents a significant turning point in the formation of Sufi thought. For this reason, Sufi authors have introduced him as the sheikh and imam of the worshippers. He was in contact with significant figures in the history of Sufism, such as Hasan al-Basri, Malik b. Dinar, Fudayl b. Iyad, Rabi'a al-Adawiyya, and Utbah al-Ghulam. He traveled to Iran and Palestine outside of Basra, exchanging ideas with the ascetics there. During his journeys, he did not hesitate to meet with reclusive monks. As a result, he brought together the colors and traces of the civilizations of different regions within himself. He was not considered reliable as a hadith narrator. However, the reason for Abdulwahid b. Zayd's errors in hadith narration is attributed to his intense devotion to worship, which caused him to become oblivious. Abdulwahid b. Zayd was known for his impactful sermons in Basra. Abu Sulayman ad-Darani, one of the earliest Sufis from the Syrian region, attended his gatherings. Therefore, Abdulwahid b. Zayd played a significant role in the transmission of Hasan al-Basri's ideas to Syria through Darani. After the establishment of Sufi orders, his name appeared in the lineages of the Kubrawiyya and Chishtiyya orders as a successor of Hasan al-Basri. In conclusion, Abdulwahid b. Zayd's contributions to Sufism are multifaceted. His leadership, profound spiritual insights, and extensive travels enriched the Sufi tradition and helped shape its early development. His legacy, deeply rooted in asceticism and devotion, continues to influence Sufi thought and practice, marking him as a pivotal figure in the history of Islamic mysticism.

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatından sonra başlayan halifeler devrinde fetihlere hız verilmiş, sahâbîlerin öncülük ettiği ordularla Irak, Suriye ve Filistin İslâm topraklarına katılmıştır. Kısa sürede gerçekleşen bu fetihler sırasında sahâbîler önce cihad ederek, ardından ilim öğretmek için İslâm'ı yaymak için çeşitli yerlere gitmiş ve bazı merkezlere yerleşmiştir.¹

Hz. Ömer de İmrân b. Husayn, Abdullah b. Mugaffel ve Ma'amer b. Hazm el-Ensârî'nin içinde bulunduğu bir grup sahâbîyi bu amaçla Basra'da görevlendirmiştir. Böylece şehirde ilim geleneğinin temelleri atılmıştır. Daha sonraki dönemlerde Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12) ve Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) gibi şahsiyetler Basra'nın ilmî hayatının daha da ilerlemesini sağlamıştır. Bu zatlar, kentten bir ilim merkezi haline gelmesinde önemli rol oynamışlardır.²

Tasavvuf ilmi, zühd hareketi olarak içerisinde Basra'nın da bulunduğu bazı şehirlerde ortaya çıkmıştır. Burada yetişen şahsiyetler, özellikle Hasan-ı Basrî ve Rabia el-Adeviyye (ö. 185/801) tasavvuf düşüncesi sistemine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Şehirdeki zühd okulu, Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815), Hâris el-Muhâsibi (ö. 243/857) ve Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909) gibi sûfilerin yetiştiği Bağdat tasavvuf ekolünü etkilemiştir.³ Bu nedenle Basra zühd mektebi üzerine yapılan çalışmalar, tasavvuf düşüncesinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Çalışma konumuz olan Abdülvâhid b. Zeyd de Basra'da yetişen zâhidlerdendir. O, Hasan-ı Basrî'nin vefatından sonra öğrencileri arasında birliği sağlayarak onlara rehberlik etmiştir.⁴ Yolculukları ve öğrencileri sayesinde Hasan-ı Basrî'nin düşüncelerinin geniş bir bölgeye yayılmasını sağlamıştır.⁵ Bazı akademik çalışmalarda Abdülvâhid b. Zeyd'in Hasan-ı Basrî'nin doktrinlerinin diğer nesillere aktarmadaki rolüne, Allah aşkından

¹ Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

² Mehmet Usluer, *Basra (Kuruluşundan Emeviler Sonuna Kadar Toplumsal Yapı)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 164-193.

³ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: 2011), 55.

⁴ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 105.

⁵ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 111; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kocabıyık Yayinevi, 2011), 49.

bahsettiğine⁶ ve Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801) ile ilişkisine değinirken⁷ bazı oryantalistler, onun ruhbanlarla ilişkisinden yola çıkarak tasavvufun menşei hakkında fikir yürütmüşlerdir.⁸

Bu çalışmada Abdülvâhid b. Zeyd'in hayatı ve dönemindeki zahidlerle ilişkisi incelenmiş, İmam Gazzâli'ye (ö. 505/1111) kadar yazılan literatürde Abdülvâhid b. Zeyd'in ruhbanlarla ilişkisini gösteren bilgiler, kronolojik olarak aktarılmış, sözlerinden yola çıkılarak zühd anlayışını gösteren temel unsurlar tespit edilmeye, müridlerini manevî olarak yetiştirme usulleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

1. Abdülvâhid b. Zeyd'in Hayatı

Basra'da hicrî II. asırda yaşamış olan Abdülvâhid b. Zeyd'in hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Künyesi Basrî, nisbesi Ebû Ubeyde'dir.⁹ Hasan-ı Basrî'den hadis rivayet eden babası Zeyd'in (ö. ?) de nisbesi Basrî'dir.¹⁰ Babasının nisbesinin *Basrî* olması Abdülvâhid'in Basra'da doğduğuna işaret etmektedir. Doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Abdülvâhid b. Zeyd'in ziyaret ettiği bir hasta için Farsça dua ettiği,¹¹ Yasîn Sûresinin 59. âyetini Farsça'ya tercüme ettiği¹² ve günlük hayatta Farsça kelimeler kullandığı¹³ nakledilmiştir. Bu bilgiler, onun Fars kökenli olduğunu düşündürmektedir.

Abdülvâhid b. Zeyd, zâhid kişiliğinin yanında etkili vaazlarıyla da tanınmıştır.¹⁴ Zühdü ve etkili vaazlarıyla övülen Abdülvâhid b. Zeyd, bir

⁶ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 105; Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.), 3/178-183.

⁷ M. Nedim Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 25 vd. ; Süleyman Uludağ, "Abdülvâhid b. Zeyd", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

⁸ Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 30.

⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 9/509; Hasan Kamil Yılmaz, *Gönül Epleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 1/74.

¹⁰ Cemalüddîn Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 14/176.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Mervân ed-Dineverî, *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ilm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419), 4/399.

¹² Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî Ebû'ş-Şeyh, *Tabâkâtu'l-muhaddisîn ve'l-vâridîne 'aleyhâ*, thk. Abdulgafûr Abdülhakk Hüseyin el-Belûşî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 2/25.

¹³ Bk. Hatîp el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 2002), 10/264.

¹⁴ Bir vaazı esnasında; "Ebû Ubeyde, bu bize yeterli kalbimizin örtüsünü kaldırdın." diyen bir kişinin vaaz devam ederken vefat ettiği rivayet edilmiştir. Yine onun vaaz

hadis ravisi olarak eleştirilmiştir. Onun metruk bir râvi ve rivayetlerinin münker olduğu belirtilmiştir.¹⁵ İbn Hibbân (ö. 354/965), Abdülvâhid b. Zeyd'in daha çok zâhid olarak bilindiğini ve ibadet hayatına fazla yönelmesinden dolayı hadis rivâyetinde titizlikten/itkandan ayrıldığı belirtilmiştir.¹⁶

Abdülvâhid b. Zeyd'in kaderî mezhebinin fikirlerini benimsediği söylenmiştir.¹⁷ Zehebî (ö. 748/1348), Mu'tezile'nin kurtuluşun ancak amelle mümkün olduğunu savunduklarını ve Abdülvâhid b. Zeyd'in de bu türden fikirleri kabul ettiğini ifade etmiştir. Zehebî, Abdülvâhid b. Zeyd'in Allah'ı tenzih etmek amacıyla "Allah, kulları dalâlete düşürür" demeyi reddettiğini ve bunun da bid'at olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Abdülvâhid b. Zeyd'in hocası Hasan-ı Basrî'den kader konusunda asılsız sözler naklettiği de rivayet edilmiştir.¹⁹

Kader konusunda günahları işleyip amellerinden sorumlu olmadığını savunan Cebriyye'ye karşı durmasıyla bilinen Hasan-ı Basrî, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek sorumluluktan kaçmayı kabul etmemiştir.²⁰ Muhtemelen Abdülvâhid b. Zeyd de Cebriyye'ye karşı kişilerin amellerinden sorumlu olduğunu savunmuştur. Hocası Hasan-ı Basrî'den

meclisinde dört kişinin vefat ettiği nakledilmiştir. Bk. Ebû Bişr Dülâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ'*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Faryabî (Beirut: Dârü İbn Hazm, 2000), 2/844; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 9/510; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Kuşşâş ve'l-müzekkirün*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 268.

¹⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debâsî (Riyad: 2019), 7/69; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'aş es-Sicistânî, *Suâlatu Ebî Ubeyd el-Âcurrî*, thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî (Beirut: Dârü'l-İstikâmeti, 1997), 304; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesaî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkûn* (Halep: Dârü'l-Ve'î, 1396), 68; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muḥaddiṣîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî (Riyâd: Dârü's-Sumeyyi, 2000), 2/139. Hadis âlimlerinin Abdülvâhid b. Zeyd ve rivâyetleri hakkındaki görüşleri için bk. Cuma Turğut, *Mevzûat Edebiyatında Hadis Uydurmakla İtham Edilen Süfî ve Zâhid Râviler* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 49-50.

¹⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muḥaddiṣîn*, 2/139; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Şikâat*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd/Deken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), 7/24.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî el-Belhî, *Ḳabûlu'l-aḥbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/386; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşq*, thk. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beirut: Dârü'l-Fikir, 1995), 37/223.

¹⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/180.

¹⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (ts.), 4/227.

²⁰ Knys, *Tasavvuf Tarihi*, 23.

bu yönde bazı sözler de nakletmiştir. Bu durum, onun Kaderiyye'den bazı fikirleri savunduğu izlenimine neden olmuştur.

Filistin, İran²¹ ve Hicaz'a²² seyahat ettiği rivayet edilen Abdülvâhid b. Zeyd'in ömrünün sonlarına doğru felce yakalandığı menkıbevi bir dille anlatılmıştır.²³

Abdülvâhid b. Zeyd'in hicrî 170²⁴ veya 177'de vefat ettiği rivayet edilmiştir.²⁵ Zehebî, Hasan-ı Basrî'nin öğrencisi olduğundan Abdülvâhid b. Zeyd'in bu tarihlerden önce vefat ettiğini söylemektedir. Ona göre 177'de vefat eden kişi, Abdülvâhid b. Ziyâd'dır²⁶ ve isim benzerliğinden dolayı Abdülvâhid b. Zeyd'in de bu tarihte vefat ettiği rivayet edilmiştir. Zehebî'ye göre Abdülvâhid b. Zeyd, 155'ten sonra vefat etmiştir.²⁷ 177'de vefat eden birisinin 110'da âhirete irtihal eden Basrî'den istifade etmesi için uzun bir ömür sürmesi gerekmektedir. Kaynaklarda Abdülvâhid'in ortalama insan ömrünün üstünde bir hayat sürdüğü belirtilmemiştir. Bu nedenle Zehebî haklı görünmekte ve Abdülvâhid b. Zeyd'in 155-160 yıllarında vefat etmiş olması daha tutarlı gözükmektedir.

Abdülvâhid'in ailesi hakkında aktarılan tek bilgi, oğlu ile ilgilidir. Rivayet edildiğine göre dindar olan oğlu, Abdülvâhid hayattayken vefat etmiştir.²⁸

²¹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Mısır: Matba'atü's-Sa'adet, 1974), 6/156; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, çev. Hüseyin Yıldız v.dğr. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 4/571.

²² İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-Menâmât*, thk. Abdülkadir Ahmet Ata (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993), 69.

²³ Ebû 'Osmân 'Amr b. Bah el-Câhiz, *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1410), 444; Ebû Tâlib el-Mekki, *Kütü'l-kulüb*, thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/37; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/155; Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâut - Türkî Mustafa (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâs, 2000), 19/171.

²⁴ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 37/236.

²⁵ Ebû Muhammed Afîfüddîn Yâfî, *Mir'atü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma 'rifeti havâdisi'z-zamân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/287; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-şüfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Beyrut: Dârü Sâdr, ts.), 1/363; Kâmil Mustafa Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1982), 1/75; Uludağ, "Abdülvâhid b. Zeyd", 1/282.

²⁶ Abdülvâhid b. Ziyâd'ın Basralı güvenilir bir hadis ravisi olduğu belirtilmiştir. Bu zat, hicrî 177 senesinde vefat etmiştir. Bk. Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9/290.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 6/587.

²⁸ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/160; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 47/578.

2. Abdülvâhid b. Zeyd'in Etkilendiği ve Etkilediği Zâhidler

Abdülvâhid b. Zeyd, Hasan-ı Basrî ve Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749)²⁹ gibi önemli tabîiler yanında ayrıca Mâlik b. Dinâr (ö. 131/748'den önce) ile de görüşmüştür. Abdülvâhid b. Zeyd'in öne çıkan talebeleri arasında Râbia el-Adeviyye, Utbetü'l-Gulâm (ö. ?) ve Ahmed b. Ata el-Huceymî (ö.200/815) bulunmaktadır.

Abdülvâhid b. Zeyd'in Kümeyl b. Ziyâd'dan (ö. 82/701) hırka giydiği belirtilmiştir.³⁰ Muhtemelen bu ilişkiye ilk defa Alâüddevl-e-i Simnânî (ö. 736/1336) işaret etmiştir.³¹ Abdülvâhid b. Zeyd hakkında detaylı bilgi veren ilk dönem müellifleri İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) ise ikisinin arasında geçen herhangi bir hadiseye değinmemiştir. Bu nedenle bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Kümeyl b. Ziyâd'ın (ö. 82/701) vefat tarihi dikkate alındığında ikisinin görüşmüş olmaları tarihî açıdan da mümkün görünmemektedir.

2.1. Hasan-ı Basrî

Kaynaklar, Abdülvâhid b. Zeyd'in Hasan-ı Basrî'nin öğrencileri arasında yer aldığını belirtmektedir.³² Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) aktarımına göre Hasan-ı Basrî, evinde yapmış olduğu özel toplantılara zühd ehlinden olmayan kişilerin katılmasını istememiş, bu toplantılarda arkadaşlarına yakın ilmi, ilahî kudretin tecellileri, kalbe gelen düşünceler ve nefsin vesveseleri hakkında bilgi vermiştir. Basrî'nin bu özel meclislerine katılanlardan biri de Abdülvâhid b. Zeyd'dir.³³

Abdülvâhid b. Zeyd ömrünün erken yaşlarında Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde bulunmuş olmalıdır. İki arasında geçen bir konuşmada Basrî'nin ona “evladım” diye hitap etmesi³⁴ bunu teyit etmektedir.

²⁹ İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 7/33; İsfahânî, *Hiyyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/317.

³⁰ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns* (Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Furuşî-yi Mahmudî, 1958), 418; Muhammed Ma'sûm eş-Şîrazî, *Tarâikü'l-hakâik*, nşr. Muhammed Cafer Mahecüb (Tahran: İntişârât-ı Kitâbhane-yi Senâi, 2004), 2/94.

³¹ Süleyman Gökbulut, *Necmeddin-i Kübra ve Kübrevilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 92.

³² Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Muhmud - Taha Abdulbaki Surûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 45; Hâce Abdullah el-Herevî, *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. Hüseyin Âhî (Tahran: İntişârât-ı Fûrû'î, 1983), 112; Takiyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l- Kâsım el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû' u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2003), 11/7; Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, 90.

³³ Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/257; Ebû Tâlib Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulüb)*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), 2/81.

³⁴ İbn Ebû Hâtım er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ed Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2395.

Rivâyete göre Abdülvâhid b. Zeyd, Hasan-ı Basrî'nin kişiliği hakkında da bilgiler aktarmıştır. Nitekim o, Basrî'yi gören birinin hemen ağlayacağını söylemiş ve ardından hıçkırma hıçkırma ağlamaya başlamıştır.³⁵ “Hasan, bir şey isteyince önce kendisi yapardı. Bir şeyden sakındırdığında önce kendisi terk ederdi.”³⁶ şeklindeki nakilleri de bunlara örnek olarak gösterilebilir.

2.2. Mâlik b. Dînâr

Abdülvâhid b. Zeyd'in yetişmesinde etkili olan diğer bir şahsiyet Mâlik b. Dînâr'dır. O, uzun süre Mâlik b. Dînâr'ın vaaz meclislerine katılmış ve vaazlarından etkilendiği için yüksek sesle ağlamıştır. Bu durum, diğer dinleyicilerin vaazları takip edememesine neden olmuştur.³⁷

Abdülvâhid b. Zeyd'in anlattığı şu hadiseden onun Habîb el-Acemî (ö. 130/747-48) ile birlikte Mâlik b. Dînâr'ın meclisine katıldığını anlıyoruz. Bir adam Mâlik'e adil taksimat yapmadığı iddiasıyla ağır sözler söyler. Tartışma uzayınca Mâlik, ağlar ve istemeyerek böyle bir karar verdiğini belirtir. Bunun üzerine Habîb elini semâya kaldırır ve “Allah'ım, eğer bu iş bizi senin zikrinden alıkoyuyorsa, dilediğin şekilde bizi bu adamdan rahatlat.” der.³⁸ Abdülvâhid b. Zeyd, Mâlik b. Dînâr ile birlikte Filistin ve İran'a da gitmiştir.³⁹

2.3. Râbia el-Adeviyye

Râbia el-Adeviyye ile Abdülvâhid b. Zeyd arasındaki ilişkiye ilk defa Câhiz (öl. 255/869) değinmiştir. O, Râbia'yı Abdülvâhid b. Zeyd'in hizmetçileri (غلمانه) arasında zikretmiştir.⁴⁰ Ancak Râbia ile ilgili çalışmalarda Câhiz'in verdiği bu bilgi, göz ardı edilmiştir. İlk defa M. Nedim Tan, çalışmasında bu bilgiyi dikkate alarak Câhiz'in Râbia'yı doğrudan Abdülvâhid b. Zeyd ile ilişkilendirildiğini kaydetmiştir.⁴¹

³⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Rikâa ve'l-bükâ'* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998), 170.

³⁶ Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-Marifet, 1431), 4/391.

³⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/159; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/577; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Şifatu's-şafve*, thk. Halid Mustafa Tartûsî (Beirut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 2012), 2/190.

³⁸ Ayrıca Abdülvâhid b. Zeyd, Habîb el-Acemî'de peygamberlere ait “nasihat ve rahmet” özelliklerinin olduğunu söylemiştir. Bk. İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 12/50; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemal fi esmâi'r-ricâl*, 5/391. Gerek bu bilgi gerekse yukarıda aktarılan hadise Abdülvâhid b. Zeyd'in Habîb el-Acemî ile de tanışıklığının olduğunu göstermektedir. Fakat ikisinin münasebeti hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.

³⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/156; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/571.

⁴⁰ Câhiz, *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hülân*, 443.

⁴¹ Tan, *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*, 60; Abdullah Taha Orhan, “Rkia Elaroui Cornell. Rabi'a From Narrative To Myth: The Many

Câhiz'in verdiği bilgi dışında ikisi arasındaki etkileşimi gösteren klasik kaynaklardaki tek bilgi, Abdülvâhid b. Zeyd'in Râbia'ya yaptığı evlenme teklifidir. Bu teklif sonrasında Râbia el-Adeviyye, birkaç gün boyunca Abdülvâhid b. Zeyd'den saklanmıştır. Abdülvâhid, kardeşlerinin (muhtemelen müridlerinin) aracılığıyla Râbia ile tekrar görüşmek istemiştir. Bu evlilik Râbia el-Adeviyye'nin kabul etmemesi nedeniyle gerçekleşmemiştir.⁴² Ancak burada onun birkaç gün, Abdülvâhid b. Zeyd'den saklandığının belirtilmesinden ikisinin daha önce görüştüğü anlaşılmaktadır.

Ali Sâmî en-Neşşâr (ö. 1980) ise Râbia'nın dostu olan Riyâh b. Amr el-Kaysî (ö. 180/796'den önce) üzerinden Abdülvâhid b. Zeyd ile Râbia'yı ilişkilendirmiştir. Ona göre Râbia, zühd hayatına yönelmek istediğinde Riyâh el-Kaysî onun, Abdülvâhid b. Zeyd'in vaaz meclislerine katılmasını sağlamıştır.⁴³ Câhiz'in Riyâh'ı da Abdülvâhid b. Zeyd'in hizmetçileri arasında zikretmesi, Neşşâr'ın görüşünü desteklemektedir. Abdurrahman Bedevî (ö. 2002) ise Râbia ile Abdülvâhid'in arkadaş olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

Bu verilerden özellikle de Câhiz'in Râbia el-Adeviyye'yi Abdülvâhid b. Zeyd'in hizmetçisi olarak anmasından hareketle Râbia'nın Abdülvâhid b. Zeyd'den istifade ettiği söylenebilir.

2.4. Utbetü'l-Gulâm

Abdülvâhid b. Zeyd ile aynı dönemde Basra'da yetişen bir diğer zâhid, Utbetü'l-Gulâm'dır. Attâr, onu Hasan-ı Basrî'nin talebeleri arasında göstermiştir.⁴⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, Utbe'nin uzun süre Abdülvâhid b. Zeyd'in vaazlarında bulunduğunu belirtmiştir. Utbe'nin ağlamasından vaaz anlaşılmadığı için o, Abdülvâhid b. Zeyd'e şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine Abdülvâhid, şöyle demiştir: “Ne yapabilirim? Utbe, kendi nefesine ağlıyor onu nasıl engelliyeyim? O zaman ne kötü vaiz olurum.”⁴⁶

Abdülvâhid b. Zeyd'e “Nefsiyle meşgul olduğu için halk ile meşgul olmayan birini hiç gördün mü?” diye sorulunca Utbe'nin halk ile meşgul olmadığını söylemiştir.⁴⁷

Faces Of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 25/48 (2020), 205.

⁴² Aynükkudât el-Hemedânî, *Zübdetü'l-Hakâik - Hakikatlerin Özü - Şekva'l-Garib Anî'l-Evtân İlâ Ulemâi'l-Buldân-Garibin Şikayeti*, çev. Ahmet Kamil Cihan v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 271; Ebû Abdurrahman Muhammed Sülemî, *Tabakâtü's-şüfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 398.

⁴³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 3/199.

⁴⁴ Abdurrahman Bedevî, *Şehidetü'l-işki'l-ilâhi: Râbi'atü'l-'Adeviyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1962), 32.

⁴⁵ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 107.

⁴⁶ İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Rikâa ve'l-bükâ*, 166.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2012, 2/221; Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/399; Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 108.

2.5. Ahmed b. Atâ el-Huceymî

Ahmed b. Atâ el-Huceymî'nin Abdülvâhid'in öğrencilerinden olduğu rivâyet edilmiştir.⁴⁸ O, ibadet hayatına düşkünlüğü ve az yemek yemesiyle tanınmıştır. Huceymî, Allah'a ancak "namaz, oruç ve açlıkla" ulaşabileceğini söylemiştir. Kendi el emeğiyle geçinmeye gayret etmiştir.⁴⁹ İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1378) göre tasavvuf tarihindeki ilk hankah, Basra'da Ahmed b. Ata tarafından kurulmuştur.⁵⁰

2.6. Ebû Süleyman ed-Dârânî

Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Abdülvâhid b. Zeyd'den hadis rivayet etmiş⁵¹ ve onun hayatıyla ilgili bilgiler nakletmiştir.⁵² Abdülvâhid b. Zeyd ve Dârânî arasındaki münasebeti gösteren bu bilgilerden hareketle Hasan-ı Basrî'nin fikirlerinin Ebû Süleyman Dârânî vasıtasıyla Suriye'ye ulaştığı ifade edilmiştir.⁵³

3. Ruhbanlarla Münasebeti

Abdülvâhid b. Zeyd, ruhbanlarla görüşmüştür. Bu görüşmeler tasavvufun kökenini Hıristiyanlıkla ilişkilendiren bazı oryantalistler tarafından tezlerine destek olarak kullanılmıştır.⁵⁴ Abdülvâhid b. Zeyd'in ruhbanlarla yaptığı görüşmelere dair ilk bilgiyi, İbn Ebû'd-Dünyâ vermiştir. O, bir rahibin Abdülvâhid b. Zeyd'e "Yakîn ilmini öğrenmek istiyorsan kendinle şehvetler arasına demirden bir duvar koy."⁵⁵ dediğini belirtmiştir. İbn Ebû'd-Dünyâ, ayrıca Abdülvâhid b. Zeyd'in bir mağarada yaşayan rahip ile aralarında şöyle bir konuşma geçtiğini kaydetmiştir:

“Abdülvâhid b. Zeyd:

- Ne zamandan beri buradasın?

Rahip:

- Yirmi dört senedir buradayım.

Abdülvâhid b. Zeyd:

- Neye ünsiyet edersin?

Rahip:

⁴⁸ Câhiz, *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hûlân*, 443; Ebû 'Osmân 'Amr b. Bah el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 3/191.

⁴⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/408.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/539.

⁵¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 34/122; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002), 4/80.

⁵² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve'tabaqâtü'l-asfiyâ'*, 6/155; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/569; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 37/226.

⁵³ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 111; Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, 49.

⁵⁴ Ketencî, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*, 30.

⁵⁵ İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-Yakîn*, thk. Yasîn Muhammed es-Sûres (Lübnan: Dârü'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.), 50.

- Yalnızlığa

Abdülvâhid b. Zeyd:

- Senin yiyeceğin nedir?

Rahip:

- Yerde biten meyve ve otlar.

Abdülvâhid b. Zeyd:

- İnsanları özlemiyor musun?

Rahip:

- Onlardan kaçtım.

Abdülvâhid b. Zeyd:

- Sen İslâm üzerine misin?

Rahip:

- Ondan başkasını bilmem.⁵⁶

Ebû Nuaym el-İsfahânî ise Abdülvâhid b. Zeyd ve bir rahip arasında şöyle bir konuşma geçtiğini nakletmiştir:⁵⁷

“- Ya rahip, yalnız kalmakta acele ettin.

- Ey genç, eğer yalnız kalmaktaki zevki tatsaydın onu sen de isterdin.

Allah’a tefekkürle geçen yalnızlık ibadetin başıdır.

- Ey rahip, âbidin yalnızlıkta bulacağı asgari şey nedir?

- İnsanları idare etmekten kurtulmak ve şerlerinden emin olmak.

- Ey rahip, kul ne zaman Allah ile ünsiyet kurmanın tadına varır?

- Saf bir sevgiye ve ihlaslı amele sahip olunca.

- Ey Allah’ın kulu! Sevgi ne zaman saf olur?

- Kişi bütün çabasını Allah’a itaat için harcadığı zaman.

- Kişinin ameli hangi durumda ihlaslı olur?

- Kişinin hedefi sadece Allah rızasını kazanmak olduğu zaman.⁵⁸

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) bu diyalogun daha uzun bir versiyonunu nakletmiştir.⁵⁹ Gazzâlî ise kendisinden önceki kaynaklarda rastlanmayan farklı bir görüşmeyi paylaşmıştır. Bu görüşme Abdülvâhid b. Zeyd ile Çinli bir rahip arasında geçmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, bir savmada ibadetle meşgul olan rahibe “Ey Rahip” diye seslenmiş fakat cevap vermemiştir. Üçüncü defa seslendiğinde şöyle cevap vermiştir:

“-Ey falan, ben rahip değilim. Rahip Allah’tan gelen belalara sabreden, kazasına rıza gösteren, nimetlerine şükreden, azameti karşısında tevazu gösteren, kudretine teslim olan, hesap gününü ve akıbetini düşünen,

⁵⁶ İbn Ebû’l-Dünyâ, *el-’Uzle ve’l-İnfirâd*, thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sa’dîni (Kahire: Mektebetü’l-Furkan, 1431), 40.

⁵⁷ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/155; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/570.

⁵⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 10/108; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 8/131.

⁵⁹ Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *Müntehab mine’z-zühhd ve’r-rekâ’ik*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2000), 95-97.

gündüzlerini oruçlu geçiren, gecelerini ihya eden kişidir. Fakat ben bir yırtıcı köpeğim. İnsanlara zarar vermemek için nefsimi bu savmede hapsedmişim.

- Ey rahip, Allah'ı bildikten sonra insanları ondan uzaklaştıran nedir?

- Ey kardeşim, dünyanın sevgisi ve süsü insanları Allah'tan uzaklaştırır. Çünkü orası günah yeridir. Akıllı olan onu kalbinden atan, günahlardan Allah'a yönelen ve kendisini ona yaklaştıracak şeyleri yapandır.”⁶⁰

Abdülvâhid b. Zeyd'in toplam dört defa ruhbanlarla görüştüğü nakledilmektedir. Fakat bu görüşmeleri ilk aktaran İbn Ebû'd-Dünyâ, sadece ikisini nakletmiştir. Özellikle Gazzâlî'nin Çinli bir rahiple karşılaştığına dair rivayetine önceki kaynaklar değinmemiştir.

Her dört görüşmenin ortak noktası, Abdülvâhid b. Zeyd'in yolculukları esnasında bu kişilerle tesadüfen karşılaşmış olması ve devam eden bir dostluğun veya ilişkinin olmamasıdır. Ancak Abdülvâhid b. Zeyd'in hem kendisi hem babası Hasan-ı Basrî'nin meclislerinde bulunmuştur. Dolayısıyla ailesi ve yakın çevresi Müslüman zâhidlerden oluşmuştur. Ayrıca Eyyûb es-Sahtiyânî gibi diğer tabî şahsiyetler ile de dostluk kurmuştur. İslâm'ın önemli bir ilim şehri olan Basra'da uzun süre vaazlar vermiştir.

Özetle Abdülvâhid b. Zeyd, hayatı boyunca Müslümanlardan beslenmiş ve İslâm kültürüyle etkileşim içinde olmuştur. Bu bağlamda hayatındaki bu kısa karşılaşmaların ve diyalogların onun zühd anlayışını temelden şekillendirdiğini belirtmek zordur. Çünkü bu etkileşimlerin süresi ve derinlikleri sınırlıdır.

4. Zühd Düşüncesini Yansıtan Kavramlar

Abdülvâhid b. Zeyd, zühdü dinar ve dirhemi terk etmek olarak tanımlamıştır.⁶¹ Onun dünyaya önem vermediğine dair menkıbeler de anlatılmıştır.⁶²

Müfessir Ebû'l-Hasen Ali el-Vâhidî (ö. 468/1076), “*Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele!*”⁶³ âyetindeki “biriktirmenin” iki şekilde tefsir edildiğini belirtmiştir. Kimilerine göre âyet, zekâtı verilmeyen maldan bahsetmiştir. Diğer bir gruba göre âyet, ihtiyaç fazlası olan bütün malları kapsamaktadır. Vâhidî, Abdülvâhid b. Zeyd'in ikinci görüşü benimsediğini belirtmiştir.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, 4/410.

⁶¹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebir*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1996), 79; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1431), 2/364.

⁶² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/548.

⁶³ et-Tevbe 9/34.

Zira Abdülvâhid b. Zeyd şöyle demiştir: “İhtiyaçtan fazla olan her mal, biriktirmez.”⁶⁴

Knysh, Abdülvâhid'in takipçilerinden dünyadan tamamen el etek çekmelerini istediğini iddia etmiştir.⁶⁵ Klasik kaynaklarda Abdülvâhid'in mesleğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak öğrencilerinden birinin fırıncı olduğu ve Utbetü'l-Gulâm'ın hurma yaprağını işleyerek geçimini sağladığına dair bilgiler bulunmaktadır.⁶⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdülvâhid b. Zeyd'in zühd anlayışında öne çıkan kavramlar ise şunlardır:

4.1. Havf, Hüzün ve Gözyaşı

Abdülvâhid b. Zeyd, sürekli olarak Allah korkusu (havf) ve hüzün hallerinden bahsetmiştir. Ona göre hüzün bedeninin melikidir ancak bu duygu, meşgul olunmayan hali/boş yerlerde bulunur.⁶⁷

Onun Allah korkusundan dolayı sürekli hüzünlü ve ağlamaklı bir halde olduğu kaydedilmiştir.⁶⁸ Kur'an-ı Kerim kıraatini dinlerken ağlamıştır.⁶⁹ Bir defasında birisinden Kur'an okumasını istemiş, dinlerken çok etkilenmiş ve bayılıncaya kadar ağlamıştır.⁷⁰ Bu sebeple *bekkâin* yani ağlayan zâhidler arasında zikredilmiştir.⁷¹

Vaazlarında dinleyenlerini de ağlamaya davet etmiş ve bu şekilde Allah'tan kurtuluş umulabileceğini söylemiştir:

“Kardeşlerim Allah'a özlem için ağlamaz mısınız? Kim efendisine özlem için ağlarsa onu kendisini görmekten mahrum etmez. Kardeşlerim cehennem korkusundan ağlamaz mısınız? Kim ateş korkusuyla ağlarsa Allah onu ondan korur. Kardeşlerim, kıyamet gününde susuz kalma korkusuyla ağlamaz mısınız? Kardeşlerim ağlamaz mısınız? Evet, dünyada soğuk suya ağlayın. Umulur ki peygamberler, siddikler, şehitler ve salihlerle beraber size arşın altından içirir. Onlar ne güzel arkadaştır.”⁷²

4.2. Açlık

Abdülvâhid b. Zeyd, siddiklerin makamlarına açlık ve susuzlukla

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf* (Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1430), 10/397.

⁶⁵ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 27.

⁶⁶ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/230; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/55-56.

⁶⁷ Dineverî, *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ilm*, 1/422.

⁶⁸ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 37/225.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 4/184.

⁷⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 37/230.

⁷¹ Uludağ, “Abdülvâhid b. Zeyd”, 1/282.

⁷² İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/155; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, 2012, 2/190.

ulaştıklarını ifade etmiştir.⁷³ Ona göre kişi sadece açlık sayesinde batını olarak temizlenebilir.⁷⁴ Riyâzet ve mücâhede konusunda başarılı olabilmek için açlığın gerekli olduğunu düşündüğünden zaman zaman açlık nedeniyle bitkin düşmüş ve hastalanmıştır.⁷⁵ Abdülvâhid, “Babanız Adem’in musibeti bir lokmaydı. O, onu cennetten çıkardı. Kıyamete kadar o, sizin musibetiniz olacaktır.”⁷⁶ diyerek fazla yemek konusunda takipçilerini uyarmıştır.

Ona göre açlığa karşı dayanabilen kişi güzel ahlâklı olur ve dinî emirleri yerine getirmede daha iradeli olur.⁷⁷ Abdülvâhid b. Zeyd, Allah’ın kulların aç ve susuz kalmalarına ihtiyacı olmadığını, ancak kulların cehennem azabından kurtulabilmek için bu tür riyâzatlere ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.⁷⁸

4.3. Rızâ

Abdülvâhid b. Zeyd, rızâyı “Allah’ın en azametli kapısıdır. Dünyanın cennetidir. Âbidlerin huzur bulduğu yerdir.” şeklinde açıklamıştır.⁷⁹ Kuşeyrî (ö. 465/1072), “Allah’ın en azametli kapısı”nın Allah’a yakın bir dereceye nail olma anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸⁰ Abdülvâhid, manevî yakınlık olarak gördüğü rızâyı dünyanın cenneti olarak görmüş ve insanın huzura ve saadete erdiği bir derece olarak tasvir etmiştir.

Abdülvâhid b. Zeyd, rızâyı hayat ve ölümden daha üstün görmüştür. Örneğin ona “İtaat etmek için yaşamayı ve Allah’a kavuşmak için ölümü arzulayanlardan hangisinin faziletli olduğu?” sorulduğunda o, “Allah yaşamasını dilerse yaşamayı, ölmesini dilerse ölmeyi sevmenin” daha faziletli olduğunu belirtmiştir.⁸¹ Bu şekilde Abdülvâhid b. Zeyd, yaşamda ve ölümden mühim olanın rızâ olduğunu vurgulamıştır.

Abdülvâhid b. Zeyd’in hayatında rızâ ile ilgili bazı hadiselerin nakledildiği görülür. Bu hadiselerde musibetlere maruz kalmış kişi, başına gelenlere razıdır ve şikâyet etmez. Bunlardan bir tanesine göre Abdülvâhid

⁷³ Mekkî, *Ḳütü’l-ḳulûb*, 1/170; Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu’l-Kulûb)*, 1/384; Gazzâlî, *İhyâ’ü ’ulûmi’-d-dîn*, 3/83.

⁷⁴ Mekkî, *Ḳütü’l-ḳulûb*, 2/288; Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu’l-Kulûb)*, 4/119.

⁷⁵ İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ ve ṭabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/162; İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/584.

⁷⁶ İbn ’Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 20/171.

⁷⁷ İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ ve ṭabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/157; İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/572.

⁷⁸ İbn Ebü’-d-Dünyâ, *el-Cû*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 135; İbn ’Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 37/2228.

⁷⁹ İbn Ebü’-d-Dünyâ, *er-Rızâ*, thk. Ziyâ el-Hasan es-Selefi (Bombay: ed-Dârü’s-Selâfiyye, 1410), 51; İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ ve ṭabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/156; İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/570.

⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 1/339.

⁸¹ İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ ve ṭabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/156; İsfahânî, *Ḥilyetü’l-evliyâ’ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/570; Herevî, *Ṭabakâtü’l-ş-şüfiyye*, 112.

b. Zeyd, Basra'da bir hastayı ziyaret eder. Hasta, ziyaretçiler geldikten sonra ağlamaya başlar ve “Niye ağladığımı biliyor musunuz? Benim başıma gelenler için ağlamıyorum. Fakat benim musibetlerim size gelmediği için sizin durumunuza ağlıyorum.” der.⁸²

Başka bir örnek ise İran seferinde yaşanmıştır. Bu seferde Ferkad es-Sabahî (ö. 131/748), Muhammed b. Vâsi (ö. 123/741) ve Mâlik b. Dînâr ile birlikte cüzzamlı adamla karşılaşır. Onlar, cüzzamlı adama tedavi olması için şehre gitmesini önerirler. Ancak cüzzamlı adam, bakışlarını semaya çevirerek “Allah'ım! Bunları sana karşı beni kızdırmak için mi gönderdin? Keremin ve sitem hakkın adına sana asla karşı gelmeyeceğim” diye dua eder.⁸³

4.4. İlahî Aşk

Bazı sûfilere göre sâliki Allah'a ulaştıran en kısa yol, muhabbet ve aşktır. Ancak aşk sözcüğü daha çok beşerî ilişkileri çağrıştırdığından ilk zâhidler, kulun Allah hakkındaki duygu ve düşüncelerini bu kelimeyle ifade etmekten imtina etmişlerdir. Abdülvâhid b. Zeyd'in yaşadığı II. asırda aşk kavramı nadiren kullanılmış ve onun yerine daha çok muhabbet kelimesi tercih edilmiştir.⁸⁴

Kaynaklar, aşk kelimesinin kullanılmasına izin verenlerin öncüsü olarak Abdülvâhid b. Zeyd'i göstermişlerdir. Nitekim Ebü'l-Hasan ed-Deylemî⁸⁵ (ö. 392/1002) ve Rûzbihân Baklî⁸⁶ (ö. 6067/1209), aşk konusunda ilk fikir beyan edenlerin başında Abdülvâhid b. Zeyd'i zikretmişlerdir. Ancak bu iki müellif, Abdülvâhid b. Zeyd'in aşk konusundaki sözlerini ve rivayetlerini nakletmemişlerdir. İbn Teymiyye de Allah için aşk kelimesinin kullanılabileceğini söyleyenlerin Abdülvâhid b. Zeyd'in sözlerinden hareket ettiğini söylemiştir. Ayrıca Abdülvâhid b. Zeyd'in bir peygamberin “(Hak)

⁸² Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâil b. Muhammed b. Fazl et-Talhî el-İsfahânî et-Teymî, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*, thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed (Riyâd: Dâru'r-Râye, ts.), 4/1291.

⁸³ İbn Ebü'd-Dünyâ, *eş-Şabr ve's-sevâb 'aleyh* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998), 131; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/156; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/571.

⁸⁴ Halil Baltacı, “Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 24; Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/11.

⁸⁵ Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, *Kitâbü Atfi'l-elif ve'l-me'lûf ale'l-lâmî'l-ma'lûf*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif - Joseph Norment Bell (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî; Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2007), 9.

⁸⁶ Ruzbihan Baklî, *'Abherü'l-'aşıkîn*, haz. Henry Corbin - Muhammed Mu'in (Tahran: Encümeni İraşinâsi-yi Fransa der İran, 1383) Neşşâr da Abdülvâhid b. Zeyd'i bu konuda fikir beyan eden ilk kişi kabul edilmiştir. 10.

Bana âşık oldu. Ben de ona âşık oldum.” dediğini belirtmiştir.⁸⁷ Bu bilgiler, onun Allah aşkı konusunda öncü olarak görüldüğünü kanıtlamaktadır.

Bu araştırma sürecinde Abdülvâhid b. Zeyd’in “muhabbet” yerine “aşk” kavramını iki kez kullandığı belirlenmiştir. Birincisi Hasan-ı Basrî’den rivayet ettiği şu hadiste geçmektedir: “Kuluma benle meşgul olma hali galip gelince lezzet ve gayretini zikrime koyarım, benim zikrimde karar kılınca bana âşık olur ben de ona âşık olurum. Aramızdaki perdeyi kaldırım.”⁸⁸ İkinci olarak Kuşeyrî’nin naklettiği bir hadisede o, Allah aşkıdan bahsetmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, genç bir müridine bedeninin zayıflamasının sebebini sorunca müridi, “Daimî aşk ve bunu gizleme hali”nden kaynaklandığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Abdülvâhid b. Zeyd, “Sus! Bu cüreti nerede alıyorsun böyle?” demiştir.⁸⁹

Kuşeyrî’nin anlattığı bu olay, Abdülvâhid b. Zeyd’in aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıktığı gibi bir izlenim de uyandırmaktadır. Fakat manevî yolculuğun başında olduğu için de gence böyle bir cevap vermiş olması mümkündür. Zirâ Abdülvâhid b. Zeyd, muhabbetullahı bütün derecelerin üstünde görmüştür. Nitekim o, “Rızâdan başka sabırdan daha faziletli bir amel bilmiyorum. Rızâdan daha şerefli ve yüksek bir derece bilmiyorum. Çünkü rızâ Allah sevgisinin başıdır.”⁹⁰ demiştir. Bu ifade, onun muhabbeti en yüce derece olarak gördüğü rızânın üstünde konumlandığına işaret etmektedir.

Massignon’a göre Abdülvâhid b. Zeyd, Allah sevgisini “aşk” kelimesiyle ifade etmiş ve “muhabbet” kelimesini kullanmamıştır.⁹¹ Bedevî, Allah ile kul arasındaki bağ âyetlerde “muhabbet” kelimesi ile ifade edildiğinden⁹² Massignon’un bu görüşüne itiraz etmiştir. O, hadislerde “aşk” kelimesinin geçmemesinin de görüşünü teyit ettiğini söylemiştir.⁹³

Yukarıda belirtildiği üzere Abdülvâhid b. Zeyd’in kendisi bu konuda hadis rivayet etmiştir.⁹⁴ Ayrıca müridi ile arasında geçen hadise de onun

⁸⁷ Takiyüddîn Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi’l-Kâsım el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kâ’idetü’n fi’l-muhabbeti*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Kahire: Mektebetü’t-Türâsi’l-İslâmî, ts.), 52.

⁸⁸ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/165.

⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 2/364; Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 293.

⁹⁰ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/163; İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/584; İbnü’l-Cüneyd el-Huttelî, *el-Mahabbetü li’l-lâh sübhânehü ve te’âlâ*, thk. Adil b. Abdüşşekür ez-Zürkî (Riyad: Dârü’l-Hazreti li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 2003), 30; Münâvî, *el-Kevâkibü’l-dürriyye fi terâcimi’s-sâdeti’s-şifîyye*, 1/361.

⁹¹ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 105.

⁹² Âl- İmrân, 3/31 el-Mâide 5/54.

⁹³ Bedevî, *Şehîdetü’l-’ışkı’l-ilâhî: Râbi’atü’l-’Adeviyye*, 61.

⁹⁴ İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’*, 6/165.

“aşk” kelimesini kullandığına işaret etmektedir. Bununla beraber daha çok “muhabbet” kelimesini kullandığını söyleyebiliriz.

Abdülvâhid b. Zeyd'in muhabbetullah konusundaki görüşleri çeşitli olaylardan etkilenecek oluşmuş görünmektedir. Örneğin yara bere içinde bir âmâyı çocukların taşladığını görmesi ve âmâ kişinin “Seyyidi! Etimi makasla, kemiklerimi testereyle kessen sadece sana olan sevgim artar. İsteddiğini yap.”⁹⁵ dediğini duyması, Abdülvâhid b. Zeyd'in muhabbetullah anlayışının şekillenmesine etki etmiş olabilir.

Aynı şekilde muhabbetullah konusunda eski kutsal kitaplardan da rivayetler nakletmiştir. Bu konuda o, Hıristiyanlık İslâm'ı seçen Basralı zâhid Ferkad es-Sebahî'den (ö. 131/748) nakiller yapmıştır. Abdülvâhid b. Zeyd, Ferkad es-Sebahî'nin şöyle dediğini belirtmiştir:

“Bazı kitaplarda şöyle okudum: ...Muhebbatullah sahipleri emirlerin de emiridir. Onun zümresi kıyamet günü öndedir. Onun meclisi mukarreblerdendir. Muhabbet, kurbetin ve çalışmanın nihayetidir. Muhibler, uzun taatten yorulmazlar. O'nu ve zikrini severler. Halka onu sevdirebilirler. Kullarına nasihat ederler. Günahların ortaya çıkacağı günden korkarlar. Bunlar Allah'ın veliler ve sevenleridir. Safvet sahibidirler ve ona ulaşmadan onlara rahat yoktur.”⁹⁶

Aktarılan bilgiler, Abdülvâhid b. Zeyd'in Allah muhabbeti ve aşkı konusunda öncü bir sūfi olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.⁹⁷ Böylece Abdülvâhid b. Zeyd hocası Hasan-ı Basrî'den devraldığı hüznün ve havf/korku temelli zühhd anlayışının muhabbetullah evrilmesine kapı aralamıştır. Öğrencisi olduğu tahmin edilen Râbia ile bu dönüşüm daha yüksek sesle ifade edilmiştir.

4.5. Cihad

Zâhidlerin en önemli özelliklerinde bir tanesi göntüllü olarak sınır bölgelerine giderek cihada katılmalarıdır. İlk zahidler arasında bulunan birçok şahsiyet sınır boylarına bu amaçla yerleşmiştir.⁹⁸ Basra'nın ilk zâhidlerinden biri olan Sıla b. Eşyem (ö. 62/681) oğluyla beraber bir savaşta şehit düşmüştür.⁹⁹ Basra okulunun öncü isimlerinden Hasan-ı Basrî de bazı savaşlara katılmıştır.¹⁰⁰ Basrî, cennete giden en kestirme yolun cihad olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹

⁹⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Saîd Besûni Zağlûl (Beirut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992), 48.

⁹⁶ Huttelî, *el-Maḥabbetü li'llâh sübhânehü ve te'âlâ*, 57.

⁹⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 3/182.

⁹⁸ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 18.

⁹⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Şifatü's-şafve* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000), 2/129.

¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/291.

¹⁰¹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabakâtü'l-asfiyâ'*, 6/162; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/583.

Abdülvâhid b. Zeyd de öğrencileriyle birlikte savaşa katılmıştır.¹⁰² Cihada gittiği durumlarda dahi günlük ibadetlerine ara vermemeye özen göstermiş ancak seferin yorgunluğundan bir seferinde uyuyakalmıştır. Rüyasında bir genç ona “Ölümlerle kişi dünyadan nasıl kesiliyorsa uyuyan kişinin amelleri de öyle kesilir.” demiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, daha sonra bu sözleri sıkça tekrar edip ağlamıştır.¹⁰³

5. Tasavvuf Tarihindeki Yeri

Hasan-ı Basrî, “havfi” esas alan Basra zühd okulunun önderi sayılmıştır.¹⁰⁴ Hadis, fıkıh ve kelâm ilimlerinin de öncüsü olan Basrî'nin görüşlerini onun vefatından sonra özellikle Abdülvâhid b. Zeyd sahiplenmiştir.¹⁰⁵ Abdülvâhid b. Zeyd, Hasan-ı Basrî'nin müridleri arasında birliği sağlayarak kendilerine rehberlik etmiştir.¹⁰⁶ Etrafında öğrencileri olduğu için Abdülvâhid b. Zeyd, “şeyhü's-süfiyye”¹⁰⁷ ve “şeyhü'l-ubbâd”¹⁰⁸ şeklinde anılmıştır.

Süfi müelliflerden Ebû Tâlip el-Mekkî, Abdülvâhid b. Zeyd'i zâhidlerin imamı olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁹ Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) Abdülvâhid b. Zeyd hakkında anlattığı hadiseden onun bir grubun manevî terbiyesini üstlendiği anlaşılmaktadır.¹¹⁰ Kuşeyrî, öğrencilerinden “müridleri” şeklinde bahsetmektedir.¹¹¹ Ayrıca, Abdülvâhid b. Zeyd, duasına icabet edilen¹¹² ve insanların sıkıntılı anlarında kendisine başvurduğu biri olarak anlatılmaktadır.¹¹³ Bu veriler, Abdülvâhid b. Zeyd'in çevresinde müridleri olan ilk şeyhlerden olduğuna işaret etmekte ve etrafındaki saygınlığını yansıtmaktadır.

Câhiz'in Abdülvâhid b. Zeyd hakkında verdiği bilgilerden onun bu müridlerini riyâzete yönlendirdiği anlaşılmaktadır. Zira Câhiz, onu “ehl-i muzmârın reisi” olarak tanıtmaktadır. Muzmâr kelimesinin sözlük anlamı,

¹⁰² Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tenbihü'l-ğâfilin* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2000), 622-623.

¹⁰³ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve şabâkâtü'l-asfiyâ'*, 6/162; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/583.

¹⁰⁴ Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, 16/292.

¹⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/358-359; Florian Sobieroj, “Mutezile ve Tasavvuf”, çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 274.

¹⁰⁶ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 105.

¹⁰⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/272; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 19/170.

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 7/178.

¹⁰⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulüb*, 1/263; Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kûtu'l-Kulüb)*, 2/94.

¹¹⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 545; Ebû Nasr Tûsî, *el-Lüma'*, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk, 1996), 433.

¹¹¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/364; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 293.

¹¹² Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 6/673.

¹¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 2/547; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 456-457.

bir atı savaşa veya yarışa hazırlamak için evvela çok besleyip sonrasında ise sadece zarurî miktarda yemek vermektir.¹¹⁴ Bu uygulama, atın vücudunun daha sıkı ve çevik hale gelmesini sağlamaktadır. Muzmâr uygulamasının süresi, kırk gündür.¹¹⁵ Riyâzetin tasavvuftaki manası ise nefsi eğitmek için onu birtakım helal arzularından mahrum etmeyi ifade eder. Nefsi kontrol altında tutmak için yemeyi, içmeyi, uyumayı ve konuşmayı azaltmak riyâzetin gerektiği hallerden bazılarıdır.¹¹⁶ Dolayısıyla Câhiz, bu tabirle Abdülvâhid'in "riyâzet ehlinin reisi" olduğunu ifade etmiştir.

Abdülvâhid b. Zeyd, yakîne ulaşmak için müridlerini riyâzete yönlendirmiştir. Onun "Ey kardeşlerim tuz ve ekmeği yiyin. Çünkü yağ eritir ve yakîne artırır."¹¹⁷ demesi müridlerini bu amaçla riyâzete yönlendirdiğine işaret etmektedir. Yine talebesi Utbe, ona "Falan kişi kalbiyle ilgili öyle bir makamdan bahsetti ki, ben bir şey anlamadım!" deyince Abdülvâhid b. Zeyd, Utbe'ye "Falan kişi hurma yemez, sen ise hurma yiyorsun!" demiştir.¹¹⁸ Onun kalple ilgili bazı makamlara ulaşmak için müridinden yediklerine dikkat etmesini istemesi dikkat çekicidir.

Abdülvâhid b. Zeyd, müridleriyle zikir halkaları da düzenlemiştir. Vefat etmek üzere olan bir müridinin yanına gittiğinde müridi, artık zikir meclislerinde bulunamayacağı için üzüldüğünü belirtmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, ona zikir meclislerinin dünyanın en hayırlı işi olduğunu ve âhiretteki hayırlara bu meclisler vesilesiyle varılacağını söylemiştir.¹¹⁹ Abdülvâhid b. Zeyd'in müridlerini manevî açıdan terbiye ettiği ve zikir meclisleri düzenlediği anlaşılmaktadır.

Abdülvâhid b. Zeyd'in müridleriyle buluştuğu mekân hakkında doğrudan bir bilgiye rastlanmamaktadır. İbn Teymiyye'nin ifadesine göre tasavvuf tarihindeki ilk hankah (düveyre) Abdülvâhid b. Zeyd'in müridi Ahmed b. Atâ tarafından Basra'da kurulmuştur. Sûfîler, Ahmed b. Ata tarafından kurulan bu hankahta bir araya gelip ibadet etmiş ve bu grup "fakriyye" olarak isimlendirilmiştir.¹²⁰ Zehebî de Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî'nin (341/952) *Ṭabaḳātü'n-nüssâk* isimli eserinden nakille Ahmed b. Atâ el-

¹¹⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/722; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî ğaribi'l-ḥadîs*, thk. Ali Muhammed el-Becavi - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/347.

¹¹⁵ Câhiz, *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hülân*, 442. (Yayıncının açıklaması)

¹¹⁶ Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/143.

¹¹⁷ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'*, 6/155; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' (Allah Dostlarının Dünyası)*, 4/569.

¹¹⁸ Mekkî, *Ḳütü'l-ḳulüb*, 2/292; Mekkî, *Kalplerin Azığı (Kütü'l-Kulüb)*, 4/130.

¹¹⁹ İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'*, 6/157; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'*, 4/573.

¹²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 10/359.

Huceymî'nin Basra'da ibadet edenler ve müridler için bir ev vakfettiğini aktarmıştır. İbnü'l-A'rabî, bu evin Basra'da ibadet için vakfedilen ilk ev olabileceğine dikkat çekmiştir.¹²¹ Fakat bu hankahın Abdülvâhid b. Zeyd'in sağlığında kurulduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Abdülvâhid b. Zeyd'in müridleriyle bir araya geldiği diğer bir yerleşim yeri Basra yakınlarındaki Abadan'dır. Abdülvâhid b. Zeyd, sevenleriyle birlikte burada ibadet ile meşgul olmuştur.¹²² Modern araştırmacılar, ilk hankahın Abdülvâhid b. Zeyd'in öğrencisi tarafından Abadan'da kurulduğuna işaret etmişlerdir.¹²³ Ancak klasik kaynaklarda Abdülvâhid b. Zeyd'in zaman zaman Abadan'da bulunduğu belirtilse de ilk hankahın Abadan'da kurulduğuna dair bir bilgiye rastlanılmamıştır.

Abdülvâhid b. Zeyd, Basra'daki zâhidlere liderlik yaptığı gibi diğer bölgelerdeki zâhidlerle görüşmek için seyahatlere çıkmıştır. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın aktardığına göre o bu amaçla Şam'a gitmiş ve onun bu gayeyle geldiğini bilenler bölgedeki zâhidlere yönlendirmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd de bölgedeki zâhidlerin çoğuyla görüşmüştür.¹²⁴ Bu deneyimleri, muhtemelen Basra'daki müridlerine ileterek farklı bölgelerdeki zühd anlayış ve pratikleri hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamıştır. Abdülvâhid b. Zeyd'in bu etkileşimleri, zühdün daha geniş bir coğrafyada yayılmasına ve toplumsal bir olgu haline gelmesine katkı sağlamış olabilir.

Abdülvâhid b. Zeyd'in ünü, mürid çevresi ve gerçekleştirdiği yolculuklar sayesinde geniş bir alana yayılmıştır. Çünkü aktarıldığına göre Abdülvâhid b. Zeyd, Mekke yolunda bir gençle konuşmak istemiştir. Genç, onun sorularına cevap vermeye yanaşmayınca etrafta bulunanlar, muhatabının Abdülvâhid b. Zeyd olduğunu söylemiş ve bu ismi duyan genç derhal onunla konuşmaya başlamıştır.¹²⁵ Hicrî 255'te vefat eden Câhiz, Basra zâhidlerinin Abdülvâhid b. Zeyd'in menkıbelerini anlattığını¹²⁶ ve bağlılarının bulunduğunu aktarmıştır.¹²⁷ Ayrıca Basra'da ilk hankahı kuran Ahmed b. Atâ'nın vefatından sonra öğrencisi Ahmed el-Gassân (ö. 230/840'dan önce) şeyhlik makamına geçmiş ve o da sûfiler için bir ev

¹²¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/408.

¹²² İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Riğka ve'l-bükâ*, 93; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* ve *tabakâtü'l-asfiyâ*, 6/160; İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*, 5/58.

¹²³ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, 40; Muhsin Keyânî, *Târîh-i Hânkâh der İrân* (Tahran: İntişârât-i Tahûrî, 1369), 145; Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/42.

¹²⁴ İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-'Uzle ve'l-infirâd*, 55; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 37/221.

¹²⁵ İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-Menâmât*, 89.

¹²⁶ Câhiz, *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hülân*, 444.

¹²⁷ Ebü 'Osmân 'Amr b. Bah el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421), 3/19.

vakfetmiştir. Gassân, faaliyetlerini bu evde sürdürmüştür.¹²⁸ Bu bilgiler, Abdülvâhid b. Zeyd'in öğrencilerinin onun misyonunu tarikata benzer bir biçimde devam ettirdiklerini göstermektedir. Nitekim Abdülvâhid b. Zeyd'in ismi tasavvufun kurumsallaşmış şekli olan tarikat silsilelerinde de geçmektedir.¹²⁹

Tüm bu nedenlerle olsa gerek İbn Teymiyye, sûfliğin ilk olarak Basra'da ortaya çıktığını belirtmiş ve bu hareketin öncü ismi olarak Abdülvâhid b. Zeyd'i kabul etmiştir. Bu sebeple, İbn Teymiyye'nin Abdülvâhid'i ilk sûfi olarak gördüğü belirtilmiştir.¹³⁰ Yine Abdülvâhid'den sonra zâhidlerin sûfi ismiyle tanındığı, kendilerine özgü ıstılah ve merâsimlerin oluştuğu söylenmiştir.¹³¹

Ebû Nasr es-Serrâc'ın eserinde bu iddiaları güçlendirecek ipuçlarına rastlamaktayız. Çünkü Serrâc'ın naklettiğine göre Abdülvâhid b. Zeyd, "Sana göre sûfi kimdir?" sorusunu "Akıllarıyla üzüntülerine kaim olanlar, kalpleriyle hüznleriyle meşgul olanlar ve efendileriyle nefislerinin şerrinden korunanlardır." şeklinde cevaplamıştır.¹³² Hargûşî de (ö. 406/1015-16) *Tehzîbü'l-esrâr*'da tasavvufun manasını açıklarken Abdülvâhid b. Zeyd'in bu tarifini aktarmıştır.¹³³ Sühreverdî (ö. 632/1234), bu tanım için "Bu, sûfilerin halini tam olarak anlatan bir tarifdir." demiştir.¹³⁴ Sûfi müelliflerinin aktardığı bu tarif, sûflikle ilgili yapılan ilk tanım kabul edilmiştir.¹³⁵

Abdülvâhid b. Zeyd'in kaynaklarda zâhidler arasında zikredilmesi ve sûfilerin henüz bir zümre olarak ortaya çıkmamış olması nedeniyle bu tarifi güvenilirliği tartışılmıştır.¹³⁶ Ancak Abdülvâhid b. Zeyd'in sûfi

¹²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/409.

¹²⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/364; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdişi'z-zamân*, 4/33; Şîrazî, *Ṭarâikü'l-hakâik*, 2/83; Ömer Tay, *Hind Alt Kütası'nda Tasavvuf-Çiştîyye Tarikatı 12-15. Yüzyıllar* (İstanbul: Buhara Yayınları, 2023), 32.

¹³⁰ Şeybî, *es-Sıla beyne'l-tasavvuf ve'l-teşeyyu*, 1/326.

¹³¹ Saîd b. Nâsır el-Gâmîdî, *Hakiketü'l-bid'a ve aḥkâmühâ* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/123.

¹³² Serrâc, *el-Lüma*, 45.

¹³³ Ebû Sa'd Abdülmelik el-Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr fî ṭabaḳâti'l-ahyâr*, thk. Bessâm Muhammed Bârud (Ebû Dâbi: el-Mecmâu's-Sakafî, 1999), 25.

¹³⁴ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif* (Şam: Dârü't-Takvâ, 2022), 2/1/232; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf ('Avârifü'l-ma'ârif)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 58.

¹³⁵ Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkah İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 44; Yasemin Akcakaya, *Tasavvufun Ortaya Çıkışı Bağlamında Ashâb-ı Suffe'nin Tasavvuf Düşüncesine Etkisi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 76.

¹³⁶ Betül İzmirli, *Tasavvufta Tip Analizleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 111.

olarak anılan ilk kişi olduğu belirtilen Ebû Hâşim el-Kûfî¹³⁷ (ö. 150/767) ile aynı dönemde yaşamış olması, Abdülvâhid b. Zeyd zamanında “sûfî” kelimesinin bilindiğine işaret etmektedir.

Abdülvâhid b. Zeyd’in zikir meclisleri hakkında fikir beyan etmesi, müridleri tarafından ilk hankahın kurulması, ilk sûfî tarifinin ona nisbet edilmesi ve tarikat silsilesinde isminin geçmesi tasavvuf tarihindeki yerini gösteren önemli bulgulardır. Bundan dolayı o, tasavvufun sistemleşmesi ve tarikat formuna gelmesinde öncü bir şahsiyet olarak kabul edilebilir.¹³⁸

Sonuç

Bu makalede Abdülvâhid b. Zeyd’in hayatı, zühd anlayışı ve tasavvuf tarihindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmadan elde edilen bazı sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Abdülvâhid b. Zeyd, İslâmî ilimlerin öncüsü olan Hasan-ı Basrî’nin zühd ile ilgili fikirlerini miras almıştır. Kelâm ilmiyle ilgili bazı görüşler beyan etmesinden ve hadis ravisi olarak anılmasından, teşekkül döneminde olan diğer İslâmî ilimlerle de ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Abdülvâhid b. Zeyd, daha çok zâhidane hayatıyla öne çıkmıştır. Tasavvuf tarihinde görülen ilk hankah, Abdülvâhid b. Zeyd’in öğrencisi Ahmed b. Atâ tarafından Basra’da kurulmuştur. Her ne kadar Abdülvâhid b. Zeyd’in bu hankahı görüp görmediği bilinmese de, kaynaklar hankahın onun öğrencisi tarafından kurulduğunu belirtmektedir. Ahmed b. Atâ, muhtemelen hocası zamanından beri devam eden bir ihtiyaçtan dolayı böyle bir girişimde bulunmuştur. Çünkü kaynaklar, Abdülvâhid b. Zeyd’i “sûfilerin şeyhi” ve “abidlerin şeyhi” olarak anmışlardır. Bu, onun etrafında bir mürid kitlesinin bulunduğuna işaret etmektedir. Ahmed b. Atâ, bu mürid kitlesi için müstakil bir yapı vakfetmiştir. Ahmed b. Atâ’nın vefatından sonra öğrencisi Ahmed el-Gassân şeyhlik makamına geçmiş ve o da sûfiler için bir ev vakfederek faaliyetlerine burada devam etmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd’in etkisinin birkaç kuşak boyunca devam ettiği anlaşılmaktadır.

Abdülvâhid b. Zeyd’in müridleriyle zikir halkaları tertip ettiğine dair az da olsa bilgi bulunmaktadır. Aynı şekilde, müridlerini riyâzete yönlendirmiştir. Tasavvuf klasiklerindeki ilk sûfî tanımının Abdülvâhid b. Zeyd’e ait olması, ilk hankahın muhtemelen onun etkisiyle kurulması ve müridlerini riyâzete yönlendirmesinden dolayı o tasavvuf tarihindeki ilk sûfî olarak kabul edilmiştir. Abdülvâhid b. Zeyd, tasavvuf düşüncesinde önemli bir yeri olan muhabetullah hakkında ilk görüş beyan edenlerdendir. Râbia el-Adeviyye’nin ondan faydalandığına dair ihtimalin olması, onun

¹³⁷ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, 31.

¹³⁸ Fatma Uztemur, *Ebû Nuaym El-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) Hilvetü'l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühd* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 71.

Allah sevgisi fikri hakkında Abdülvâhid b. Zeyd'den de etkilendiğini düşündürmektedir.

Son olarak, Abdülvâhid b. Zeyd, yolculukları esnasında bazı rahiplerle karşılaşmış ve onlara sorular sormuştur. Ancak, bu görüşmeler için özel olarak yolculuklar yapmadığı ve görüşmelerin ardından rahiplerle iletişimi devam ettirmediği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan, bu görüşmelerin zühhd anlayışında etkili olması küçük bir ihtimaldir. Nitekim o hiçbir zaman rahipler gibi olağan hayatın dışına çıkmamış, camide vaazlar vermiş, evlenmiş, yolculuklara çıkmış ve cihada katılmıştır. Bu durum onun zühhd anlayışının kaynağını Hıristiyanlığa bağlayan yaklaşımları çürütmektedir.

Kaynakça

Askakaya, Yasemin. *Tasavvufun Ortaya Çıkışı Bağlamında Ashâb-ı Suffe'nin Tasavvuf Düşüncesine Etkisi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2002.

Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.

Bağdadî, Hatîp. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.

Baklı, Ruzbihan. *'Abherü'l-'aşîkîn*. haz. Henry Corbin - Muhammed Mu'in. Tahran: Encümeni İrânşinâsi-yi Fransa der İrân, 1383.

Baltacı, Halil. "Aşkın Kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklı ve İrâkî Çizgisi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 34 (2014), 23-44.

Bedevî, Abdurrahman. *Şehîdetü'l-'işki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adeviyye*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1962.

Belhî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî. *Kabûlu'l-aḥbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer b. Abdürrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Behakî, Ahmed b. Hüseyin. *ez-Zühdü'l-kebir*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafîyye, 1996.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebir*. thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debâsî. 12 Cilt. Riyad: 2019.

Câhiz, Ebü 'Osmân 'Amr b. Bah. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.

Câhiz, Ebü 'Osmân 'Amr b. Bah. *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-ḥûlân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1410.

Câhiz, Ebü 'Osmân 'Amr b. Bah. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.

Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns*. Tahran: İntişârât-i Kitâb-i Furuşî-yi Mahmudî, 1958.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Deylemî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbü Atfi'l-elif ve'l-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'rûf*. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif - Joseph Norment Bell. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri; Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2007.

Dineverî, Ebü Bekir Ahmed b. Mervân. *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ilm*. thk. Ebü Ubeyde Meşhur b. Hasan. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.

Dûlâbî, Ebü Bişr. *el-Künâ ve'l-esmâ'*. thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed Faryabî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.

Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Ebü's-Şeyh, Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî. *Tabakâtu'l-muhaddisîn ve'l-vâridîne 'aleyhâ*. thk. Abdulgafûr Abdülhakk Hüseyin el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Gâmidî, Saîd b. Nâsır. *Hakiketü'l-bid'a ve aḥkâmühâ*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marifet, 1431.

Gökbulut, Süleyman. *Necmeddin-i Kübra ve Kübrevilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Gâmidî, Saîd b. Nâsır. *Hakiketü'l-bid'a ve aḥkâmühâ*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülmelik. *Tehzîbü'l-esrâr fî tabakâti'l-aḥyâr*. thk. Bessâm Muhammed Bârud. Ebû Dâbi: el-Mecmâu's-Sakafî, 1999.

Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali. *Müntehab mine'z-zühud ve'r-rekâ'ik*. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.

Hemedânî, Aynülkudât. *Zübdetü'l-Hakâik- Hakikatlerin Özü- Şekva'l-Garib Ani'l-Evtân İlâ Ulemâi'l-Buldân-Garibin Şikayeti*. çev. Ahmet Kamil Cihan v.dğr. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Herevî, Hâce Abdullah. *Tabakâtu's-şûfiyye*. nşr. Hüseyin Âhî. Tahran: İntişârât-ı Fûrû'î, 1983.

Huttelî, İbnü'l-Cüneyd. *el-Maḥabbetü li'llâh sübhânehû ve te'âlâ*. thk. Adil b. Abdüşşekür ez-Zürkî. Riyad: Dâru'l-Hazreti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2003.

İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târihu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-Cû*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-Evliyâ*. thk. Muhammed es-Saîd Besûnî Zağlûl. Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-Menâmât*. thk. Abdülkadir Ahmet Ata. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-Yaḳîn*. thk. Yasîn Muhammed es-Süres. Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-'Uzle ve'l-infirâd*. thk. Mesud Abdülhamid Muhammed es-Sa'dîni. Kahire: Mektebetü'l-Furkan, 1431.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *er-Rizâ*. thk. Ziyâ el-Hasan es-Selefi. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1410.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *er-Riḳka ve'l-bükâ'*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998.

İbn Ebü'd-Dünyâ. *eş-Şabr ve ş-şevâb 'aleyh*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1998.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 2 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sumeyyi, 2000.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuid Han. 9 Cilt. Haydarâbâd/Deken: Dâiretü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kâsım el-Harrânî. *Ķâ'idetün fi'l-muĶabbeti*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî, ts.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam b. Abdullah b. Ebi'l-Kâsım el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2003.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Ķuşşâş ve'l-müzekkirün*. thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Şifâtü's-şafve*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Şifâtü's-şafve*. thk. Halid Mustafa Tartûsî. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 2012.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Ķilyetü'l-evliyâ (Allah Dostlarının Dünyası)*. çev. Hüseyin Yıldız v.dğr. 11 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.

İsfahânî, Ebû Nuaym. *Ķilyetü'l-evliyâ' ve tabakâti'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atüs's-Sa'adet, 1974.

İzmirli, Betül. *Tasavvufta Tip Analizleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Ketenci, Feyza. *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Keyânî, Muhsin. *Târîh-i Ķânkâh der İrân*. Tahran: İntişârât-i Tahûrî, 1369.

Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul, 2011.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. Şerif. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, 1431.

Massignon, Louis. *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*. haz. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.

Mekkî, Ebü Tâlib. *Kalplerin Azığı (Ķûtu'l-Kulûb)*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004.

Mekkî, Ebü Tâlib. *Ķûtü'l-Ķulûb*. thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mizzî, Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemal fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *el-Kevâkibü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-şüfiyye*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. 3 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdr, ts.

Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *ed-Du'afâ' ve'l-metrükûn*. Halep: Dârü'l-Ve'î, 1396.

Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'arif, ts.

Orhan, Abdullah Taha. "Rkia Elaroui Cornell. Rabi'a From Narrative To Myth: The Many Faces Of Islam's Most Famous Woman Saint, Rabi'a al-'Adawiyya". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 25/48 (2020), 203-207.

Râzî, İbn Ebû Hâtim. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Es'ed Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tenbihü'l-gâfilîn*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2000.

Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011.

Serrâc, Ebü Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalim Muhmud - Taha Abdulbaki Surûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, 1960.

Sicistânî, Ebü Dâvud Süleyman b. Eş'aş. *Suâlatu Ebi Ubeyd el-Âcurrî*. thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İstikâmeti, 1997.

Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.

Sühreverdî, Ebü Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l-Maârif*. Şam: Dârü't-Takvâ, 2022.

Sühreverdî, Ebü Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Gerçek Tasavvuf ('Avârifü'l-ma'ârif)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.

Sülemî, Ebü Abdurrahman Muhammed. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Şeybî, Kâmil Mustafa. *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1982.

Şirazî, Muhammed Ma'sûm. *Tarâikü'l-hakâik*. nşr. Muhammed Cafer Mahcûb. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Kitâbhane-yi Senâi, 2. Basım, 2004.

Tan, M. Nedim. *Bir Dini İdealin İfade Biçimleri-Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Tay, Ömer. *Hind Alt Kıtası'nda Tasavvuf-Çiştîyye Tarikatı 12-15. Yüzyıllar*. İstanbul: Buhara Yayınları, 2023.

Teymî, Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-Sünne İsmâil b. Muhammed b. Fazl et-Talhî el-İsfahanî. *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*. thk. Kerem b. Hilmi b. Ferhat b. Ahmed. 4 Cilt. Riyâd: Dârü'r-Râye, ts.

Turğut, Cuma. *Mevzûat Edebiyatında Hadis Uydurmakla İtham Edilen Süfi ve Zâhid Râvîler*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Tûsî, Ebü Nasr. *el-Lüma', İslam Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, 1996.

Uludağ, Süleyman. “Abdülvâhid b. Zeyd”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1/282. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman. “Aşk”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 4/11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. “Hankah”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. “Hasan-ı Basrî”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 16/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. “Riyâzet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Usluer, Mehmet. *Basra (Kuruluşundan Emeviler Sonuna Kadar Toplumsal Yapı)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Uztemur, Fatma. *Ebû Nuaym El-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) Hilyetü'l-Evliyâ Adlı Eseri Çerçevesinde Hicrî İlk İki Asırda Zühd*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-Basîf*. 24 Cilt. Riyad: Câmîiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yağzân fî ma'rîfeti havâdisi'z-zamân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Gönül Erleri*. 2 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl*, ts.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmirî. 52 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fî ğarîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Becavi - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Bezzâde Mustafa'nın Menâsikü'l-hacc Adlı Eseri

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 15 Mart 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

Ömer Gök

Dr. / PhD.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı / Presidency of Atatürk Culture Centre

<https://orcid.org/0000-0003-0474-2928>

omergok89@gmail.com

Katkı Oranı: %55

Emre Töre

Dr. / PhD.

T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı / Republic of Türkiye Ministry of Family and Social Services

<https://ror.org/04n9e8n41>

<https://orcid.org/0000-0003-3074-0109>

emretoreemre@gmail.com

Katkı Oranı: %45

Öz

Hicaz'ın 1517 yılında topraklarına katılmasından sonra hac yolculukları Osmanlılar için büyük bir önem kazanmıştır. Bu durum hac ibadeti ile ilgili menâsik, menâzil ve edebî niteliğe sahip eserlerden müteşekkil bir hac edebiyatının oluşmasını sağlamıştır. Özellikle 16. yüzyıldan sonra Türkçe kaleme alınan çok sayıda hac edebiyatı eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri de bu çalışmanın konusunu teşkil eden Ahıskalı Bezzâde Mustafa'nın *Menâsikü'l-hacc* adlı eseridir. Eserin yazılış gayesi, hac adaylarına kılavuz kitap hazırlamaktır. Müellif eserinde diğer menâsik kitaplarında olduğu gibi hac ibadetinin temel terimlerinden, farzlarından, ibadet esnasında yapılması ve yapılmaması gerekenlerden bahsetmekte; umre ve hac-cın her aşamasında okunması gereken dualara yer vermektedir. Bu çalışmada, Bezzâde Mustafa'nın *Menâsikü'l-hacc*'ı şekil ve muhteva açısından incelenmiş; ayrıca Arapça duaların okunduğu bölümlere yer verilerek müellifin yararlandığı kaynaklar açıklanmıştır. Eserin dikkat çeken bir özelliği de umre yolcusunun veya hac adayının anlamayacağı düşünülen terimlerin ve yer adlarının açıklanışdır. Bu kelime ve kavramlar tespit edilerek müellifin anlatım diline müdahale edilmeden metin içi sözlük oluşturulmuştur.

Anahtar kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Hac, Umre, Menâsik, Menâsikü'l-hacc, Bezzâde Mustafa.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Beyzâde Mustafa's Menâsiku'l-hacc

Research Article

Received: 15 March 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

After the Hejaz was annexed to the Ottoman territory in 1517, pilgrimage journeys gained great importance. This situation has led to the formation of pilgrimage literature consisting of menasik, menazil, and literary works related to the hajj. Many works of pilgrimage literature have been written in Turkish, particularly after the 16th century. One of these works is *Menâsiku'l-Hacc* by Beyzâde Mustafa from Akhaltsikhe, which is the subject of this study. The purpose of writing Beyzâde Mustafa's *Menâsiku'l-Hacc* is to prepare a guidebook for pilgrim candidates. In his work, as in other menasik books, the author mentions the basic terms of pilgrimage, the obligatory acts of worship, what can and cannot be done during worship, and the prayers that should be recited at every stage of umrah and hajj. Within the scope of this study, Beyzâde Mustafa's *Menâsiku'l-Hacc* work was examined, and the information in the work was included in its order in the work. In addition, the sections where Arabic prayers are recited are included, and the sources used by the author are explained. A striking feature of the work is the explanation of terms and place names that are thought to be incomprehensible to the umrah traveler or pilgrim candidate. By identifying these words and concepts, a dictionary of in-text concepts was created without interfering with the author's language of expression.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Hajj, Umrah, Menâsik, Menâsiku'l-hacc, Beyzâde Mustafa.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

The word pilgrimage, which means to go, to turn towards, to visit in Arabic, is a fiqh term meaning the obligation to set out to visit the Kaaba-i Sharifa in Mecca and to visit places considered sacred for religious purposes. Pilgrimage, one of the five pillars of Islam, is very important for Muslims. Pilgrimage is found in similar forms in many religions. However, in no other religion are pilgrimage-like visits to sacred places as detailed as in Islam. After the Hejaz was annexed to the Ottoman territory in 1517, pilgrimages gained great importance. This situation has led to the formation of pilgrimage literature consisting of menâsik, menâzil, and literary works related to the hajj. The menâsiks, which are the subject of this study, are used with the term menâsiku'l-hajj and are considered as rituals performed during the pilgrimage. At the same time, the term menâsiku'l-hajj was used as the general name of the books showing the way and procedure of these rituals. There are many pilgrimage literature works written in Turkish, especially after the 16th century. One of these works is *Menasiku'l-Hacc* by Beyzâde Mustafa. Although there is no detailed information about Beyzâde Mustafa's life in the sources, it is known that he lived in the 18th century, that his father was Meskhetian Ali, that he came from the lineage of the prophet, and that he received his education in Istanbul. Additionally, Beyzâde Mustafa was also a Naqshbandi sheikh who has many students from him. He was in contact with the scholars of the period and wrote commentaries on their works. While on his second pilgrimage, he fell ill and died near Jeddah. Beyzâde Mustafa Efendi was the pole of the century; he was a master of religious sciences such as tafsir, fiqh and hadith, as well as eloquence, grammar, literature, prosody, and lexicon. He educated himself in sciences such as sufism, hadith and fiqh. Beyzâde Mustafa, who knows Arabic, Persian, and Ottoman well, is especially notable for his poems, qasida, and other works written in Arabic. Mehmed Murad Naqshbandî, the son of Beyzâde Mustafa's first caliph, gathered and printed his works in a single book known as *Külliyat-ı Beyzâde*, *Mecmua-i Beyzâde*, and *Mecmua-i Asar-ı Beyzâde*. This work includes the author's works titled *Mevlid-i Nebi*, *Menâsiku'l-hacc*, *Kasidetü'd-dürriyye*, *Risaletu'l-ma'lûm ve'l-mechul mine's sarf*, and poems written in different forms of verse. The purpose of writing Beyzâde Mustafa's *Menasiku'l-Hacc* is to prepare a guidebook for pilgrim candidates. In his work, as in other menâsik books, the author mentions the basic terms of pilgrimage, the obligatory acts of worship, what can and cannot be done during worship, and the prayers that

should be recited at every stage of umrah and hajj. The author stated that he did not write a detailed text. However, he states that it will be sufficient for the pilgrim candidates to do what is written in his book for their pilgrimage to be accepted, and he also refers to more detailed works and directs the reader to these works. The book explains the months of pilgrimage, the fard of umrah and hajj, shaving, ihram, tawaf and sa'y in umrah and hajj, the penalties to be paid by those who commit forbidden acts, the places to visit during umrah and hajj, and what to do during these visits. In addition, attention was drawn to the differences in some forms of worship between men and women and the characteristics that women should pay attention to. While writing his work, the author especially benefited from Sinan Efendi's work called *Menâsiku'l-hacc*. In addition, he also benefited from the opinions of Imam al-Azam, Ali al-Qari, Abu Hanifa's disciples Abu Yusuf, and Muhammad b. Hasan al-Shaybani, who are referred to as Imameyn, and he cited a hadith as a basis for his narration. Within the scope of this study, Beyzâde Mustafa's *Menâsiku'l-hacc* work has been examined, and the information in the work is included according to the order in which it appears in the work. In addition, the sections where Arabic prayers are recited are included, and the sources used by the author are explained. A striking feature of the work is the explanation of terms and place names that are thought to be incomprehensible to the umrah traveler or pilgrim candidate. By identifying these words and concepts, a dictionary of in-text concepts was created without interfering with the author's language of expression.

Giriş

Hac kelimesi İbranicede “hag” şeklindedir. “Bayram” anlamına gelen bu kelime “bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak” manasındaki “hvg” kökünden türemiştir.¹ Lügatlerde hac, “İslâm'ın beş şartından biri olan Mekke'deki Kâbe-i Şerife'yi ziyaret etmek üzere yola çıkma farızası, kutsal kabul edilen mekânları dinî maksatla ziyaret etmek” anlamlarında kullanılmaktayken² “fıkıh terimi olarak imkânı olan her müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder”.³ Allah ile insan arasındaki münasebeti sağlayan yollardan biri hac ibadetidir. Bu ibadetin izlerine, hemen hemen bütün dinlerde ve dinî sistemlerde rastlanmaktadır. Bugün, bütün dinlerin tarihten günümüze, değişik şekillerde de olsa, taşıdığı tek ibadet şekli hacdir.⁴ Budizm, Sihizm, Hinduizm, Şintoizm gibi semavî olmayan dinlerde de kutsal mekânları ziyaret etme anlayışı bulunmaktadır. Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semavî dinlerde hac ibadeti olmakla birlikte İslâmiyetteki gibi tüm kaideleri, yeri ve zamanı belirlenmiş bir anlayış bulunmamaktadır. Bu yönüyle hakiki anlamda tam tekmil ve teferruatlı bir biçimde hac ibadetinin yalnızca İslam dinine özgü olduğu söylenebilir.⁵

1517 yılında Hicaz'ın da topraklarına katılmasından sonra hac yolunun tamamen hâkimi olan Osmanlılar için hac yolculukları büyük bir önem kazanmıştır. Sekiz aya yaklaşan yolculuklar ve hac ibadeti esnasında yapılması gerekenlerle ilgili bir “hac edebiyatı” külliyyatı oluştuğunu söylemek mümkündür.⁶ Söz konusu eserler genel olarak bir seyahatname özelliği gösterse de hac ibadetinin usulü ve bu ibadet esnasında okunacak duaları içeren eserler de bulunmaktadır. Hac ibadeti ile ilgili kültürümüzde farklı özelliklere sahip eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden hac ibadetinin yerine getirilmesinde uyulması gereken kuralları içerenler

¹ Ömer Faruk Harman, “Hacc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2008), 305; Mehmed Salahî, *Kâmûs-ı Osmânî* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/247.

³ Harman, “Hacc”, 382.

⁴ Baki Adam, “Dinlerde Hac İbadeti”, *Diyanet Aylık Dergi* 29 (1993), 12-13.

⁵ Necip Fazıl Şenarşlan - Alperen Bedirhan Coşkun, *Menâsik-i Hacc (Giriş-İnceleme-Metin)* (İstanbul: İhlamur Akademî Yayınları, 2022), 11-17.

⁶ Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 6-41.

menâsik, hac yolculuğunu anlatanlar menâzil, sadece Kâbe'yi konu alanlar Kâbenâme isimleri ile anılmıştır.⁷ Bunların haricinde edebî mahiyette yazılmış ve müellifleri tarafından müstakil isimler verilmiş hac ile ilgili eserler de bulunmaktadır.

Menâsik kelimesi Arapça “ibadet yeri”⁸ anlamına gelen “mensek” veya “mensik” kelimesinin çoğuludur. Mensek; nüsük ve menâsik kurban, hac ibadetinin usulleri, kurban kesilen bayram, ibadet edilecek yer, yol ve şeriat anlamlarına gelir.⁹ Hz. Peygamber de “Hac ibadetinizi benden alın.” anlamındaki hadisinde menâsik kelimesini “yol, tarz ve usul” anlamında kullanmıştır.¹⁰ Kelime anlam daralmasına uğrayarak “hacın ibadetleri/hac farızasının eda edilmesi sırasında yapılması gereken ibadetler”¹¹ anlamıyla ve daha çok “menâsikü'l-hac” şeklinde terkip olarak kullanılmıştır. “Menâsikü'l-hac”, hac ibadeti esnasında gerçekleştirilen kaideler ve aynı zamanda bu kaidelerin yol ve yöntemini gösteren kitapların genel adı olarak kullanılagelmıştır.¹² Fıkıh literatüründe hac ibadetiyle alakalı farzları, vacipleri, sünnetleri mendup, mekruh veya haram olan hâlleri ihtiva eden kitapların tamamına *menâsik-i hac* veya *ihyâ-yı hac* adı verilmiştir.¹³ Menâsik-i haclar, hacla ilgili farz, vâcib, sünnet, mendup, mekruh, haram gibi terimlerle gruplandırılan kuralları ihtiva eder. Okuyucunun anlayıp kavraması ve rahatlıkla uygulayabilmesi için Kur'an, sünnet ve mezhep imamlarının görüşlerine istinaden kaleme alınan menâsik-i hac kitapları İslâm tarihi boyunca hac adayları ve hacı rehberleri için çok önemli birer yardımcı eser olmuşlardır.¹⁴

Menderes Coşkun hac seyahatleri, ibadetleri, duaları vb. ile ilgili hazırlanan eserleri “1. Hac el kitapları: Menâzil-i hac ve menâsik-i hac adlı el kitapları; 2. Rehber nitelikli hac seyahatnameleri: Rehber nitelikli manzum hac seyahatnameleri ve mensur hac seyahatnameleri; 3. Hatıra veya rapor nitelikli hac seyahatnameleri; 4. Edebî hac seyahatnameleri”

⁷ Şenarslan - Coşkun, *Menâsik-i Hacc (Giriş-İnceleme-Metin)*, 5.

⁸ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 616; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 1458.

⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbûrât* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1406/1986), 4/2.

¹⁰ Müslim b. Haccac, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 51; Mukadder Arif Yüksel, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki* (Doktora Tezi, Çorum: Hitit Üniversitesi, 2017).

¹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 2/267.

¹² Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 613; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, 1458.

¹³ Şenarslan - Coşkun, *Menâsik-i Hacc (Giriş-İnceleme-Metin)*, 19.

¹⁴ Şerife Eroğlu Memiş, *Osmanlı'da Hac Kültürünün Dolaşımında Hac El Yazmaları: Nebzetü'l-Menâsik Mekke Medine Kudüs* (Ankara: Atlas Kitabevi, 2022), 21.

başlıkları altında tasnif etmiş ve Beyzâde Mustafa'nın eserine “menâsik-i hac adlı hac el kitapları” başlığı altında yer vermiştir.¹⁵

Klasik Türk edebiyatında tespit edilebilen ilk manzum hac seyahatnamesi 15. yüzyılda yaşayan Ahmed Fakîh'in *Kitâbu Evsâf-ı Mesâcid-i Şerîfe*¹⁶ adlı eseridir. Ondandır 16. yüzyılda Gubârî'nin *Menâsik-i Hac*, Aksaraylı Hasan Rızâî'nin *Tuhfetü'l-menâzil ü tuhfetü'l-huffâz*, Şemseddin Sivasî'nin *Menâsikü'l-huccâc*, Muhyî-i Gülşenî'nin *Hedyü'l-harameyn*; 17. yüzyılda Morali Bahtî'nin *Manzûme fî menâsiki'l-hac*, Amîkî'nin *Fütûhü'l-harameyn*; 18. yüzyılda Cûdî'nin *Merâhilü Mekke mine'ş-Şâm*¹⁷, Edirneli Nâtk'ın *Tuhfetü'l-harameyn/Tuhfe-i Nâtk*¹⁸; 19. yüzyılda Kâmil'in ve İndî'nin *Menâsik-i Hac*¹⁹ adlı eserleri bugüne kadar tespit edilebilen eserlerdir. Ayrıca başlı başına bir kitap oluşturmamakla birlikte hac ile ilgili daha küçük hacimli manzum eser veren şairler de bulunmaktadır: Nâlî Mehmed Efendi (17. yy.), Konyalı Seyyid Mehmed (17-18. yy.)²⁰, Bolkvadze-zâde İbrahim Kadem (19. yy.), Seyyid (17. yy.), Sulhî²¹ (17. yy.), Servet²² (16. yy. ?), Bahrî²³ (18. yy. ?).²⁴ Bunların haricinde kütüphanelerde henüz kayda girmemiş, girse de nüshaların içerisinde diğer metinlerin arasında gözden kaçmış farklı hac manzumelerinin olması muhtemeldir.

Edebiyatımızda hac ile ilgili en önemli mensur eserlerin başında Nâbî'nin *Tuhfetü'l-harameyn*'i gelir. Nâbî eserini, 1678-1679 yıllarındaki hac vazifesini yerine getirdikten beş sene sonra kaleme almıştır. Nâbî'den

¹⁵ Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn*'i, 8.

¹⁶ Ahmed Fakih, *Kitâbu Evsâf-ı Mesâcidi'ş-Şerîfe (Kutsal Mescitlerin Vasıfları)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023).

¹⁷ Fatih Koyuncu, “Cûdî'nin Manzum Hac Seyahatnamesi”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/1 (2017).

¹⁸ İ. Hakkı Aksoyak, *Tuhfe-i Nâtk: Bir Osmanlı Seyyahının Gözüyle Hac Menzilleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

¹⁹ Seydi Kiraz, *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2020).

²⁰ Kadri H. Yılmaz, “Seyyid'in Manzum Menâsik-i Hacc'i ve Menâzilnamesi ile Neşredilmiş Menâzilnâmeler Arasında Menziller Bakımından Bir Mukayese Çalışması”, *Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (2020).

²¹ Suat Donuk, “Sulhî'nin Manzum Hac Menâzilnamesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18 (2017).

²² Suat Donuk, “Servet Mahlaslı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Hac Seyahatnamesi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 41 (2017).

²³ Fatih Koyuncu, “Bahrî'nin Hac Menzillnamesi”, *Asya Studies* 12 (2020).

²⁴ Şenarşlan-Coşkun, *Menâsik-i Hacc (Giriş-İnceleme-Metin)*, 19-22; Seydi Kiraz - Muhammed Musab Tiryaki, “Türk Edebiyatında Menâzil-i Haclar ve Kadri'nin “Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk” Adlı Menâzil-i Haccı”, *Turkish Academic Research Review* 8/1 (2023), 112-114.

önce 16. yüzyılda Fevrî, *Hac Seyâhatnâmesi* adlı eserini kaleme almıştır. 17. yüzyılda Abdurrahman Hibrî Efendi'nin *Menâsik-i Mesâlik*, Kadri'nin *Menâzili't-tarik ilâ beyti'llâhi'l-atık*, Bosnalı Hacı Yusuf Livnjak'ın *Hac Seyâhatnâmesi*, Hacı Ali Bey'in *Tuhfetü'l-huccâc*²⁵; 18. yüzyılda Seyyid İbrahim Halil'in *Hâsıl-ı Hacc-ı Şerif li-Menâzili'l-haremeyn*, Mehmed Edib b. Mehmed Derviş'in *Behçetü'l-menâzil*, Hanîf İbrahim Efendi'nin *La'lu'l-musaffâ fî ziyâreti'l-Mustafâ*, en-Nakşibendî el-Murâdî'nin *Nebzetü'l-menâsik*; 19. yüzyılda Mehmed Fevzi Efendi'nin *İyânü'l-mesâil fî beyâni'l-menâsik*, Abdülaziz Ahmed Efendi'nin *Tuhfetü'l-mü'minîn fî menâsiki'l-huccâci'l-müslimîn*, 20. yüzyılda Bekir Sıdkî Efendi'nin *Fezâil-i Menâsik-i Hac* adlı eserleri tespit edilmiştir.²⁶ Çalışmamıza konu olan Beyzâde Mustafâ'nın *Menâsikü'l-hacc* adlı eseri 18. yüzyılda yazılmıştır.

Burada sayılan edebî niteliği öne çıkan eserlerin yanı sıra fikhî açıdan kaleme alınan menâsik-i haclar da önemli bir yekûn tutmaktadır. Mehmet Özkan *Fıkıh Literatüründe "Menâsikü'l-hac" Geleneği Menâsikü'l-Kârî Örneği* kitabında bunların önemli bir bölümünü (277'si künyeleriyle birlikte olmak üzere) sıralamaktadır.²⁷

1. Beyzâde Mustafa'nın Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri

Beyzâde Mustafa'nın hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamakta, doğum tarihi bilinmemektedir. Mustafa Efendi'nin babası Ahıskalı Ali olarak tanınmaktadır. Mustafa Efendi, babası Artvin'in Şavşat ilçesinde sancak beyliği görevini yaparken Ahıska'da dünyaya gelmiştir.²⁸ Erzincanlı Şeyh Ömer Efendi'nin yanında ilk tahsilini yapan Beyzâde Mustafa Efendi, İstanbul Fatih'te Sahn-ı Saman Medresesinde eğitimine devam etmiştir. Eğitimini tamamladıktan sonra bu medresede müderrislik görevini üstlenmiştir. Sonrasında Fatih Camii Medresesinde müderris olmuş ve bu görevine on sekiz yıl devam etmiştir.²⁹

²⁵ Şerife Eroğlu Memiş, "XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği", *Gazi Akademik Bakış* 13/26 (Haziran 2020).

²⁶ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için Şenarslan - Coşkun tarafından hazırlanan *Menâsik-i Hacc (Giriş-İnceleme-Metin)* ile Menderes Coşkun tarafından hazırlanan *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i* başlıklı eserler incelenebilir.

²⁷ Mehmet Özkan, *Fıkıh Literatüründe "Menâsikü'l-hac" Geleneği Menâsikü'l-Kârî Örneği* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 69-104.

²⁸ Beyzâde Mustafa, *Âsâr-ı Beyzâde* (İstanbul: Daruttübâati'l-âmire, H 1264), 97; Nurullah Yılmaz, "Ahıskalı Beyzade Mustafa Efendi'nin Malûm ve Mechûl Risalesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 14 (2007), 74.

²⁹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 259; Yılmaz, "Ahıskalı Beyzade Mustafa Efendi'nin Malûm ve Mechûl Risalesi", 74.

Beyzâde Mustafa, Nakşibendî tarikatına mensuptur. Üç yıl boyunca Nakşibendî tarikatının şeyhlerinden Hâfız Muhammed Efendi'nin sohbetlerine devam etmiştir. Tasavvuf sülûkünü tamamladıktan sonra dönemin padişahı IV. Mustafa'nın düzenlediği sefere katılmış ve büyük yararlılıklar göstermiştir. Sefer tamamlandıktan sonra Fatih'in Çarşamba mahallesinde Murad Molla dergâhının ilk şeyhi olmuştur. Tarikat sülûkünü Hisarlı Hafız Muhammed Efendi'den tamamlamıştır.³⁰

İlk hac vazifesini yerine getirmeden önce 1780 senesinde Mısır'a uğramıştır. Mısır'da geçirdiği zamanlarda *Kâmûs* şârihi Mevlânâ Seyyid Murtaza ile sohbetlerde bulunmuş ve kendisinden Ebü'l-İşrak künyesini almıştır. Ayrıca Seyyid Murtaza'nın *Şerhu İhyâi ulûm* eserine on beş, *Şerhu'l-kâmûs* eserine de dokuz beyitlik takriz yazmıştır. Ayrıca aralarında mektuplaşmışlardır. Bu durum devrin ilim âlemi içinde olduğunu göstermektedir. 1200 / 1785 yılında ikinci kez hac vazifesini yerine getirmek için yola çıktığında Cidde yakınlarında gemiyle yaptığı seyahat esnasında hastalığa yakalanarak vefat etmiştir. Vefatından önce dergâhtaki halefinin Abdulhalim Efendi olduğunu bildirmiştir.³¹

Beyzâde Mustafa Efendi çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ardında beş halife bırakmıştır. Bunlar Abdulhalim Efendi, Yanyalı Yusuf Efendi, Kadızâde diye bilinen Ahıskalı Hacı Muhammed Efendi, Geredeli Halil Efendi ve saray hocası Bolulu Mustafa Efendi'dir.³² Müritlerinden Mehmed Murad Nakşibendî'nin *Divân*'ında verdiği bilgilere göre Beyzâde Mustafa Efendi, asrın kutbu, tefsir, fıkıh, hadis gibi dinî ilimler yanında, belâgat, nahiv, edebiyat, aruz, lügat, şiir alanında da üstad'dır.³³ Abdurrahman b. Mustafa el-Ayderûs'tan tasavvuf, hadis, fıkıh gibi ilimlerin icazetini almıştır.³⁴ Arapça ve Farsça'yı iyi derecede bilen Beyzâde Mustafa özellikle Arapça yazdığı şiir, kaside ve eserleri ile dikkat çekmektedir.³⁵

³⁰ Beyzâde Mustafa, *Âsâr-ı Beyzâde*, 128; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1972), 63.

³¹ Murad Nakşibendî, *Divân* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Mehmed Ârif-Mehmed Murad Koleksiyonu), No.149, 65-66.

³² Hatice Özdil, "19. Yüzyıl İstanbulu'nun İlim Merkezlerinden Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", *II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, 2014), 614.

³³ Özdil, "19. Yüzyıl İstanbulu'nun İlim Merkezlerinden Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", 615.

³⁴ Ömer Aslan, "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendi ve Sülûka Dair Risâlesi", *Erzincan Üniversitesi Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, 2017), 231.

³⁵ Aslan, "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendi ve Sülûka Dair Risâlesi", 233.

Mehmed Murad Nakşibendî övgüyle bahsettiği ve aynı zamanda babasının müşidi olan Beyzâde Mustafa Efendi'nin eserlerini bir araya toplayıp bastırarak kaybolmasını önlemiştir. Beyzâde Mustafa Efendi'nin eserlerinin tamamı *Külliyât-ı Beyzâde*, *Mecmuâ-i Beyzâde*, *Mecmuâi Âsâr-ı Beyzâde* gibi adlarla bilinen tek kitap altında bir araya getirilmiş ve 1264 / 1847 yılında İstanbul'da basılmıştır.³⁶ Bu matbu nüshada Beyzâde Mustafa'nın *Mevlidü'n-nebî*, *Menâsikü'l-hacc*, *Kasidetü'd-dürriyye*, *Risâletü'l-ma'lûm ve'l-mechûl mine's-sarf* gibi eserleri mevcuttur. Bu nüshanın giriş bölümünde, Murâd Efendi'nin Beyzâde Mustafa Efendi tarafından kaleme alınmış iki adet mecmuayı ve bulunduğu bazı çalışmalarını bir araya getirerek Dârüttibâa'da bastırıldığı ve İstanbul, Edirne ve Bursa'daki kütüphanelere vakfettiği bilgisi paylaşılmıştır.³⁷

Külliyât-ı Beyzâde'de şu eserler yer almaktadır: 1. *Mevlidü'n-nebî* (Arapça), 2. *Menâsikü'l-hacc* (Türkçe), 3. *Silsiletü'n-Nakşibendiyye* (Arapça), 4. *Kasidetü'd-dürriyye Mukaddimesi* (Arapça), 5. *Kasidetü'd-dürriyye* (Arapça) 6. *Kasidetü'l-latife* (Arapça), 7. *Kasidetü'l-müressele* (Arapça), 8. *Kasîde*³⁸ (Arapça), 9. *Kasîde*³⁹ (Arapça), 10. *Kasîde*⁴⁰ (Arapça), 11. *Kasîde-i Berây-ı Hz. Mevlânâ* (Arapça), 12. *Kasîde-i Berây-ı Abdülkâdir Geylânî* (Arapça), 13. *Medhiye-i Resûl-i Kibriyâ* (Arapça), 14. *Ebyâtü'n-nush-âmîz* (Arapça), 15. *Kasidetün fi medhi ehlibeyt ve'l-ashâb* (Arapça), 16. *Kasîde-i Berây-ı Nasihat-ı Ba'z-ı Ahabb* (Arapça), 17. *Kasîde*⁴¹ (Arapça), 18. *Takrîzu Şerhi'l-Kâmûs* (Arapça), 19. *Takrîzu Şerhi İhyâi Ulûm* (Arapça), 20. *Takrîz*⁴² (Arapça), 21. *İcâzet*⁴³ (Arapça) 22. *İzinnâme*⁴⁴ (Arapça), 23. *İcâzetnâme*⁴⁵ (Arapça), 24. *İcâzetnâme*⁴⁶ (Arapça), 25. *Mektûb*⁴⁷, 26. *Mektûb*⁴⁸ (Arapça), 27. *Mektûb*⁴⁹ (Arapça), 28.

³⁶ Özdiil, "19. Yüzyıl İstanbulu'nun İlim Merkezlerinden Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", 615. Bahsedilen eserlerin içeriği için Aslan'ın "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendi ve Sülûka Dair Risâlesi" adlı bildirisine bakınız.

³⁷ Beyzâde Mustafa, *Âsâr-ı Beyzâde*, Daruttibâati'l-Âmire, 1. Eserin tespit edilebilen nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi, Crh. No: 2053/2, Halet Efendi, No: 335; Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, No: 22 Sel 1280.

³⁸ Medine-i Münevvere'de komşularından birine yazmış olduğu yedi beyitlik bir kasidedir.

³⁹ Hacı kardeşlerinden birine yazdığı yedi beyitlik bir kasidedir.

⁴⁰ Hâcegân-ı kirâma dair yirmi beyitlik bir kasidedir.

⁴¹ Şeyh Hâfiz Muhammed el-Hisârî'nin irtihaline dairdir.

⁴² Murtazâ Efendi'nin *Kasîde-i Sâbika*'sına yazmıştır.

⁴³ Yûsufzâde'ye verdiği icazettir.

⁴⁴ Murâd Molla Efendi Tekkesi Şeyhi Abdülhalîm Efendi'ye verilmiştir.

⁴⁵ Halil Efendi isimli birine verilmiştir.

⁴⁶ Rizeli Ali Efendi'ye verilmiştir.

⁴⁷ Murtazâ Efendi'nin Beyzâde'ye yazdığı mektuptur.

⁴⁸ Beyzâde'nin Murtazâ Efendi'ye yazdığı cevabi mektuptur.

⁴⁹ Beyzâde'nin Geyve müftüsüne yazdığı mektuptur.

*Mektûb*⁵⁰ (Arapça), 29. *Tezkire*⁵¹ (Arapça), 30. *Cevâbü't-tezkire*⁵² (Arapça), 31. *Risâletü's-sülûk* (Arapça), 32. *Lügaz* (Arapça), 33. *Takrîz*⁵³ (Arapça), 34. *Cevâbü'l-mektûb* (Arapça), 35. *Medhiye Abdülkâdir Geylânî* (Arapça), 36. *Salâtu's-şerîfe* (Arapça). Bunların yanı sıra Nurullah Yılmaz, Beyzâde Mustafa'nın daha fazla eserinin olduğu bilgisini paylaşmaktadır.⁵⁴

2. Menâsikü'l-hacc

2.1. Menâsikü'l-hacc'ın Muhtevası

Diğer menâsiknâmelerde olduğu gibi Beyzâde Mustafa'nın *Menâsikü'l-hacc*'ını yazma gayesi hac adaylarına kılavuz kitap hazırlamaktır. Bununla birlikte müellif, tafsilatlı bir menâsik yazmamasına karşın hac adaylarının haclarının kabul olması için kendi kitabının yeterli olacağını bildirmekle birlikte daha ayrıntılı yazılmış eserlere atıfta bulunarak okuyucuyu bu eserlere yönlendirmektedir:

“Ma'lûm ola ki haccın mesâ'ili gâyet çokdur. Tafsil murâd eden Sinân Efendi *Menâsik*'ine ve gayri menâsiklere mürâca'at eyleye. Bu evrâkda ziyâde ehemm ü elzem olanları beyân etmişizdir. Bu zikrettiğimiz ile hulûs üzere bir kimse amel etse onun haccı inşâ'allâhu te'âlâ hacc-ı mebrûr olur ve hadîs-i şerîfde vârid olmuşdur ki hacc-ı mebrûrun cezâsı değil illâ cennettir.”⁵⁵

Beyzâde Mustafa eserine besmele ile başladıktan sonra umrenin ne olduğunu, hac aylarının hangileri olduğunu, umrenin gereklerinin neler olduğunu kısaca açıkladıktan sonra önce umreyi, sonra haccı ele almıştır. Eserde ihrama girmeden önce yapılması gerekenler, hac ve umreye niyet duaları, ihramdan sonra yapılabilecek ve yapılamayacak eylemler, caiz olmayan eylemleri yapanların umre ya da haclarının kabul olması için ödemeleri gereken cezaların neler olduğu açıklanmıştır. Mekke-i Mükerrreme, Bâb-ı Selâm ve Beyt-i Şerîf'te okunması gereken dualar Arapça yazılmıştır. Kâbe'yi görünce isteklerin kabul edilmesi için dualar edilebileceği açıklanmış, Hacer-i Esved görüldüğünde yapılması gerekenler, Kâbe'de okunacak dualar, Kâbe tavaf edilirken yapılması gerekenler ve okunacak dualar belirtilmiştir. Kâbe'nin dört köşesinin isimleri belirgin özellikleri ile birlikte verilmiştir. Merve ve Safa arasındaki dualara ve yapılması gerekenlere değinilmiştir. Umre yapanın tıraş olması, ihram, tavaf, sa'y ve tıraş sonrası umrenin tamamlanacağı dile getirilmiş,

⁵⁰ Beyzâde'nin Kastamonu müftüsüne yazdığı mektuptur.

⁵¹ Hâfız Efendi'nin Beyzâde'ye yazdığı bir tezkiredir.

⁵² Beyzâde'nin Hâfız Efendi'nin tezkiresine yazdığı cevaptır.

⁵³ Beyzâde'nin Çorumlu Ebû Bekir Efendi'nin *Risâle-i Manzûmelerine* yazmış olduğu on altı beyitlik takrizdir.

⁵⁴ Nurullah Yılmaz, “Ahıskalı Beyzade Mustafa Efendi'nin Malûm ve Mechûl Risalesi”, 75-76.

⁵⁵ Beyzâde Mustafa, *Menâsikü'l-hacc*, 1264, 43.

hac ayları ile diğer aylar arasındaki umrenin farkı izah edilmiştir. Hac aylarında umre yapanların sonrasında hac vazifelerini yerine getirirken yapacakları anlatılmıştır.

Arafat'ta okunacak dualar ve yapılması gerekenler, arefe günü yapılacaklar açıklanmıştır. Haccın farzları açıklandıktan sonra Müzdelife'de okunacak dualar ve ibadet şekilleri izah edilmiştir. Mina'da şeytan taşlama için seçilecek taşların özellikleri ve taş atarken dikkat edilmesi gereken hususlara değinilmiş, akabinde de hacının tıraş olması, okunacak dualar ve yapılması gereken ibadetler belirtilmiştir. Tavaf-ı ziyaret niyeti, tavaf sırasında yapılacaklar, bayramın ikinci, üçüncü ve dördüncü günü kaideleri, tavaf çeşitleri, tavaflardan sonra Kâbe'de okunacak dualar açıklanmış; akabinde hac esnasında erkek ve kadınların farklı davranacakları hususlara dikkat çekilmiştir.

Eserin sonunda da hac adayının menâsikte yazılanlara dikkat etmesi gerektiği, aksi takdirde yanlış uygulamalarla ibadetinin makbul olmayabileceği ve bu durumun dinen tehlike barındırdığı dile getirilmiş ve ayrıntılı bilgi isteyenlerin Sinan Efendi'nin Menâsik'ini okuması tavsiye edilmiştir.

2.2. Menâsikü'l-hacc'daki Dualar

Hac ibadetinin namaz gibi devamlılığı bulunan bir ibadet olmadığı ve gerekli ekonomik şartları yerine getirenlerin hayatlarında bir kez yapması farz bir ibadet olduğu düşünüldüğünde bu ibadet esnasında okunması gereken duaların Müslüman halkın geneli tarafından bilinmesi mümkün değildir. Bu nedenle hac ibadetini anlatan menâsikin bu ibadeti yerine getirirken okunacak duaları hac adaylarına açıklamaları gerekmektedir. Beyzâde Mustafa da eserinde umre ve haccı tüm aşamaları ile anlatırken nerede, hangi duayı okumaları gerektiğini okuyucuya bildirmiştir.

Eserde aşağıdaki bölümlerde dualar Arapça olarak sırasıyla yazılmıştır:

1. Umreye niyet duası,
2. Hacca niyet duası,
3. Umre ile haccı birlikte eda edecekler için niyet duası,
4. Mekke-i Mükerreme'ye girerken okunan dua,
5. Bâb-ı Selâm'da okunan dua,
6. Beyt-i Şerîf'i görünce okunan dua,
7. Kâbe'ye varıldığında okunan umre ve hac duaları,
8. Hacer-i Esved duaları,
9. Kâbe-i Muazzama kapısında okunacak dua,
10. Tavaf duaları,
11. Tavaf namazı sonrası okunacak dua,
12. Zemzem-i şerîf duası,

13. Safâ'daki dua,
14. Merve'deki dua,
15. Hac aylarında umre yapıp bu aylarda hac yapacakların okuyacakları dua,
16. Mekke'den çıkarken okunacak dua,
17. Minâ'ya varıldığında okunacak dua,
18. Cebel-i Rahmet'te okunacak dualar,
19. Müzdelife'de okunacak dualar,
20. Vadi-i Muhassir'den geçerken okunacak dua,
21. Minâ'da okunacak dua,
22. Taş atarken okunacak dua,
23. Tıraş olurken ve sonrasında okunacak dualar,
24. Tavaf-ı ziyarete niyet duası,
25. Tavaf'tan sonra Kâbe'de okunacak dua,
26. Kâbe'den ayrılırken okunacak dua.

2.3. Eserin Kaynakları

Bezzâde Mustafa'nın eserini yazarken özellikle Sinan Efendi'nin *Menâsik*'inden istifade ettiği görülmektedir. Burada kastedilen Sünbülî Sinân Efendi'nin *Menâsik-i Hacc*'ıdır. 16. yüzyılda yazılan bu eser, birden fazla menâsik kitabından derlenerek hazırlandığı için zengin bir içeriğe sahiptir. Ayrıntılı bir hac menâsiki olan bu eserde çok sayıda “âyet, hadis ve dua” yer alır. Bu yönüyle kendisinden sonra yazılan menâsiklere kaynaklık etmiştir. Müellif eserinde beş defa Sinan Efendi'nin eserinden bahsetmekte ve okuyucunun ayrıntılı bilgi için bu esere başvurabileceğini ifade etmektedir.⁵⁶

Müellif, İmam-ı Azam'dan iki defa, Ali el-Kârî⁵⁷'nin *Şerh*'i⁵⁸ ile İmâmeyn olarak ifade edilen Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den birer defa bahsetmekte ve onların anlattıklarını kendi anlattıklarına dayanak olarak göstermektedir.

⁵⁶ Dilara Pınar Arıç, *Sünbülî Sinân'ın Menâsik-i Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkritli Metin-Sözlük Tıpkıbasım)* (Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 21-160.

⁵⁷ İsminin tam künyesi Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, doğum yeri Herat'tır. Doğum tarihi belli olmayan Ali el-Kârî, fıkıh, hadis, tefsir ve kıraat ilimlerinde âlimdir. Vefat tarihi Hicri 1014'tür.

⁵⁸ *Menâsik*'te geçen *Şerh* kitabı, Heratlı fıkıh, hadis, tefsir ve kıraat âlimi Ali el-Kârî'nin hacla ilgili eserleriyle tanınan İslâm âlimi Rahmetullah es-Sindî'nin el-Lübâb ismiyle meşhur olmuş *Lübâbü'l-menâsik ve ubâbu'l-mesâlik* adlı eserini şerh ettiği *el-Meslekü'l-mütekassıt bi'l-Menseki'l-mütevassıt* adlı eseri olmalıdır. Ayrıca bk. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 2/404; Özkan, *Fıkıh Literatüründe “Menâsikü'l-hac” Geleneği Menâsikü'l-Kârî Örneği*, 140-141.

2.4. Menâsikü'l-hacc'daki Tanımlar

Beyzâde Mustafa'nın *Menasikü'l-hacc*'ında umreye gideceklerin ve hac adaylarının anlamayacağı düşünülen kelimeler, terimler ve mekânlar kısaca tanımlanmıştır. Türk edebiyatında yazılan “menâsik” eserleri incelendiğinde manzum olanlarda tanımlamalara girilmediği;⁵⁹ mensur menâsiklerde ise terim, kavram ve yer adları ile ilgili tanımlamaların yapılabildiği görülmektedir.⁶⁰ Aşağıda Beyzâde Mustafa'nın eserindeki tanımlamalardan yola çıkılarak metin içi sözlük oluşturulmuştur. Bu çalışmada müellifin dili korunarak aktarılmış, anlaşılamayacağı düşünülen bölümler ya da kelimeler dipnotta gösterilmiştir:

Hac ayları: Şevvâl ve Zi'l-ka'de [aylarının tamamı ile] Zi'l-hicce'nin⁶¹ [ilk] on günüdür.

Hatîm ve Hicr-i İsmâ'îl: Rûkn-i Irakî'yle Rûkn-i Şâmî⁶² arasında dîvâr ile çevrilmiş yere derler.

Hedy: Harem-i Mekke'ye ihdâ olunan⁶³ deve ya sığır ya koyuna derler.

Iztıbâ': Omuzunda olan ihrâmın bir ucunu sağ kolunun altından geçirip sol omuzunun üzerine atıp sağ kolu çıplak kalmaktır.

İfrâd: Müfrid⁶⁴ bi'l-haccın fi'line derler.

İhrâm: Niyyet ile telbiyeden⁶⁵ ibâretidir.

Kârin: Eğer umre ile haccı berâber niyyet ederse ol kimseye derler.

Kırân: Kârin'in fi'line derler.

Meş'aru'l-Harâm: Müzdelife'de olan kubbenin etrâfidir.

Müfrid bi'l-hac: Yalnız hacca niyyet ederse ol kimseye derler.

Mültezem: Ka'be'nin kapısıyla Hacer-i Esved'in arasında olan Ka'be'nin dîvârına derler.

Mütemetti': Hac aylarında umre edip ehline rücû' etmeksizin ol senede hac dahi ederse ol kimseye derler.

Reml: İki saf arasında bahâdırlar gibi omuzların silkerek yürüdükleri gibi yürümege derler.

⁵⁹ Gubârî'nin *Menâsik-i Hac*, Seyyid Muhammed'in *Menâsik-i Hac*, Nâlî Mehmed Efendi'nin *Menâsik-i Hac*, Kâmil'in *Menâsik-i Hac* ve Bekir Sıdkî Efendi'nin *Fezâil-i Menâsik-i Hac* adlı eserleri incelenmiş ve tanım ifadelerine rastlanılmamıştır.

⁶⁰ en-Nakşibendî el-Muradî'nin *Nebzetü'l-menâsik*, Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Haremeyn* ve Hacı Ali Arif Efendi'nin *Menâsik-i Hac* adlı eserlerinde bu örnekler görülmektedir.

⁶¹ Hicri takvime göre hac aylarıdır.

⁶² Rûkn direk anlamında kullanılmıştır.

⁶³ Hediye edilmek.

⁶⁴ Aşırıya kaçmak.

⁶⁵ “Lebbeyk Allâhümme lebbeyk” demek.

Rükn-i Hacer-i Esved ve Rükn-i Şarkî: Ka'be'nin evvelki kûşesine⁶⁶ derler.

Rükn-i Irakî: Ka'be'nin kapısına doğru yürüyüp kapıyı savuşduktan sonra gelen kûşeye derler.

Rükn-i Şâmî: Rükn-i Irakî'den sonra gelen kûşeye derler.

Rükn-i Yemânî: Rükn-i Şâmî'den sonra olan rükne derler.

Şavt: [Ka'be-i Mu'azzama'yı] her bir devre derler.

Tavâf: Yedi şavta derler.

Temettu': Mütemetti'nin fi'line derler.

Umre: İhrâm ve tavâf ve sa'y ve tırâş olmakdan ibârettir.

Vakt-i kerâhat: Fecr-i sâdik tulû'undan şems bir mızrâk mikdârı irtifâ'ına dek biri dahi zevâl vakti biri dahi ikinci namâzını kıldıktan sonra ahşam namâzına dek (olan zaman)⁶⁷.

3. Nüşha Tanıtımı

Beyzâde Mustafa Efendi'nin eserlerinin tamamı talebesi Molla Murad tarafından *Külliyât-ı Beyzâde* adı altında bir araya getirilerek 1264/1847 yılında İstanbul, Dârüttbâa'da bastırılmıştır. Beyzâde Mustafa'nın *Menâsikü'l-hacc*'ı da bu matbu nüshanın içerisinde yer almaktadır. Bu çalışmada Harvard Üniversitesi OL 306145'te kayıtlı matbu nüshadan yararlanılmıştır. Eserin cildi siyah deri kaplıdır. Toplam 146 sayfadan müteşekkil olan eserin 17 ila 43. sayfaları arasında *Menâsikü'l-hacc*'ın tam metni bulunmaktadır. Metin, Türkçe olarak yazılmış olup dua, zikir, âyet ve hadisler Arapça olarak kaleme alınmıştır. Ayrıca eserin başında Molla Murad'ın kaleme aldığı Beyzâde Mustafa'nın manzum terceme-i hâli bulunmaktadır.

3.1. Metin⁶⁸

[17] *Menâsikü'l-hacc li-Beyzâde Kuddise Sirruhû*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 69 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَإِلَى أَجْمَعِينَ

Bundan sonra ma'lûm olsun ki Mekke-i Mükerrreme'ye duhûl kâsâd eden

⁶⁶ Köşe.

⁶⁷ Güneş doğmadan önceki geçici aydınlıktan güneş doğduktan sonra bir mızrak boyu yükselmesine kadar olan süre, güneşin tam tepede olduğu vakit ve ikinci namazını kıldıktan sonra akşam namazına kadar olan zaman.

⁶⁸ Metinde geçen Arapça duaların anlamları verilirken Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018); İmam Nevevî. *El-Ezkâr* (İstanbul: Tahsil Yayınları, 2023); Şenarslan - Coşkun, *Menâsik-i Hacc* (Giriş-İnceleme-Metin)'den yararlanılmıştır.

⁶⁹ Hamd âlemlerin Rabb'i Allah'adır. Salât ve selam Peygamber efendimize ve onun ailesine ve ashabınadır.

kimse eğer Mîkât'a hac aylarından evvel varırsa umre ile ihrâm ede. Hac ile ihrâm etmek mekrûhdur. Hac ayları Şevvâl ve Zi'l-ka'de ve Zi'l-hicce'nin on günüdür. Umre dediğimiz ihrâm ve tavâf ve sa'y ve tırâş olmaktan ibâretidir. İhrâm şarttır ve tavâf ve sa'y rükündür ve tırâş vâcibdir ve eğer Mîkât'a hac aylarında varır ise ol zamân dilerse umre ile ihrâm eder, dilerse yalnız hac ile ihrâm eder, dilerse umre ve hac ile berâber ihrâm eder. Pes Mîkât'a vardıkda bu üç sûretin hangisiyle ihrâm ederse sünnet budur ki turnakların ve bıyığın kese ve koltuğun, kasığın pâk ede. Sonra sünnet üzere guslede. Gusle kâdir olmazsa sünnet üzere âbdest ala ve kokulu şeyle kokulana. Eğer zevcesi yanında ise gusletmezden evvel cimâ' edip sonra guslede ki gözü ve gönlü harâma meyletmeye. Ondan sonra ridâ⁷⁰sını hamâmda havlu büründüğü gibi bürüne ve izâr⁷¹ını hamâmda peştemâl bağlandığı gibi bağlana ve başını açsın ve iki rek'at sünnet-i ihrâm diye niyyet edip namâz kılsın, eğer vakit kerâhat değil ise. Ridâ ve izâr dediğimiz iki beyâz bezlerdir. Bundan sonra eğer umreye niyyet edecek ise [18]

اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْعُمْرَةَ فَيَسِّرْهَا لِي وَتَقَبَّلْهَا مِنِّي تَوَيْتُ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ تَعَالَى 72 diye, sonra لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَيْتَكَ، لَيْتَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَيْتَكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ 73 diyerek telbiye ede. İhrâm dediğimiz bu niyyet ile bu telbiyeden ibâretidir, bezleri giymek değildir. Niyyet kalble olur, lisânla dahi etmek efdaldır ve bu du'âyı dahi okuya, okumasa da be'is yokdur: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ رِضَاكَ وَالْحِجَّةَ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِكَ وَالنَّارِ اللَّهُمَّ أَخْرَمَ لَكَ شَعْرِي وَبَشْرِي وَدَمِي مِنَ التَّسَاءِ وَالطَّبِيبِ وَكُلِّ شَيْءٍ حَرَّمَكَ عَلَى الْمُحْرَمِ ابْتِغَاءَ الْكَرِيمِ 74 ve eğer yalnız hac ile ihrâm ederse yine yukarıda zikrettiğimiz gibi pâklanıp iki rek'at sünnet-i ihrâm kıldıktan sonra şöylece niyyet ede: اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ فَيَسِّرْهُ لِي وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي تَوَيْتُ الْحَجَّ وَأَخْرَمْتُ بِهَا لِلَّهِ تَعَالَى 75 deyip zikrolunan telbiyeyi ayda ve zikrolunan du'âyı okuya ve eğer umre ile hacçı berâber niyyet ederse اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْعُمْرَةَ وَالْحَجَّ فَيَسِّرْهُمَا لِي وَتَقَبَّلْهُمَا مِنِّي تَوَيْتُ الْعُمْرَةَ وَالْحَجَّ وَأَخْرَمْتُ بِهِمَا لِلَّهِ تَعَالَى 76 diye niyyet edip telbiye-i mezkûreyi ayda ve yine zikrolunan du'âyı okuya. Ma'lûm olsun ki yalnız hacca niyyet ederse ol kimseye müfrid bi'l-hac derler, onun fi'line ifrâd derler ve eğer umre ile

70 Örtü.

71 Belden aşağı sarılan örtü.

72 Allah'ım, umre yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve onu benden kabul buyur. Niyyet ettim Allah Teâlâ için umreye.

73 Emrine boyun eğdim Allah'ım, emrine boyun eğdim. Senin eşin ve ortağın yoktur, bütün varlığımla sana yöneldim. Hamd senin, nimet senin, mülk senindir. Senin eşin ve ortağın yoktur.

74 Allah'ım, ben senden rızanı ve cennetini dilerim, gazabından ve ateşinden sana sığınırım. Allah'ım saçımı, derimi, kanımı kadınlardan ve güzel koku sürünmekten –ki sen bunları haram kıydın- senin rızan için mahrum bırakıyorum.

75 Allah'ım, hac yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve onu benden kabul buyur. Niyyet ettim Allah Teâlâ için haccetmeye ve ihrama girmeye.

76 Allah'ım! Umre ve hac yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve onu benden kabul buyur. Niyyet ettim Allah Teâlâ için umreye ve haccetmeye ve ihrama girmeye.

haccı berâber niyyet ederse ol kimseye kârin derler, onun fi'line kırân derler. Kırân ifrâddan efdaldır ve bu sûretlerin biriyle ihrâm etdikden sonra cimâ'dan ve hatunlarıyla cimâ'a müte'allik kelâmdan ve fiskdan ve cidâlden ya'nî kirâcılarıyla yâ refikiyle nizâ'⁷⁷ etmekden ve kara avını avlamaktan yâ avcıya işâret ile göstermekden yâ filân yerde av var diye delâlet etmekden ve pire ve kehle⁷⁸ öldürmekden ve kokulu şey isti'mâl etmekden [19] ve tırnak kesmekden ve bedeninin kılını gidermekden ve sakalın taramakdan ve başını tırâş etmekden ve başını ve sakalını hatmiyle yıkamakdan ve başını örtmekden ve dikilmiş uruba⁷⁹ giymekden ictinâb ve hazer eyleye. Gusletmek ve hamâma girip yıkanmak ve gölgelenmek ve beline kemerin ve kesesin bağlanmak ve kılıç ve sâ'ir silâh taşımak ve iktizâ eder ise düşmanıya cenk etmek câ'izdir ve telbiyeyi namâzlar ardında ve seher vakitlerinde ve sabâhda ve akşamda ve hayvâna bindikte ve yolculara râst geldikte ve yüksek yerlere çıkdıkda ve derelere indikte çok eyleye ve sâ'ir vakitlerde dahi eksik etmeye. Dikilmiş urubasın özürsüz giymeye. Belki özür zuhûr eder deyip mücerred vesvese ile giymeye. Özür zuhûr ederse her ne mahallinde zuhûr ederse o mahalline giye. Özrü olmayan yerine giymeye. Meselâ başında zuhûr edip gayrı yerinde zuhûr etmediyse ancak başına giye, sâ'ir yerine giymeye. Hâsıl-ı kelâm ihrâm içinde iken başını örtmek ve sâ'ir yerine dikilmiş uruba giymek, özürsüz câ'iz değildir. Eğer özürsüz urubasın giyirse dem lâzım gelir, oruç tutmak ve sadaka vermek ile kurtulmaz. Müfrid ise bir dem kârin ise iki dem lâzım gelir. Bu dediğimiz eğer urubalarını hep bir günde giyirse. Ammâ birazını bir gün giyip birazını yarınki gün giyirse onun için başka dem lâzım gelir. Müfrid ise bir dem kârin ise iki dem lâzım gelir. Meselâ bugün başına giyse onun için müfride bir dem kârine iki dem lâzım gelir. Sâ'ir bedenine yarın giyse yine müfride bir dem, kârine iki dem lâzım gelir. Üçüncü gün ayağına çizme giyse yine müfride bir dem, kârine iki dem lâzım gelir. Eğer özür sebebiyle giyirse özür cemî' [20] bedeninde olup urubasını birden bir günde giyirse müfrid ise bir kurbân yâ üç gün oruç yâ altı fakîrden her birine nısf sâ'⁸⁰ buğday yâ kıymetin vermek lâzım gelir. Kârin ise iki kurbân yâ altı gün oruç yâ on iki fakîrin her birine nısf sâ' buğday yâ kıymetin vermek lâzım gelir. Eğer urubalarını bir günde giymeyip birazını bu günde birazını öbür günde giyse, meselâ başına bir gün, gövdesine bir gün, ayaklarına bir gün giyirse her bir gün için zikrolunan üç kefâretin biri lâzım gelir. Müfridin ve kârinin hâli beyân olduğu vech üzeredir. Eğer ba'zı yerinde özür zuhûr edip ba'zı yerinde etmezse özürlü yerine giyip üç kefâretin birini ede ya'nî müfrid ise bir kurbân yâ üç gün oruç yâ altı fakîrin her birine nısf sâ' buğ-

⁷⁷ Kavga, cedel.

⁷⁸ Bit.

⁷⁹ Urba, giysi.

⁸⁰ Ağırılığı ülkelere göre değişen bir tahıl ölçüğü birimi.

day yâ kıymetin vere. Kârin ise bunun iki katın vere. Nitekim beyân olundu. Eğer özürü olmayan yerine giyse bu üç kefaretin beyninde mütehayyir olmaz belki müfride bir kurbân, kârine iki kurbân lâzım gelir. Yukarıda beyân olduğu gibi bu zikrettiklerimiz eğer uruba ol âdemin üzerinde bir gün tamâm yâ bir gece tamâm durursa. Eğer bir gece ya bir gün tamâm durmayıp bir iki sâ'atden sonra çıkarırsa müfride yarım sâ' buğday ya kıymetin vermek vâcib olur, gayrı bir şey lâzım olmaz. Urubasını giydikten sonra uruba üzerine uruba giyse yâhud evvel giydiğini çıkarıp başka uruba giyse kefaret lâzım gelmez, gaflet olunmaya. Mahrem olan kimseye kıl koparmak câ'iz değildir. Eğer başını tamâm yâ rub'unu tırâş etse veyâ koltuğun veyâ kasiğin tırâş etse yâ bevl, müfride bir kurbân, kârine iki kurbân lâzım gelir. Abdest alırken sakalından bir yâ iki yâ üç kıl düşse azdan çokdan sadaka vere. [21] Eğer üç kıldan ziyâde düşerse müfride nisf sâ' buğday vâcib olur. Kehle öldürmek muhriye câ'iz değildir. Eğer bir yâ iki yâ üç kehle öldürse yâ pire atsa azıcık şey tasadduk ide. Eğer üçden ziyâde olur ise müfride nisf sâ', kârine bir sâ' buğday yâ kıymeti vâcib olur. Urubasını kehle kırılınsın diye yusa yâ güneşe serse kehleler ölse zikr olduğu vech üzere sadaka vâcib olur ve dahi ihrâm içinde iken işlemesi câ'iz olmayan şeyler çokdur; cimâ' gibi ve kokulu şeyler sürünmek gibi ve gayrıları tırâş etmek gibi. Bunlardan kimi haccı ifsâd eder, kimi harâmıdır, işlemesiyle kurbân yâ sadaka lâzım gelir. Menâsiklerde tafsil olunmuştur, gaflet olunmaya. Mekke-i Mükerreme'ye karîb oldukda mümkün ise gusleyleye yâhud abdest alıp kemâl-i ta'zîm ve huşû' ile ol buk'a⁸¹-i şerîfenin azametini ve heybetini te'emmül ederek yürüyüp kâdir ise yayanca dâhil ola. Mekke-i Mükerreme'ye girer iken **اللَّهُمَّ هَذَا الْبَلَدُ بِلَدُكَ وَالْبَيْتُ بَيْتُكَ جَنَّتِكَ أَطْلُبُ رَحْمَتَكَ وَأُؤَمُّ عَذَابِكَ أَنْ طَاعَتِكَ، مُتَّعِياً لَأَمْرِكَ رَاضِياً بِقُدْرِكَ مُسْلِماً لِأَمْرِكَ أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةَ الْمُضْطَرِّينَ إِلَيْكَ الْمُشْفِقِينَ مِنْ عَذَابِكَ أَنْ تَسْتَقْبِلَنِي بِعَفْوِكَ وَأَنْ تَتَجَاوَزَ عَنِّي بِرَحْمَتِكَ وَأَنْ تَدْخُلَنِي جَنَّتِكَ** diye. Bundan sonra telbiye ederek Bâb-ı Selâm'a varıp kapıdan sağ ayağın evvel atıp **بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ وَأَدْخُلْنِي فِيهَا وَأَغْلِقْ عَنِّي أَبْوَابَ مَعَاصِيكَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** üç kere **اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمِنْكَ السَّلَامُ وَالنِّبْيَةُ** üç kere **رَبَّنَا وَتَعَالَيْتَ يَا دَا الْجَالِ وَالْأَخْرَامِ، اللَّهُمَّ زِدْ بَيْتَكَ هَذَا تَعْظِيماً وَتَشْرِيفاً وَتَكْرِيماً وَمَهَابَةً وَرِزْداً مِنْ عَظَمَتِهِ وَشَرَفِهِ وَكَرَمَتِهِ وَمَنْ حَاجَهُ أَوْ اعْتَمَرَهُ تَعْظِيماً وَتَشْرِيفاً وَتَكْرِيماً وَإِيمَاناً. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ وَأَسْأَلُكَ أَنْ تَرْحَمَنِي وَتَقْبِلَ عَفْوَ عَثْرَتِي**

⁸¹ Toprak, memleket.

⁸² Allah'ım, bu belde senin belden, bu ev senin evin. Taatine devam ederek, takdirine razı, emrine tâbi, buyruğuna teslim olarak rahmetini istemeye geldim. Senden çaresizliğime çareyi, azabına karşı şefkatini; affınla beni kabul buyurmanı, rahmetinin donatıp beni cennetine koymanı istiyorum.

⁸³ Allah'ın ismiyle başlarım. Hamd âlemlerin Rabbi Allah'adır. Salât ve selam onun Resûlünedir. Allah'ım rahmetinin kapılarını aç ve beni oraya koy. Bana günah kapılarını kapa ve beni orada kötü amel işlemekten korusun.

⁸⁴ وَتَغْفِرْ ذُنُوبِي وَتَضَعْ عَنِّي وَوِزْرِي بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. Ve dahi ziyâde ehemm olan maksûdlarını isteye, cennete hesâbsız duhûl gibi. Ba'zı ulemâ buyurmuşlar ki: "Ka'be'yi görünce Tanrı Te'âlâ'dan her ne dilerse kabûl olmasını ya'nî yâ Rab bu kulunu du'âsı makbûl ve müstecâb kullarından eyle" diye du'â eyleye. Ondan sonra doğru Hacer-i Esved'e teveccüh edip Hacer-i Esved'in yanına vardıkda eğer namâza ikâmet olunmuş ise cemâ'atle namâz kılıp sonra tavâfa şürû' ede yâhud namâz vakti tavâf edene dek geçmek ihtimâli var ise ibtidâ namâz kılıp sonra tavâf ede. Ba'zı kimseler namâzın vakti geçmek karîb olmuş iken namâzı kılmayıp tavâfa yâ sa'ye meşgûl olup namâzı vaktinden te'hîr ederler, günâha girerler. Hâsıl-ı kelâm tavâf yâ sa'yi edene dek namâzın vakti fevt olmak havfı olur ise namâzı kılıp sonra tavâf ve sa'ye şürû' ede. Tavâf ve sa'yin vakti geçmez, her ne zamân olsa olur lâlin namâzın vakti geçmek olur, gaflet olunmaya. Hacer-i Esved'e karîb vardıkda ıztibâ' ede. İztibâ' dedikleri omuzunda olan ihrâmın bir ucunu sağ kolunun altından geçirip sol omuzunun üzerine atıp sağ kolu çıplak kalmaktır. Hacer-i Esved'i kendüyinin sağ tarafında terk ve Ka'be'ye teveccüh edip eğer umre niyetiyle ihrâm [23] etdiyse umre tavâfına niyet ede, lisânıyla şöyle diye: ⁸⁵ اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ طَوَافَ الْعُمْرَةِ فَيَسِّرْهُ لِي وَتَقَبَّلْهُ مِنِّي. Eğer müfrid ise tavâf-ı kudûma niyet ede, lisânıyla: اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ طَوَافَ الْقُدُومِ. ⁸⁶ diye. Eğer kârin ise ya'nî umre ile haccı berâber niyet etdiyse evvel umre tavâfına yukarıda zikrettiğimiz gibi niyet edip umre tavâfın edip ve Safâ ile Merve arasında sa'y edip gelip hac için tavâf-ı kudûma niyet edip tekrâr hac için tavâf ve sa'y ede. Hâsıl-ı kelâm kârin olan kimse iki tavâf iki sa'y etmelidir. Bir tavâf ve sa'y umre için, ikinci tavâfla sa'y hac için tavâfa niyet etdikden sonra Hacer-i Esved'e istikbâl edip iki ellerin kulaklarına berâber kaldırıp ⁸⁷ اللَّهُ أَكْبَرُ deyip ellerin salıverip lisânıyla ⁸⁸ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ deyip iki ellerin Hacer-i Esved üzerine koyup iki elleri arasını kemâl-i edeb ve ta'zîm ve huşû' ve huzû'⁸⁹ ile şapırdatmaksızın öpe. Eğer izdihâmdan öpmeğe kâdir olmasa zor ile sokulup nâsa eziyet etmeye belki sağ elini Hacer'e sürmeğe kâdir

⁸⁴ Allah'ım sen Selâm'sın, selamet ancak sendendir. Bizi de selametle yaşat ve selamet yurdu olan cennete koy. Ey celal ve ikram sahihi Allah'ım sen her şeyden yüce ve üstünsün. Allah'ım şu mübarek beytin azamet, şeref, hürmet ve heybetini artır. Ona hürmet ve tazimde bulunan hac ve umre yapanların şeref, saygı ve imanını artır. Allah'ım senin kulun ve Resûlün Hz. Muhammed ve Hz. Muhammed'in ailesine salât eyle. Senden engelimi kabul buyurup günahlarımı affetmeni ve rahmetinle beni yüklerimden kurtarmanı diliyorum. Ey merhametlilerin en merhametlisi.

⁸⁵ Allah'ım, umre tavafı yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve onu kabul buyur.

⁸⁶ Allah'ım, kudüm tavafı yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve onu kabul buyur.

⁸⁷ Allah en büyüktür.

⁸⁸ Allah'tan başka ilâh yoktur ve hamd Allah'a mahsustur. Allah'ım, Peygamber Efendimiz ve onun soyundan gelenlerin katındaki şereflerini yücelt.

⁸⁹ Tevazu.

ise sağ elin değdirip öpüp yüzüne süre. Buna da kâdir olmazsa irakdan ellerin omuzlarına berâber kaldırıp Hacer-i Esved'e elleri içini mukâbil tutup deyip iki elleri içini ⁹⁰ اللَّهُ أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ اللَّهُمَّ إِيْمَانًا بِكَ وَتَصَدِيقًا بِكِتَابِكَ وَوَفَاءً بِعَهْدِكَ وَاتِّبَاعًا لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ deyip Ka'be-i Mu'azzama'yı kendinin sol cânibinde kılıp Ka'be kapısına doğru yürüye. Mültezem'e berâber [24] varınca حَقُوقًا ⁹¹ اللَّهُمَّ إِنَّ لَكَ عَلَيَّ حَقُوقًا deyip. Mültezem diye Ka'be'nin kapısıyla Hacer-i Esved'in arasında olan Ka'be'nin dîvârına derler. Ka'be-i Mu'azzama'nın kapısına berâber olunca هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ وَهَذَا مَقَامُ عَبْدِكَ وَالْعَبْدُ أَمْنُكَ وَالْعَبْدُ حَرَمُكَ وَالْأَمْنُ حَرَمُكَ ⁹² اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا النَّبِيَّ بَيْنَكَ وَالْحَرَمَ حَرَمُكَ وَالْأَمْنَ أَمْنُكَ وَالْعَبْدَ عَبْدُكَ وَهَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ وَهَذَا مَقَامُ عَبْدِكَ وَالْعَبْدُ حَرَمُكَ وَالْأَمْنُ حَرَمُكَ ⁹³ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّكِّ وَالشَّرِّ وَالشَّقَاقِ وَالْتِفَاقِ وَسُوءِ الْأَخْلَاقِ وَسُوءِ الْمُنْقَلَبِ وَالْمُنْظَرِ فِي الْأَهْلِ وَالْمَالِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا لَا يُزُولُ وَتَقِيْمًا صَادِقًا: ⁹⁴ Altınoluk berâberinde bunu okuya: لَا يَنْفَدُ مُوَافَقَةُ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اللَّهُمَّ أَظْلِمِي تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِكَ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّكَ وَاسْتَقِيْبِي اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ عُمْرَتِي مَقْبُولًا وَسَعِيْبِي مَشْكُورًا وَذَنْبًا مَغْفُورًا وَتِجَارَةً لَنْ تَبُوْرَ يَا عَرِيْبَ يَا عَفُوْرَ ⁹⁵ Bu vech üzere okumak umre tavâfı eder ise. Ve hac tavâfı ise اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ عُمْرَتِي مَقْبُولًا وَسَعِيْبِي مَشْكُورًا وَذَنْبًا مَغْفُورًا وَتِجَارَةً لَنْ تَبُوْرَ يَا عَرِيْبَ يَا عَفُوْرَ ⁹⁶ Bu vech üzere okumak umre tavâfı eder ise. Ve hac tavâfı ise اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ عُمْرَتِي مَقْبُولًا وَسَعِيْبِي مَشْكُورًا وَذَنْبًا مَغْفُورًا وَتِجَارَةً لَنْ تَبُوْرَ يَا عَرِيْبَ يَا عَفُوْرَ ⁹⁷ diye. Rûkn-i Yemânî berâberine geldikte iki elini ya sağ elini Rûkn-i Yemânî'ye sürüp bunu okuya: اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَمِنَ عَذَابِ النَّارِ وَمِنَ فِتْنَةِ الْمُخِيْبَةِ وَالْمَمَاتِ وَأَعُوذُ بِالْحَرَمِ وَالْأَعْرَابِ وَالْحَرَمِ وَالْأَعْرَابِ وَالْحَرَمِ وَالْأَعْرَابِ وَالْحَرَمِ وَالْأَعْرَابِ ⁹⁸ Rûkn-i Yemânî yle Hacer-i Esved arasında bunu okuya: رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ

⁹⁰ Allah en büyüktür. Allah'tan başka ilâh yoktur ve hamd Allah'a mahsustur. Allah'ım, Peygamber Efendimiz ve onun soyundan gelenlerin katındaki şereflerini yücelt.

⁹¹ Allah'ım, sana iman ettim, kitabını tasdik ettim, sana verdiğim sözü tutuyorum ve senin peygamberin Hz. Muhammed'in sünnetine uydum.

⁹² Allah'ım, üzerimde hakların var, bu haklardan ötürü bana bağıştta bulun.

⁹³ Allah'ım, burası senin beytindir. Bu harem senin haremindir. Buradaki emniyet de senindir. Bu kullar senin kullarıdır. Burası sana cehennemden sığınma yeridir. Yâ Rabbi vücudumuzu cehenneme haram kıl.

⁹⁴ Allah'ım, şüpheden, şirkten, ayrılıktan, nifaktan, kötü ahlaktan, kötü duruma düşmekten, aile efradında ve malımda kötü akıbeta düşmekten sana sığınırım.

⁹⁵ Allah'ım, senden yok olmayan iman, bitmeyen doğru yakının, peygamberimiz Muhammed ile beraberlik diliyorum. Allah'ım, senin sığınağından başka sığınmak ve gölge olmayan kıyamet gününde, arşının gölgesinde beni gölgelendir. Bana peygamberin Hz. Muhammed'in kâsesiyle bir su içir ki ondan sonra bir daha susuzluk hissetmeyeyim.

⁹⁶ Allah'ım, umremi mebrûr, sa'yımı meşkûr, günahlarımı mağfûr, amelimi makbûl, ticaretimi asla batmayacak bir ticaret eyle. Ey Aziz, ey Gafûr.

⁹⁷ Allah'ım, haccımı mebrûr, sa'yımı meşkûr, günahlarımı mağfûr, amelimi makbûl, ticaretimi asla batmayacak bir ticaret eyle. Ey Aziz, ey Gafûr.

⁹⁸ Allah'ım, küfre düşmekten, fakirlikten, kabir azabından, hayat ve ölümün fitnesinden, dünya ve ahirette rezil olmaktan sana sığınırım.

Hacer-i Esved'e ¹⁰⁰ النَّارِ ⁹⁹ رَبِّ قَتَّعْنِي بِمَا رَزَقْتَنِي، وَبَارِكْ لِي فِيهِ، وَاخْلُفْ عَلَيَّ كُلَّ غَائِبَةٍ لِي بِخَيْرٍ geldikde yukarıda zikrettiğimiz [25] üç tarîkin biriyle istilâm edip zikrolunan du'âları zikrolunan mahallerde okuyarak Ka'be-i Mu'azzama'yı yedi kerre devreyleye. Her devre bir şavt derler. Yedi şavta bir tavâf derler. Eğer bu zikrolunan du'âları hıfz edemez ise رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقَنَا شُيْحَانِ اللهُ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَاللهُ أَكْبَرُ، وَلَا حَوْلَ يَهُودٍ diyerek tavâf ede yâhud وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ¹⁰¹ diyerek tavâf ede. Eğer etdiği tavâf umre için ise yâhud yalnız hac için olup sa'yi mukaddem ederse yâhud kârin ise bu sûretlerde üç şavtda reml edip dördünde te'enniyle yürüye. Reml diye iki saf arasında bahâdîrlar gibi omuzların silkerek yürüdükleri gibi yürümeğe derler. Hâsıl-ı kelâm her tavâf ki onun akîbinde Safâ ile Merve arasında sa'y ola. Evvel tavâfın üç şavtında reml sünnettir. Lâkin müfrid olan kimse ya'nî yalnız hacca niyyet eden kimse tavâf-ı kudûm akîbinde sa'y etmek yâhud sa'y etmeyip Kurbân Bayramı'nın evvelki günü ya ikinci günü ya üçüncü günü tavâf-ı ziyâretin akîbinde etmek tavâf-ı kudûmün akîbinde etmeden efdaldır. Kârin olan kimse ya'nî hac ile umreyi berâber niyyet eden kimse tavâf-ı kudûm akîbinde sa'y etmek efdaldır, gaflet olunmaya. Ma'lûm olsun ki Ka'be'nin dört kûşesi vardır. Evvelki kûşesine Rûkn-i Hacer-i Esved ve Rûkn-i Şarkî dahi derler ki Hacer-i Esved bu kûşenin içindedir. Ondan Ka'be'nin kapısına doğru yürüyüp kapıyı savuşduktan sonra gelen kûşeye Rûkn-i Irakî derler. Ondan sonra [26] gelen kûşeye Rûkn-i Şâmî derler. Rûkn-i Irakî'yle Rûkn-i Şâmî arasında divâr ile çevrilmiş yere Hafîm ve Hicr-i İsmâ'îl derler, Altınoluk onun içine akar. Ol yerin beş altı zirâ' mikdârı Ka'be'dendir. Onun içinde namâz kılmak Ka'be içinde namâz kılmak gibidir. Lâkin Ka'be'ye istikbâl etmeyip ol yere istikbâl etse namâzı câ'iz olmaz. Hazret-i İbrâhîm aleyhi's-selâm Ka'be-i Mu'azzama'yı emr-i Bârî'yle binâ ettiği vakitte bu zikrolunan yeri Ka'be'nin içine almış idi. Sonra Kureyş kabîlesi Ka'be'yi yıkıp tekrâr binâ ettiklerinde ol mahalli dışarıda komuşlar. Keresteleri ve pâreleri az olduğundan ve Ka'be'yi tavâf eden kimse ol mahallin dışından tavâf etmek vâcibdir, Ka'be ile ol mahallin arasından geçse vâcibi terk etmiş olur. Gaflet olunmaya. Rûkn-i Şâmî'den sonra rûkne Rûkn-i Yemânî derler. Tavâf ederken ol rûkne uğradıkda iki elini ya sağ elini onun üzerine süre lâkin öpmek yâhud elini yüzüne sürmek yâhud yanaşmadığı sûrette irakdan işâret etmek muhtâr değildir. Tavâfı tamâm etdikden sonra eğer vakt-i kerâhat değil ise Makâm-ı İbrâhîm'de onda mümkün değil ise Mescid-i Harâm'ın

⁹⁹ “Rabbimiz, bize dünyada da ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru” (el-Bakara 2/201).

¹⁰⁰ Rabbim, rızık olarak verdiklerine kanaat ettir, onlara bereket ver ve tüm eksiklerimi hayırla doldur.

¹⁰¹ Allah eksik sıfatlardan münezzehtir. Hamd Allah'adır. Allah'tan başka ilah yoktur ve Allah en büyüktür. Allah'tan başkasında güç ve kudret yoktur.

neresinde olur ise iki rek'at tavâf namâzı kıla. Bu iki rek'at namâz her tavâfin akîbinde bizim mezhebimizde vâcibdir. Eğer vakt-i kerâhat içinde tavâf etdiyse namâzı vakt-i kerâhatin gayrıda kıla. Vakt-i kerâhat dediğimiz fecr-i sâdik tulû'undan şems bir mızrâk mikdârı irtifâ'ına dek biri dahi zevâl vakti biri dahi ikindi namâzını kıldıktan sonra aḥşam namâzına dek bu üç vakit içinde tavâf eden kimse tavâf [27] namâzını bu vakitlerin gayrısında kılmalıdır. Kaç tavâf ederse her tavâf için ikişer rek'at namâz kıla. Akîbinde bu du'âyı okuya: وَهَذَا اللَّهُمَّ أَنَا عَبْدُكَ وَأَبْنُ عَبْدِكَ أَتَيْتُكَ بِذُنُوبٍ كَثِيرَةٍ وَأَعْمَالٍ سَيِّئَةٍ، وَمَهْدًا مَقَامَ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ النَّارِ، فَاعْفِرْ لِي إِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاعْفِرْ لِي ذُنُوبِي وَمَتِّعْنِي بِمَا رَزَقْتَنِي، وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَنِي، وَاخْلُفْ عَلَيَّ كُلَّ غَائِبَةٍ لِي بِخَيْرٍ اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمَ سِرِّي وَعَلَانِيَتِي فَاقْبَلْ مَعْذِرَتِي وَتَعَلَّمْ: حاجتي فَأَعْطِنِي سُؤْلِي وَتَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي فَاعْفِرْ لِي ذُنُوبِي. اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا يُبَاشِرُ قَلْبِي وَيَقِينًا صَادِقًا ONDAN SONRA Mültezem'e varıp yine Hazret-i Âdem aleyhi's-selâmdan menkûl olan du'âyı okuya ve sâ'ir ed'îye-i me'sûrelerden müyesser olanları okuya. Eğer Mültezem'de izdihâm yoğise bir elini Ka'be'nin kapısına doğru ve bir elini Hacer-i Esved'e uzatıp Mültezem'i kucaklayıp bükâ vü du'â vü tazarru' eyleye. Ondan zemzem-i şerîfe varıp kibleye teveccüh edip ba'de'l-besmele اللَّهُمَّ إِنِّي deyip üç nefesde kana kana içe. Her nefesi besmele ile bed'en edip hamd ile hatm eyleye. Bundan sonra eğer umre ile yâhud kırân ile ihrâm etdiyse yâhud müfrid olup sa'iy tavâf ziyâretinden sonraya te'hîr etmeyip tavâf-ı kudûm akîbinde murâd ederse varıp Hacer-i Esved'i [28] istilâm edip ondan bâb-ı Safâ'ya varıp dışarı çıkıp Safâ tarafına teveccüh ede. Safâ'da olan derecelerin ba'zısının üzerine çıka. Ta'avvüz ü tesmiyeden sonra اغْتَمَرَ أَوْ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اغْتَمَرَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اغْتَمَرَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلَيْكُمْ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَبِاللَّهِ الْحَمْدُ اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَى مَا هَدَانَا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَوْلَانَا. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تَعْبُدْ

¹⁰² Allah'ım, ben senin kulunum. Senin iki kulunun da çocuğuyum. Huzuruna pek çok günah ve kötü amellerle geldim. Burası (Bu Makâm-ı İbrâhim) cehennemden sana sığınanın yeridir. Günahlarımı affeyle. Şüphesiz sen Gafûr'sun, Rahîm'sin. Allah'ım, tüm mümin erkek ve kadınları affeyle, günahlarını bağışla, verdiğin rızaktan faydalandır; bana verdiğin rızkı bereketlendir, tüm eksiklerimi hayırla doldur.

¹⁰³ Allah'ım, muhakkak sen benim gizli ve açık işlerimi bilirsin, özrümü kabul et. Benim ihtiyacımı bilirsin, arzumu ver. İçimde olanı da bilirsin. Günahlarımı affeyle yâ Rabbi. Ben senden kalbime öyle bir iman ve yakîn vermeni istiyorum ki senin takdir etmiş olduğundan başka bir şeyin bana isabet etmeyeceğini bileyim ve senin taksimatına razı olayım.

¹⁰⁴ Allah'ım, senden faydalı ilim, bol rızık ve her türlü dertten deva istiyorum.

¹⁰⁵ “Safâ ile Merve Allah'ın nişânelerindedir; dolayısıyla hac veya umre yaparak Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönlü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir” (el-Bakara 2/158).

إِلَّا إِلِيَّاهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ وَانْتَجَرَ وَعْدَهُ وَنَصَرَ عِنْدَهُ وَهَرَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ. اللَّهُمَّ إِنَّكَ قُلْتُ وَقَوْلِكَ الْحَقُّ اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ وَأَنْتَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ وَإِنِّي أَسْأَلُكَ كَمَا هَدَيْتَنِي لِلْإِسْلَامِ ve sellem hazretlerine salât u selâm edip kendine ve sâ'ir ahhâbına ve akrabâsına ve cemî' mü'minîne du'â eyleyip yapça yapça¹⁰⁷ Merve'ye doğru yürüyüp mâleyn-i ahzarîn arasında koşarak yürüyüp رَبِّ اغْفِرْ وَاذْحَمِّ وَتَجَاوَزْ عَمَّا تَعَلَّمْ إِنَّكَ تَعَلَّمْ مَا لَا تَعَلَّمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ الْأَكْرَمُ وَنَجِّنَا مِنَ النَّارِ سَالِمِينَ وَأَذْخِلْنَا الْجَنَّةَ آمِنِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ 108 رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ etdikden sonra vakâr ile yürüyüp Merve'ye vardıkda Safâ'da zikrolunduğu gibi edip bu vech üzere Safâ ile Merve arasında yedi kerre sa'y ede ki ibtidâsı Safâ'dan olup intihâsı Merve'de ola. Sa'yi yayan etmeğe kâdir iken hayvânla etmeye. Yürümeğe kâdir iken [29] hayvânla ederse Mekke'de oldukça yürüyerek i'âde etmek vâcibdir. Eğer i'âde etmeksizin giderse bir kurbân akçesi bir kimseye verip vekîl edip Mekke'ye gönderip anda bir kurbân zebh etdirmek vâcibdir. Kendi Mekke'de iken kurbânı zebh etse vâcib sâkıt olmaz. Sa'y etdikden sonra eğer ihrâmı yalnız umre niyetiyle etdiyse sa'yin akîbinde tırâş ola. Başın rub'unu tırâş etse vâcib sâkıt olur lâkin efdal olan hep tırâş etmektir. Bu kadarca ile umre tamâm olur zîrâ yukarıda zikrolundu ki umre dediğimiz ihrâm ve tavâf ve sa'y ve tırâş olmakdan ibâretidir. Bunları eden umreyi tamâm etmiş olur. İhrâm umrenin şartı ve tavâf ve sa'y rûknü ve tırâş vâcibi olduğu yukarıda zikrolundu. Gaflet olunmaya. Eğer müfrid bi'l-hac ise ya'nî yalnız hacca niyet ile ihrâm etmiş ise sa'yin akîbinde tırâş olmaz. Belki Kurbân Bayramı günü Cemre-i Akabe'de yedi taş atıp eğer tetavvu'an kurbân boğazlar ise kurbânı zebh etdikden sonra tırâş olur. Lâkin yukarıda ma'lûm oldu ki müfrid bi'l-hac olan kimseye sa'yi tavâf ziyâretinden sonra te'hîr efdaldır. Eğer kârin ise ya'nî umre ile haccı berâber niyet etdiyse evvel etdiği tavâf ile sa'y umre içindir. Hac için dahi bir tavâf ve bir sa'y etmek lâzımdır. Nitekim yukarıda zikrolundu. Bundan sonra ma'lûm olsun ki müfrid veyâ kârin ise tavâf ve sa'y etmekle ihrâmdan çıkmaz. Belki Kurbân Bayramı günü Cemre-i Akabe'de yedi taş atdıktan sonra çıkar. Kârin ise bir kurbân kes-

¹⁰⁶ Allah en büyüktür. Allah en büyüktür. Allah en büyüktür. Hamd Allah'a mahsustur. Bize velilik eden ve bizi hidayete erıştiren Allah'a hamd olsun. Allah'tan başka ilah yoktur. Mülk yalnız onundur. Hayırla yaşatan da öldüren de odur. O her şey kâdirdir. Allah'tan başka ilah yoktur. Kâfirler nefret etse de biz dini ona hâlis kılarız. Ondan başkasına ibadet etmeyiz. Allah'tan başka ilah yoktur. O tektir. Allah sözünde durdu ve kullarına yardım etti, tek başına tarafları bozguna uğrattı. Allah'ım, sen Hak'sın ve hakkı söyledin. 'Bana dua edin, duanızı edeyim' buyuruyorsun. Ve sen sözünden asla caymazsın. Beni İslamiyet ile şereflendirdiğin gibi Müslüman olarak canımı alıncaya kadar benden İslam nimetini almamanı senden niyaz ederim.

¹⁰⁷ Yavaş yavaş.

¹⁰⁸ Rabbim, beni bağışla ve bana merhamet eyle. Şüphesiz sen bilirsin, biz bilmeyiz. Sen izzet ve kerem sahibisin. Bizi ateşten kurtar ve selametle cennetine koy.

Zemzem'den şüreb edip varıp istilâm edip andan sonra bâb-ı Safâ'dan çıkıp Merve arasında yukarıda kirâren zikrolunduğu vech üzere Mîkât'dan yalnız hacla ihrâm edene dek dahi te'hîr efdaldır. Sa'yi te'hîr ederse zikrolunan ikinci tavâfa hâcet yokdur. Hemân tavâf-ı tahiyeyi edip ihrâm namâzın kılıp bezlerin bürünüp niyyet ve telbiye kifâyet eder ve zikrolunan du'âları dahi okur. Eğer okumasa [32] zararı yokdur. Zi'l-hicce'nin sekizinci günü Mekke-i Mükerreme'de sabâh namâzın kılıp tulû'-ı şemsden sonra Arafât'a teveccüh edip Mekke'den çıkarken bu du'âyı okuya **اللَّهُمَّ إِنَّا كَ** **اللَّهُمَّ إِنَّا هَذَا مِنِّي وَهَذَا مَا دَلَلْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ الْمَنَاسِكِ أَسْأَلُكَ أَنْ تَمُرَّ عَلَيْنَا بِجَوَامِعِ الْخَيْرَاتِ وَبِمَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَى إِبْرَاهِيمَ حَبْلِيكَ وَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّكَ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَبِمَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَى أَوْلِيَائِكَ وَأَهْلِ بَيْتِكَ فَإِنِّي عَبْدُكَ وَفِي قَبْضَتِكَ نَاصِيَتِي بِيَدِكَ تَفَعَّلْ بِمَا أَرَدْتَ جِئْتُكَ طَالِبًا لِمَرْضَاتِكَ** ¹¹³ Mina'ya vardıkda bunu okuya: **اللَّهُمَّ إِنَّا هَذَا مِنِّي وَهَذَا مَا دَلَلْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ الْمَنَاسِكِ أَسْأَلُكَ أَنْ تَمُرَّ عَلَيْنَا بِجَوَامِعِ الْخَيْرَاتِ وَبِمَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَى إِبْرَاهِيمَ حَبْلِيكَ وَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّكَ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَبِمَا مَنَنْتَ بِهِ عَلَى أَوْلِيَائِكَ وَأَهْلِ بَيْتِكَ فَإِنِّي عَبْدُكَ وَفِي قَبْضَتِكَ نَاصِيَتِي بِيَدِكَ تَفَعَّلْ بِمَا أَرَدْتَ جِئْتُكَ طَالِبًا لِمَرْضَاتِكَ** ¹¹⁴ Bundan sonra salât u selâm edip o gün Minâ'da kalmak sünnettir. Lâkin zamânemizde Minâ'da kalmayıp doğru Arafât'a gidip Arafât'da gecelerler. Bu zikrolunan yollarda telbiyeyi çok edip Arafât'da Cebel-i Rahmet göründükde bunu okuya **اللَّهُمَّ إِنَّا تَوَجَّهْتُ وَعَلَيْكَ اعْتَمَدْتُ وَوَجَّهْتُكَ أَرَدْتُ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَتُبْ عَلَيَّ وَأَعْظِمْنِي سؤُلي وَوَجْهتي لِلْخَيْرِ أَيْنَمَا تَوَجَّهْتُ. مُبِحَانِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ** ¹¹⁵ Arefe günü zevâl vaktine dek tesbîh ve tehlîl ve sâ'ir ezkâr ile meşgûl ola. Zevâl vakti karîb oldukda Arefe vakfesi için gusledip Mescid-i İbrâhîm aleyhi's-selâma varup vakt-i mekrûh değilse iki rek'at tahiyeye-i mescid kılıp ezân okundukda sünnet-i zuhrî kılıp okunan hutbeyi dinleye. Ba'de'l-hutbe ikâmet olundukda farz-ı salât-ı zuhra niyyet eyleyip imâma iktidâ edip farzı kıldıkdan sonra öğlenin son sünnetini kılmayıp bir ikâmet dahi olunup ikindinin [33] farzına niyyet edip yine imâma iktidâ edip ikindinin farzın dahi kıla. Bu iki namâzı böylece cem' etmek şartı İmâm-ı A'zam 'inde imâm ile berâber olmaktadır. Yalnız olsa cem' câ'iz değildir. İmâmdan murâd halîfe yâhud onun nâ'ibidir. İmâmsız cem' câ'iz değildir. Ve imâmın indinde yalnız kılsa cem' câ'izdir. Bu mahalde ziyâde tafsîl vardır. Sinân Efendi, *Menâsik*'ine mürâca'at olunup gaflet olunmaya. Zîrâ ba'zı câhiller bu günde mes'eleyi bilmediklerinden namâzı ifsâd ederler. Bundan sonra yine Arafât'a varıp Cebel-i Rahmet kurbunda Peygamberimiz aleyhi's-salâtu ve's-selâmın vakfe etdiği yerde râkiben kibleye

¹¹³ Allah'ım, senden umuyorum, sana dua ediyorum ve sana teveccüh ediyorum. Allah'ım, beni salih amele ulaştır, zürriyetimi de salih eyle.

¹¹⁴ Allah'ım, işte burası Mina. Bunlar da menâsikten bize gösterilen şeyler. Yâ Rabbi, senden bize hayrın tamamını vermeni istiyorum. Dostun İbrahim, habibin Muhammed (s.a.s.), evliya ve taat ehline verdiğin hayırları vermeni istiyorum. Allah'ım, ben senin kulunum, hayatım senin kudretindedir. Kudretinle bana murad ettiğini yaparsın. Rızanı umarak sana geldim.

¹¹⁵ Allah'ım, başkasına değil sadece sana yöneldim, yüzümü lütufluk zatına çevirdim. Allah'ım, beni bağışla, tövbemi kabul et. Nereye dönersem döneyim beni sana yönelt. Allah eksik sıfatlardan münezzehtir. Hamd Allah'adır. Allah'tan başka ilah yoktur ve Allah en büyüktür. Allah'tan başkasında güç ve kudret yoktur.

mütevceh durup bükâ ve tazarru‘ ve huşû‘ ve huzû‘ ile telbiyeler edip bunu okuya لَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. اللَّهُمَّ اجْعَلْ بَكَ فِي سَمْعِي نُورًا وَفِي بَصَرِي نُورًا وَفِي قَلْبِي نُورًا. اللَّهُمَّ اشْرِخْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي. اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَسْوَاسِ الصُّدْرِ وَشَتَاتِ الْأُمْرِ وَشَرِّ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَشَرِّ مَا يَلِجُ فِي اللَّيْلِ وَشَرِّ مَا يَلِجُ فِي النَّهَارِ وَشَرِّ مَا تَهْتَبُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ وَعَلَيْنَا مَعَهُمْ ¹¹⁶ ve yüz kerre sûre-i İhlâs okuya ve yüz kerre صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ وَعَلَيْنَا مَعَهُمْ ¹¹⁷ diye, fazîleti çokdur. Sinân Efendi, *Menâsik’ine* nazar oluna ve bu du‘âyı çok okuya: [34] اللَّهُمَّ أَعْتِقْ رِقَبَتِي مِنَ النَّارِ وَأَوْسِعْ لِي مِنَ الرِّزْقِ الْحَلَالَ وَأَصْرِفْ عَنِّي فَسَقَةَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ. اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي الَّذِي هُوَ عِصْمَةٌ أَمْرِي وَأَصْلِحْ لِي دُنْيَايَ الَّتِي فِيهَا مَعَاشِي وَأَصْلِحْ لِي آخِرَتِي الَّتِي فِيهَا مَعَادِي وَاجْعَلْ الْحَيَاةَ زِيَادَةً لِي فِي كُلِّ خَيْرٍ وَاجْعَلْ الْمَوْتَ رَاحَةً لِي مِنْ كُلِّ شَرٍّ رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. إِنَّكَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَتَرَى مَكَانِي وَتَعْلَمُ سِرِّي وَعَلَانِيَتِي وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِي، وَأَنَا الْبَائِسُ الْفَقِيرُ، الْمُسْتَعِيثُ الْمُسْتَجِيرُ، الْوَجَلُ الْمُشْفِقُ، الْمُفْرَقُ الْمُعْتَرَفُ بِذَنْبِهِ، أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةَ الْمُسْكِينِ، وَأَبْتِهَلُ إِلَيْكَ إِيْتِهَالَ الْمُنْذِبِ الدَّلِيلِ، وَأَدْعُوكَ دُعَاءَ الْخَائِفِ الضَّرِيرِ وَدُعَاءَ مَنْ خَصَعَتْ لَكَ رِقَبَتُهُ وَقَاصَتْ لَكَ عَيْرَتُهُ وَذَلَّ لَكَ جِسْمُهُ وَرَعَمَ لَكَ أَنْفُهُ. اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِي بِدَعَائِكَ رَبِّ شَقِيئًا. اللَّهُمَّ ¹¹⁸ Güneş batarken bunu okuya اللَّهُمَّ وَكُنْ بِي رَوْفًا رَحِيمًا، يَا خَيْرُ الْمَسْئُولِينَ وَيَا خَيْرُ الْمُعْطِينَ لَا تَخَيِّبْنِي مِنْ رَحْمَتِكَ فَمَا أَسْأَلُ خَالِي إِنْ رَجَعْتَ مِنْكَ خَائِبًا أَعُوذُ بِكَ يَا سَيِّدِي مِنْ ذَلِكَ إِلَهِي غُيُوبَ أَمَالِي خَصَعَتْ لَكَ رِقَبَتُهُ وَقَاصَتْ لَكَ عَيْرَتُهُ وَذَلَّ لَكَ جِسْمُهُ وَرَعَمَ لَكَ أَنْفُهُ. اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْنِي بِدَعَائِكَ رَبِّ شَقِيئًا. اللَّهُمَّ ¹¹⁹ Ma‘lûm ola ki haccın farzı üçdür. Biri ihrâm biri arefe günü Arafât’da vakfe biri tavâf-ı ziyâret. Ihrâm şartdır. Ihrâm dediğimiz niyyet ile telbiyenin adıdır. Nitekim yukarıda zikrolundu. Vakfe ile tavâf-ı ziyâret rükündür. Bu üçde biri bulunmasa hac sahîh olmaz. Vakfenin vakti arefe gününün zevâlinden sonra Kurbân Bayramı gününün fecr-i sâdıkı tulû‘ edene dekdir. Bu zikrolunan vaktin içinde bir sâ‘at mikdârı Arafât’da bulunan kimse vakfe farzını edâ etmiş olur. Gerek hayvân

¹¹⁶ Allah’tan başka ilah yoktur. O tektir, eşi ve ortağı yoktur. Mülk yalnız ona aittir, hamd ona mahsustur.

¹¹⁷ Allah’ım, Hz. Muhammed’e ve ailesine rahmet eyle, şerefini yücelt. Hz. İbrahim’e ve onun ailesine rahmet ettiğin gibi. Şüphesiz bütün hamd ve övgü sanadır, büyüklük ve yücelik sana mahsustur.

¹¹⁸ Allah’ım, boynumu ateşten kurtar ve helal rızkımla genişlet. Cin ve insanların ahlaksızlığını benden uzaklaştır. Allah’ım, işlerimin koruyucusu olan dinimi, geçimlik olan dünyamı ve dönüş yerim olan ahiretimi de ıslah eyle. Hayatımı bütün hayırlar için ziyadeleştir, ölümümü bütün şerlerden kurtuluşum kıl. Rabbimiz, bize dünyada da ahirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru. Allah’ım, sözlerimi işitiyorsun, mekânımı görüyorsun, sırrımı ve niyetimi biliyorsun. İşlerimden hiçbiri sana gizli değildir. Ben aciz, fakir, zavallı, korkak; yardıma ve şefkate muhtacım. Günahlarımı biliyor ve itiraf ediyorum. Senden miskinliği kaldırmanı istiyorum ve sana zelil günahkârların yalvarması gibi yalvarıyorum. Kör ve korkmuşların ettiği dua ile dua ediyorum. Zavallı bir kul olarak sana yalvarıyorum, boynu bükük bir aciz olarak sana sığınmıyorum, huzurunda zilletle eğilmiş bir biçare olarak sana niyaz ediyorum. Allah’ım, bu şâkinin duasını kabul et, bana karşı esirgeyen ve merhametli ol. Ey istenilenlerin en hayırlısı, ey bağışlayanların en hayırlısı.

¹¹⁹ Allah’ım, beni rahmetinden ümitsiz eyleme. Senin rahmetinden eli boş dönmekten daha kötü bir durum yoktur. Ey Yüce Allah’ım böyle bir hâle düşmekten sana sığınırım. Amellerimin gözü sana doğru bakmaktadır, ellerim de senin cömertliğine amade olmuştur.

üstünde gerek ayaküstü gerek yanı üstü uzanmış olarak olsun farz edâ olunur. Lâkin zevâlden sonra akşama dek anda eğlenmek vâcibdir. O gecenin bir cüz'-i kalilini dahi onda geçirmek vâcibdir. [35] Bundan sonra kimseye eziyet etmeksizin vakâr u sukûnetle Müzdelife'ye teveccüh edecek vakit bunu okuya *اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْهُ آخِرَ الْعَهْدِ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ وَارْزُقْنِيهِ أَبَدًا مَا أَبْقَيْتَنِي وَأَجْعَلْنِي الْيَوْمَ مُفْلِحًا مِنْ جَمْعٍ مُسْتَجَابٍ دُعَائِي مَغْفُورًا ذُنُوبِي وَأَجْعَلْنِي الْيَوْمَ مِنْ أَكْرَمِ وَفِدِكَ وَأَعْطِنِي أَفْضَلَ مَا أَعْطَيْتَ أَحَدًا مِنْهُمْ مِنَ الرَّحْمَةِ وَالرِّضْوَانِ وَالتَّجَاوُزِ وَالْعُفْرَانِ وَالزَّرْقِ الْوَاسِعِ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ وَبَارِكْ لِي فِي جَمِيعِ أُمُورِي وَمَا أَرْجِعُ إِلَيْهِ اللَّهُمَّ إِنَّ هَذِهِ مُزْدَلِفَةٌ 120* Ve Müzdelife'ye doğru te'enniyle gide, Meş'aru'l-Harâm kurbunda nüzûl ede, bu du'âyı okuya *اللَّهُمَّ إِنَّ هَذِهِ مُزْدَلِفَةٌ وَجَمْعٌ جَمَعْتَ فِيهَا قُلُوبًا مَوْلَقَهُ وَغَيْرَ مَوْلَقَهُ فَالْفِ بَيْنِي وَبَيْنَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِمَاتِ وَأَجْعَلْنِي مِمَّنْ دَعَاكَ فَاجْتَبَيْتَهُ وَتَوَكَّلَ عَلَيْكَ فَكَفَيْتَهُ وَأَمَّنَ بِكَ فَهَدَيْتَهُ 121* Meş'aru'l-Harâm dedikleri Müzdelife'de olan kubbenin etrâfidir. Nüzûl ettiği gibi ezân okuyup ondan sonra ikâmet edip cemâ'atle yâhud yalnız ahşam namâzının farzını kıla. Ondan sonra ikâmet etmeksizin ve akşam namâzının sünnetini kılmaksızın yatsının farzını kıla ve yatsının sünnetin kıla. Sonra vitri kıla. Alî el-Kârî, *Şerh*'inde böylece tasrîh etmiştir. Gaflet olunmaya. Bu geceyi Müzdelife'de geçirmek sünnettir. Bu gece çok ibâdet edip Bârî Te'âlâ'dan kendi için ve üzerinde hakkı olan kimseler için mağfiret taleb ede. Çok tazarru' ve niyâz eyleye. Fecr-i sâdik tulû' ettiği gibi erken sabâh namâzın kılıp Müzdelife'nin neresinde olursa bir sâ'at mikdârı vakfe edip Arafât'da okuduğu du'âları okuyup istiğfâr ve tekbîr ve tehlîl [36] edip *رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ* du'âsın çok okuya ve telbiyeyi eksik etmeye. Müzdelife'nin neresinde durursa vâcib edâ olur lâkin Meş'aru'l-Harâm kurbunda olmak müstecabdır. Müzdelife'de bir sâ'at mikdârı vakfeye durmak vâcibdir. Nitekim zikrolundu. Lâkin tulû'-ı şemse iki rek'at namâz kılacak kadar zamân kalıncaya dek eğlenmek sünnettir. Müzdelife'de kabûl-ı du'â muhakkaktır. Onda Bârî Te'âlâ'dan hukûk-ı Allâh ve hukûk-ı 'ibâd afvını isteyip kendine ve bildiklerine ve cemî' müslimîne çok du'alar eyleye. Müzdelife'den Minâ'ya teveccüh etdikde Vâdî-i Muhassir'den segirdip geçe ve bunu okuya: *اللَّهُمَّ الْبَيْتَ أَفْضَلَ وَمِنْ عَذَابِكَ أَشْفَقْتُ وَإِلَيْكَ تَوَجَّهْتُ وَمِنْكَ رَهْبْتُ، اللَّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنِّي* 122 Sonra salât u selâmı çok

¹²⁰ Allah'ım! Bunu bu yerdeki son sözüm kılma. Rızkını sonsuza kadar arttır. Bugünü felaha erdiğim işimin tamamlandığı, duamın kabul edildiği, günahlarımın bağışlandığı gün yap. Bugünü katından bir kerem, rahmet ve rızandan en faziletli bir bağış, günahların affedildiği, rızkın helal ve temiz olanından ver ve tüm işlerimi bereketli kıl, bizi eksik veya fazla malımıza, evladımıza ve ehlimize döndür. Onları ve beni bereketlendir.

¹²¹ Allah'ım, işte burası yumuşak, ısınan kalpleri topladığın Müzdelife'dir. Benimle mümin kadın ve erkeklerin kalplerini bütünleştir, birleştire. Beni sana dua edenlerden kıl ve sen buna icabet edensin. Sana tevekkül edene sen kâfi gelensin. Sana iman edene sen hidayet verensin.

¹²² Allah'ım sana geldim. Azabından korktum ve korkumdan sana yöneldim. Allah'ım ibadetimi kabul buyur, ecrini arttır ve yalvarışıma merhamet et. Duama icabet et ve bana isteğimi ver.

edip telbiyeden hâlî olmaya. Tâ Minâ'da Cemre-i Akabe'ye varıp taş atacak vakit telbiyeyi kat' eyleye. Minâ'da atacak taş nereden alınsa câ'izdir. Lâkin yedisini Müzdelife'den alıp bâkîsini yol kenârında Minâ'ya giderken divşire ve Minâ'da dahi divşirse câ'izdir lâkin cemrelerde yığılan taşlardan alıp atmak iyi değildir. Zîrâ haccı kabûl olmayan kimselerin taşlarıdır. Ne'ûzu billâh mine'l-hırmân ve'l-hürân. Ve atacak taşları yıkayıp pâk edip öyle ata. Minâ'ya vardıkda bu du'âyı okuya: اَنَا قَدْ أَتَيْتَهَا وَ اَنَا عِبْدُكَ وَ اَبْنُ عِبْدِكَ اَسْئَلُكَ اَنْ تَمُرَّ عَلَيَّ بِمَا مَنَنْتَ عَلَيَّ اَوْلِيَاكَ. اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْجُرْمَانِ وَ الْمَصِيْبَةِ [37] Ondan sonra ibtidâ varup Cemre-i Akabe'de sağını Minâ'ya doğru solunu Mekke'ye doğru edip telbiyeyi kat' edip binâ olunan alâmetden beş zira' yâ dahi ziyâde uzak durup alâmetin dibine yedi taş atıp her taşı atdıkdâ وَ حَزْبِهِ وَ بِسْمِ اللّٰهِ وَ اَللهُ وَ اَللهُ اَكْبَرُ رَغْمًا لِلشَّيْطَانِ وَ حَزْبِهِ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ حَجًّا مَبْرُورًا وَ سَعْيًا مَشْكُورًا وَ وَ دُنْيًا مَغْفُورًا [37] 123 diye. Atdığı taşları alâmetin dibine düşmeyip üç zirâ' uzak düşerse câ'iz değildir, başka taş atmalıdır. Binânın kendisine râst gelip yine dibine düşerse câ'izdir ve dibine düşmeyip üç zirâ' uzak düşerse câ'iz değildir. Taşları da cümlesini birden atmayıp birer birer ata. Cümlesini birden atarsa bir taş yerine durur altı taş dahi atmalıdır. Gaflet olunmaya. Bayram günü Cemre-i Akabe'de taş atmanın vakt-i efdali tulû'-ı şemsden zevâle dekdir. Zevâlden sonra ertesi günün fecr-i sâdıkı tulû' edene dek mübâhdır. Ba'zılar "mekrûhdur" demişler. Attığı taşların cirmi hurmâ çekirdeği kadar ola. Baş barmağıyla müsebbihanın arasında tutup öyle ata. Gayrı türlü dahi yazmışlar lâkin o sûretler su'ûbetlidir. Bundan sonra eğer kârin yâ mütemetti' ise bir kurbân zebh etmek vâcibdir. Zebh edip başın tırâş eyleye. Eğer müfrid ise kurbân kesme lâzım değildir. Keserse nâfile olur. İmdi Cemre'deki gibi tırâş oluŕken اَللّٰهُمَّ هَذَا نَاصِيْتِيْ بَيْنَكَ فَاجْعَلْ لِيْ بِكُلِّ شَعْرَةٍ ثُورًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. اَللّٰهُمَّ بَارِكْ لِيْ فِيْ نَفْسِيْ وَ اغْفِرْ لِيْ ذُنُوْبِيْ وَ تَقَبَّلْ مِنِّيْ عَمَلِيْ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ اَللهِ اَكْبَرُ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَغَانِيَا [38] Tırâşdan fariğ olduktan sonra bunu okuya: اَللهُ اَكْبَرُ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَغَانِيَا [38] 125 Ve saçını bir yere göme. Tırâş olduğu gibi ihrâmda işlemeŕi câ'iz olmayan şeyler kendine helâl olur. Zevcesine cimâ'in gayrı tavâf-ı

¹²³ Allah'ım, burası Mina'dır. Ben buraya senin kudretin altında yaşayan bir kulun olarak geldim. Veli kullarına verdiklerini bana da ihsan eyle. Ey merhametlilerin en merhametlisi olan Allah'ım! Bizi selamete ve afiyet içinde Mina'ya ulaştıran Allah'a hamd olsun.

¹²⁴ Allah'ın adıyla, Allah en büyüktür. Şeytan ve taifesini kastederek atıyorum. Allah'ım haccımı mebrûr, sa'yımı meşkûr ve günahlarımı mağfûr eyle.

¹²⁵ Allah'ım, bu perçem senin elindedir. Kıyamet gününde her tüyümü bir nur kıl. Allah'ım beni mübarek eyle, günahlarımı bağışla, amellerimi benden rahmetinle kabul buyur. Ey merhametlilerin en merhametlisi.

¹²⁶ Allah en büyüktür. Haccımızı tamamlamayı bize nasip eden Allah'a hamd olsun. Allah'ım imanımızı güçlendir, sana kesin bir şekilde iman etmeyi, rızana uygun şekilde yaşamayı ve yardımına nail olmayı bize nasip eyle. Bizi, babalarımızı, analarımızı ve bütün müslümanları affeyle.

ziyâret etdikden sonra cimâ' dahi câ'iz olur. Tırâş olduktan sonra Mekke-i Mükerrerme'ye gidip Hacer-i Esved'e varıp tavâf-ı ziyârete niyyet eyleye. Lisânıyla ¹²⁷ اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اُرِيْدُ طَوَافَ بَيْتِكَ الْحَرَامِ طَوَافَ الزِّيَارَةِ فَيَسِّرْهُ لِيْ وَتَقَبَّلْهُ مِنِّيْ deyip yukarıda zikrolunduğu gibi tavâf ede. Eğer sa'yi mukaddem etmeyip şimdi ederse üç evvelki şavtında reml ede. Tavâf ve namâzını tamâm etdikde varıp sa'y ede. Eğer sa'yi mukaddem etdiyse remlsiz tavâf ede. Ba'deuh sa'y vâcib olmaz. Tavâf etdikden sonra durmayıp yine Minâ'ya gide. Bayramın ikinci günü ve üçüncü günü zevâlden sonra Cemre-i Ûlâ'da ve Cemre-i Vustâ'da ve Cemre-i Akabe'de yedişer taş ata. İbtidâ Cemre-i Ûlâ'dan başlayıp Cemre-i Akabe'de hatm eyleye. Cemre-i Ûlâ, Minâ'da Mescid-i Hayf vardır onun semtine düşer ki şimdi hüccâcın çadır kurdukları semte ziyâde karîbidir. Ondan sonra Cemre-i Vustâ'dır ki Mekke'ye doğru bir mikdâr gitdikde olan cemredir. Ondan sonra Cemre-i Akabe'dir ki Minâ'nın nihâyetindedir. Bu tertîb üzere her birinde yedişer taş ata. Cemre-i Ûlâ ile Cemre-i Vustâ'da evlâ olan kibleye teveccüh edip beşer zirâ' yâ dahi ziyâde geri durup taşları birer birer alâmetin dibine ata, alâmetin kendine atmaya. Zirâ mahall-i remy alâmetlerin dibidir, kendileri değildir. Gaflet olunmaya. Cemre-i Akabe'de evlâ olan yukarıda beyân ettiğimiz gibi solunu Mekke'ye doğru ve sağını Minâ'ya doğru edip zikrolunduğu vech [39] üzere alâmetin dibine ata. Cemre-i Ûlâ ile Cemre-i Vustâ'da taş atdıktan sonra bir mikdâr kibleye doğru yürüyüp çok du'â ede. Müstecâb olan yerlerdendir. Ammâ Cemre-i Akabe'de taş atdıktan sonra durup du'â etmek yoktur. Hemân işine gide. Gaflet edip ikinci gün ile üçüncü günü bu üç yerde taşları zevâlden evvel atmaya. Evvelki günde Cemre-i Akabe'de zevâlden evvel atdığına kıyâs etmeye. Eğer ikinci ile üçüncünün taşlarını galat edip zevâlden evvel atarsa zevâlden sonra i'âde ede. Etmezse cinâyet kurbânı vâcib olur. Gaflet olunmaya. Şimdi zamânımızda üçüncü günü taş atdıktan sonra Mekke-i Mükerrerme'ye giderler. Dördüncü günü 'Acemlerin gayrı kimse eğlenmez. Eğer eğlenseler dördüncü günü zevâlden sonra bu üç yerde yedişer taş atmak vâcib olur. Eğlenmeyip gitmek câ'izdir. Öyle olunca yirmi bir taş ki dördüncü gün atılacak idi, onları bir yere defneder. Üçüncü gün taşları atıp Mekke-i Mükerrerme'ye giderken Cemre-i Akabe'den geçince Bârî Te'âlâ hazretine hacca muvaffak olduğu için çok hamd ve şükr ü senâ eyleye. Vâdî-i Muhassab'a vardıkda ekallî bir sâ'at mikdârı onda eğlenip hamd u senâ ve salât u selâm ve zikr ü fikr eylemek sünen-i Resûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellemdendir. Muhassab dedikleri mahallin bir ucu Mu'allâ dedikleri makbereye iner, bir ucu dahi bostânlardan yukarı iki dağ arasında bir darca yere irer. Bu aralıkda bir mikdâr eğlenmek ile sünnet edâ olunur. Mekke'ye vardıkda bayramın dördüncü günü tamâm olduktan sonra umre etmede fazîlet-i kesîre vardır. Tafsilini isteyen [40] Sinân Efendi *Menâsik'*ine mürâca'at eyleye. Mekke-i Mükerrerme'den gi-

¹²⁷ Allah'ım, ziyaret tavafı yapmak istiyorum. Onu bana kolaylaştır ve onu kabul buyur.

dene dek umre ve tavâf etmekden hâlî olmaya. Mekke'den gidecek vakit tavâf-ı vedâ' edip öylece gide. Ma'lûm olsun ki Mekke-i Mükerrerme'ye taşradan hac ihrâmıyla gelip yine giden kimseler için üç tavâf vardır. Birine tavâf-ı kudûm derler ve tavâf-ı tahiyye ve tavâf-ı ilkâ' ve tavâf-ı evveli ahd bi'l-beyt dahi derler. Bu tavâf sünnettir. Bu tavâfın vücûbuna zâhib olmuşlardır. İbtidâ Mekke-i Mükerrerme'ye hac ihrâmıyla geldikte ettiği tavâf'dır. İkinciye tavâf-ı ziyâret ve tavâf-ı ifâza derler. Bu tavâf haccin rûknüdür. Bunun evvel vakti Kurbân Bayramı'nın fecr-i sâdıkı tulû' etdiktedir. Âhir vakti hac edenin ömrünün âhîrine dekdir. Ömrünün âhîrine dek ne zamânda edâ ederse câ'izdir. Farzı edâ etmiş olur. Lâkin bayramın üç gününden te'hîr kerâhat-i tahrîmiyye¹²⁸ ile İmâm-ı A'zam 'inde mekrûhdur. Te'hîr edene kurbân kesmek lâzım olur. İmâmeyn 'inde bir şey lâzım gelmez belki sünneti terk etmiş olur. Efdal olan bayram günü tirâş olduktan sonra Mekke'ye varıp tavâf-ı ziyâret etmektir. Üçüncü tavâfa tavâf-ı vedâ' ve tavâf-ı kader derler. Bu tavâf bizim mezhebimizde vâcibdir. Tavâf-ı vedâ'da ıztıbâ' ve reml yokdur. Tavâf edip namâzın kıldıkdan sonra zemzem-i şerîfden kana kana içe. Ondan sonra başına ve yüzüne ve sâ'ir bedenine döküp Mültezem'e gele ve Allâhu Te'âlâ'ya hamd u senâ ve Resûlüne salât u selâmdan sonra sağ yanağını ve göğsünü ve karnını Mültezem'e ilsâk edip ve estâr-ı Ka'be'ye yapışıp bu du'âyı okuya: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيْتَنَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ¹²⁹ [41] اَللّٰهُمَّ فَكَمَا هَدَيْتَنَا لِدَلِك فَتَقَبَّلْهُ مِنِّي وَلَا تَجْعَلْ هَذَا آخِرَ الْعَهْدِ مِنْ بَيْنِكَ الْحَرَامِ وَارْزُقْنِي الْعَوْدَ اِلَيْهِ حَتَّى تَرْضَى عَنِّي بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِئُورِ وَجْهِكَ وَسِعَةَ رَحْمَتِكَ اَنْ اُصِيبَ بَعْدَ هَذَا الْمَقَامِ حَاطَةً اَوْ دُنْبًا لَا يُغْفَرُ فَهَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ الْمُسْتَجِيْرُ مِنْ عَذَابِكَ. اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ عَبْدُكَ حَمَلْتَنِيْ كَمَا شِئْتَ وَسَيَّرْتَنِيْ فِيْ بِلَادِكَ حَتَّى اَخْلَلْتَنِيْ حَرَمَكَ وَاَمْنَكَ فَقَدْ رَجَوْتُ بِحُسْنِ ظَنِّيْ بِكَ اَنْ يَكُوْنَ قَدْ عَفَرْتَ لِيْ ذَنْبِيْ فَاَسْتَلِكُ اَنْ تَزِدَادَ عَنِّي رِضًا وَتَقْرَبْتَنِيْ اِلَيْكَ زِلْفِي. اَللّٰهُمَّ اَحْفَظْنِيْ عَنِ يَمِيْنِي وَعَنْ شِمَالِي وَعَنْ قُدَامِيْ وَمِنْ خَلْفِيْ وَمِنْ فَوْقِيْ وَمِنْ تَحْتِيْ حَتَّى تُبَلِّغُنِيْ اِلَى اَهْلِيْ فَاِذَا اَوْصَلْتَنِيْ اِلَى اَهْلِيْ فَلَا تَجْلِسْ لِيْ مِنْ رَحْمَتِكَ طَرَفَةً عَيْنٍ وَنَفْسٍ وَاَكْفِنِيْ اُمُوْرِيْ مِنْ كُلِّ هَيْمٍ وَعِمٍّ وَاَسْتَعْمِلْنِيْ بِطَاعَتِكَ مَا اَبْقَيْتَنِيْ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.¹³⁰ Ondan sonra salât u selâm edip Ka'be-i Mu'az-

¹²⁸ Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerifteki delilinden zan ile anlaşılan yasak. Harama yakın mekruh.

¹²⁹ “Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik” (el-A'râf 7/43).

¹³⁰ Allah'ım, bizi hidayete erdirdiğin gibi bu ibadetimizi de bizden kabul buyur. Bunu Beytü'l-Haram'daki son sözümler yapma. Sen rahmetinle bizden razı olana kadar ona bana tekrar nasip et. Ey merhametlilerin en merhametlisi! Allah'ım, vechinin nuruna ve geniş rahmetine sığınırım. Eğer bu makamdan sonra affedilmeyecek bir günaha veya hataya bulaşırsam azabından sığınacağım makam yine bu makamdır. Allah'ım, ben senin kulunum. Harama bulaşmışken beni taşydın ve beldene ulaştırdın. Günahlarımdan dolayı hüsn ile sana yalvarıyorum ki günahlarıma mağfîret edesin. Allah'ım, senden rızanı arttırmanı ve beni yanına yaklaştırmayı istiyorum. Allah'ım, beni aileme varana kadar sağımdan, solumdan, önümden, arkamdan, altımdan ve üstümden koru. Göz açık kapayınca kadar dahi olsa rahmetini üzerimden kaldırma. İşlerimi sıkıntıdan uzak tut. Beni rahmetinle taata ayırma. Ey merhametlilerin en merhametlisi.

lerine yakînen bu fakîre ittîlâ hâsıl olmuştur. Ma'lûm ola ki haccın mesâ'i-li gâyet çokdur. Tafsîl murâd eden Sinân Efendi *Menâsik*'ine ve gayrı menâsiklere mürâca'at eyleye. Bu evrâkda ziyâde ehem ve elzem olanları beyân etmişizdir. Bu zikrettiğimiz ile hulûs üzere bir kimse amel etse onun haccı inşâ'allâhu te'âlâ hacc-ı mebrûr olur ve hadîs-i şerîfde vârid olmuştur ki "Hacc-ı mebrûrun cezâsı değil illâ cennettir."¹³³

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى الْإِثْمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى خَيْرِ الْأَنْبَاءِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْكِرَامِ وَمَنْ تَبِعَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ.¹³⁴

Sonuç

Dinî ve tasavvufî Türk edebiyatı geleneğinin ürünlerinden olan menâsik-i haclar üzerine yapılan çalışmaların bilhassa son yıllarda yapılan kitap ve makale yayınlarıyla gittikçe arttığı gözlemlenmektedir. Bu yayınlar sayesinde İslamiyet'in en önemli rükünlerinden olan hac üzerine yapılan çalışmaların tarihî bir derinliğe sahip olduğunu ve geçmiş yüzyıllarda farklı kalem ve ilim erbabınca konu edildiğini anlamaktayız. Çeviri yazısı ilk kez ortaya konulan Beyzâde Mustafa'nın *Menâsikü'l-hacc*'ı ile bu çalışmalara mütevazı bir katkı sunulmuştur.

Talebesi ve müridi Molla Murad tarafından toplu hâlde basılan Beyzâde Mustafa'nın eserlerinin hemen tamamı Arapça yazılmışken bu eserinde Türkçeyi tercih etmesi, dikkat çekici bir başka husus olmuştur. 18. yüzyılda yaşayan ve tasavvufî neşve ile eserlerini telif eden Beyzâde Mustafa, bu eserinde oldukça sade bir dil kullanmıştır. Buradan hareketle onun umuma yönelik anlaşılır bir hac rehberi yazmak arzusu taşıdığı söylenebilir.

Beyzâde Mustafa eserini telif ederken kısıtlı sayıda kaynaktan istifade etmiştir. Bu kısıtlı kaynaklar arasında ise en fazla Sünbülî Sinan Efendi'nin eseri zikredilmektedir. İmam-ı Azam, Ali el-Kârî, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise müellifin bahsettiği diğer isimlerdir. Eserde geçen dua ve zikirlerin birçok menâsikte ortak olduğu gibi Beyzâde'nin eserinde ufak farklılıklarla muhafaza edildiği görülmüştür. Anlatım dili oldukça anlaşılır olan metinde geçen Arapça âyet, hadis ve duaların tercümelere ise okuyucuya kolaylık sağlaması için dipnotta verilmiştir. Sonuç olarak bu makalede ortaya konan *Menâsikü'l-hacc*'ın metni, dönemin dili ve hac edebiyatı üzerine çalışma yapacaklara mütevazı bir başvuru kaynağı olacaktır.

¹³³ "Makbul bir haccın ödülü ancak cennettir" anlamına gelen "الْحَجُّ الْمَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا" "الْحَجَّةُ" hadisi hatırlatılmaktadır. Bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü* (İstanbul: Sütun Yayınları, 2008), 251.

¹³⁴ Hamd tamama erdiren Allah'adır. Salât ve selam da kıyamete kadar insanların en hayırlısı Hz. Muhammed'e ve onun ailesine, ashabına ve tâbilerinedir.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Dinlerde Hac İbadeti”. *Diyanet Aylık Dergi* 29 (1993), 12-13.
- Ahmed Fakih. *Kitâbu Evsâfi'l-Mesâcidi's-Şerife (Kutsal Mescitlerin Vastıfları)*. haz. Ozan Kolbaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023).
- Aksoyak, İ. Hakkı. *Tuhfe-i Nâtik: Bir Osmanlı Seyyahının Gözüyle Hac Menzilleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Arıç, Dilara Pınar. *Sünbülî Sinân'ın Menâsik-i Hacc'ı (Giriş-İnceleme-Tenkittli Metin-Sözlük Tıpkıbasım)*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Aslan, Ömer. “Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendî ve Sülûka Dair Risâlesi”. *Erzincan Üniversitesi Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı (Erzincan, 11-13 Mayıs 2017)*. ed. Hüsrev Akın. 229-237. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, 2017.
- Bezzâde Mustafa. *Âsâr-ı Beyzâde*. İstanbul: Daruttbâati'l-âmire, H 1264.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. haz. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.
- Çetiner, Mehmet. *Molla Murad ve Türkçe Divanı*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Coşkun, Menderes. *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2008.
- Donuk, Suat. “Sulhî'nin Manzum Hac Menâzilnâmesi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 18/18 (2017), 85-118.
- Donuk, Suat. “Servet Mahlaslı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Hac Seyâhatnâmesi”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 41 (2017), 13-38.
- Eroğlu Memiş, Şerife. “Nebzetü'l-Menâsik: en-Nakşibendî el-Muradî'nin Hac Rehberi'nde Kudüs Bahsi”, *Dini Tarihi ve Edebi Açından Kudüs*. ed. İbrahim Çelik v.dğr. 169-199. İstanbul: DBY Yayınları, 2018.
- Eroğlu Memiş, Şerife. “XVII. Yüzyılda Osmanlı Hac Menzilleri: Rûznâmçeci İbrahim Efendi Kethüdâsı Hacı Ali Bey'in Tuhfetü'l-Huccâc Risâlesi Örneği”. *Gazi Akademik Bakış* 13/26 (Haziran 2020), 267-298.
- Eroğlu Memiş, Şerife. *Osmanlı'da Hac Kültürünün Dolaşımında Hac El Yazmaları: Nebzetü'l-Menâsik Mekke Medine Kudüs*. Ankara: Atlas Kitabevi, 2022.
- Gül, Amine. *Abdurrahman Gubârî'nin Hayatı, Eserleri ve Menâsik-i Hac Adli Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

İmam Nevevî. *El-Ezkâr*. haz. Mehmet Yaşar Kandemir. 2 Cilt. İstanbul: Tahlil Yayınları, 2023.

Karataş, Ahmet. *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi'nin Menâsik-i Hac Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Kiraz, Seydi. "Konyalı Seyyid Mehmed Efendi'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı". *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 1-21.

Kiraz, Seydi. *İndî'nin Manzum Menâsik-i Hacc'ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2020.

Kiraz, Seydi - Tiryaki, Muhammed Musab. "Türk Edebiyatında Menâzil-i Haclar ve Kadri'nin 'Menâzilü't-Tarîk ilâ Beytillâhi'l-Atîk' Adlı Menâzil-i Haccı". *Turkish Academic Research Review* 8/1 (2023), 110-137.

Koyuncu, Fatih. "Cûdî'nin Manzum Hac Seyahatnâmesi". *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 3/1 (Mart 2017), 177-219.

Koyuncu, Fatih. "Bahrî'nin Hac Menzîlnâmesi". *Asya Studies* 4/12 (2020), 21-31.

Mehmed Salahî. *Kâmûs-ı Osmânî*. haz. Ali Birinci. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Müslim b. Haccac. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Osmanzâde Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.

Özdil, Hatice. "19. Yüzyıl İstanbulu'nun İlim Merkezlerinden Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi." *II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu*. 609-636. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, 2014.

Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özkan, Mehmet. *Fıkıh Literatüründe "Menâsikü'l-hac" Geleneği Menâsikü'l-Kârî Örneği*. Konya: Palet Yayınları, 2022.

Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. haz. Ömer Faruk Akün. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Şenarslan, Necip Fazıl - Coşkun, Alperen Bedirhan. *Menâsik-i Hacc (Giriş-İnceleme-Metin)*. İstanbul: İhlamur Akademi Yayınları, 2022.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1406/1986.

Söylemez, İdris. "Bekir Sıdkî Efendi'nin Fezâil-i Menâsik-i Hac Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme". *İslami İlimler Dergisi* 17/1 (Mart 2022), 217-241.

Yılmaz, Kadri H. "Seyyid'in Manzum Menâsik-i Haccı ve Menâzilnâmesi ile Neşredilmiş Menâzilnâmeler Arasında Menziller Bakımından Bir Mukayese Çalışması". *Kültür Araştırmaları Dergisi* 5 (Haziran 2020), 128-169.

Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Arapça ve Farsça Asıllı Vecizeler Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları, 2008.

Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.

Yılmaz, Nurullah. “Ahıskalı Beyzade Mustafa Efendi'nin Malûm ve Mechûl Risalesi”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 35 (2007), 73-88.

Yüksel, Mukadder Arif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâğ*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.

Öğreticilere Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasına İlişkin Sorunlar* **

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17 Şubat 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

Şeyma Şengül

Doktora Öğrencisi / PhD. Student
Atatürk Üniversitesi / Atatürk University
<https://ror.org/03je5c526>
<https://orcid.org/0000-0003-3030-2512>
seyma.sengul1@ogr.atauni.edu.tr
Katkı Oranı: %60

Eyüp Şimşek

Prof. Dr. / Professor Doctor
Atatürk Üniversitesi / Atatürk University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/03je5c526>
<https://orcid.org/0000-0002-4393-7616>
eyupsimsek@atauni.edu.tr
Katkı Oranı: %40

Öz

Türkiye’de hafızlık eğitimi, 2014 yılına kadar örgün eğitimden bağımsız olarak yürütülmüştür. Bu tarih itibarıyla “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi” adında yeni bir uygulama başlamış, öğrencilerin okul ortamından uzak kalmadan hafızlık yapmalarına imkân sağlanmıştır. Uygulayıcı olmaları sebebiyle öğretmenlerin projeye ilişkin görüşlerinin alınması, uygulamada karşılaşılan zorlukların tespiti bakımından gerekli görülmektedir. Bu araştırma, öğretmenlerin görüşleri çerçevesinde örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında yaşanan sorunları konu edinmektedir. Araştırmanın amacı, proje kapsamındaki İmam Hatip ortaokullarında görev yapan öğretmenlerin uygulamada karşılaştıkları sorunları betimlemektir. Araştırma, öğretmenlerin deneyimlerinden hareketle uygulamanın geliştirilmesine yönelik öneriler sunması bakımından önemlidir. Nitel araştırma yöntemine göre tasarlanan araştırmada durum çalışması deseni kullanılmıştır. Çalışma grubunu, 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Erzurum ili Yakutiye ilçesine bağlı hafızlık proje okullarında görev yapan 12 öğretici oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Verilerin analizi, içerik analizine göre gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda, örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında öğrenci, veli, öğretici, yönetim/idare ve proje kaynaklı sorunlar yaşandığı belirlenmiş ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Hafızlık Eğitimi, Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık, Öğretici Görüşleri, Hafızlık Eğitiminin Sorunları.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

** Bu makale Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK danışmanlığında hazırlanan *Kur’an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri* (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Problems Related to Hifz Education along with Formal Education According to Instructors* **

Research Article

Received: 17 February 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

Hifz education in Türkiye was carried out independently from formal education until 2014. Since this date, a new implementation known as the “Hifz Education Project along with Formal Education” has begun, enabling students to become hafiz without having to leave the school environment. Since the instructors are implementers, it is necessary to take their opinions about the project into account in order to identify the difficulties encountered in implementation. This research deals with the problems encountered in hifz education along with formal education within the framework of the opinions of the instructors. The aim of the research is to describe the problems encountered by the instructors working in İmam Hatip schools within the scope of the project. The research is important in terms of providing suggestions for improving the implementation based on the experiences of the instructors. The research was designed according to the qualitative research approach and utilized the case study method. The study group consists of 12 instructors working in Hifz project schools in Yakutiye district of Erzurum province in the 2021–2022 academic year. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. The data were analyzed according to content analysis. As a result of the research, it was revealed that there are problems arising from students, parents, instructors, administration and projects, and proposals were made for solutions to these problems.

Keywords: Religious Education, Hifz Education, Hifz Education along with Formal Education, Instructors’ Views, Problems of Hifz Education.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

** This paper is derived from Master's thesis entitled Instructor’s Opinions on the Hifz Program along with Formal Education Based on Qur’an Course-School Cooperation (Atatürk University, Institute of Social Sciences, 2022), prepared under the supervision of Prof. Dr. Eyup ŞİMŞEK

Summary

Hifz, which means memorizing the entire Qur'an, is based on a deep-rooted tradition from the Prophet Muhammad to the present day. The tradition of hifz has attracted the attention of Muslims and has been maintained with individual and institutional efforts since the first revelation. In Türkiye, methods based on experience have generally been followed in hifz education. Changing conditions over time and the needs and expectations of individuals who want to be hafiz have necessitated the development and updating of traditional hifz education. This case has led to new searches in the field of hifz education. Hifz education in Türkiye was carried out independently from formal education until 2014. Since this date, a new implementation known as the "Hifz Education Project along with Formal Education" has begun, enabling students to become hafiz without having to leave the school environment. The project is implemented at the secondary school level to benefit from the age advantage in hifz. The aim is to complete the preparation process and start the hifz education in the 5th grade, to complete the hifz education with a one-year break given to the students in the 6th grade, and to strengthen their hifz in the 7th and 8th grades. In order to identify the difficulties encountered in the implementation, it is considered necessary to take the opinion of the teachers about the project into account, since they are the implementers. This research deals with the problems encountered in hifz education along with formal education within the framework of the opinions of the instructors. The aim of the research is to describe the problems encountered by the instructors working in İmam Hatip schools within the scope of the project in hifz education with formal education. The research is important in terms of providing suggestions for improving the implementation based on the experiences of the instructors. In the literature, there are studies in which the project is examined from various aspects according to the views of students, graduates, parents, instructors, and administrators. This study is expected to contribute to the relevant literature in terms of examining the implementation scientifically with the data obtained from a different study group that has not been included in previous studies. The research was designed according to the qualitative research approach and utilized the case study method. The study group for the research consists of 12 instructors working in İmam Hatip schools within the scope of the Hifz

Project with Formal Education in Yakutiye district of Erzurum province in the 2021–2022 academic year. A semi-structured interview form was used as a data collection tool. The data were analyzed according to content analysis. The NVIVO 12 program, one of the qualitative research software programs, was used to decipher the data. First, codes were determined by reading the texts transferred to the program. Then the codes were brought together in a relevant way, and categories were formed. As a result of the research, it was determined that there are problems arising from students, parents, instructors, administration, and the structure of the project in hifz implementation along with formal education. Student-related problems were considered readiness and motivation problems. It was revealed that students with certain qualifications should be accepted into the project, and students who are judged to be unable to become hafiz after a certain stage should leave the project. It was considered important to apply the methods used to motivate students for hifz, which is a process that requires patience, at the appropriate time and extent. Parent-related problems were determined to be insufficient knowledge and awareness of the process, a lack of support for the instructor and the student, and high expectations. The role of the family factor in the implementation was emphasized. Instructor-related problems were evaluated within the framework of the characteristics that an instructor should have. Administration-related problems are conflict between institutions, administrators that are not hafiz, and their interference in lessons. These problems were interpreted as the expectations of the instructors at their institutions. The problems arising from the structure of the project were focused on the limited time and the difficulties in completing the lessons accordingly. It was revealed that the time-related aspect of the implementation should be reviewed. It was seen that the problems identified in line with the data obtained from the interviews were similar in some respects to the problems encountered in hifz education in Qur'an courses. It was determined that the arrangements to be made would contribute to the project in particular and hifz education in general, and solution suggestions for the problems were presented.

Giriş*

İslâm'ın temel kaynağı Kur'an-ı Kerim, nazil olmaya başladığı dönemden itibaren muhatapları tarafından ilgi görmüş ve öğrenilmek istenmiştir.¹ Kur'an-ı Kerim'i baştan sona ezberlemek manasına gelen hafızlık, lafzı korumanın yolu; Kur'an'a ilginin ve ona değer vermenin göstergesi olarak algılanmıştır.² İlk Hz. Peygamber ile başlayıp günümüze kadar devam eden hafızlık geleneği bireysel ve kurumsal çabaların sergilendiği uzun soluklu bir eğitim türü olmuştur.³

Köklü bir geçmişe sahip olmasına rağmen bilimsel temelleri yeterince oluşturulamayan hafızlık eğitimi, ülkemizde daha çok tecrübeye dayalı metotlar takip edilerek sürdürülmüştür. Zamanla hafızlık eğitiminin, geçmişten gelen tecrübeyle birlikte günümüzün gereksinimleri de göz önüne alınarak bilimsel ilkeler doğrultusunda geliştirilmesi gereği ortaya çıkmıştır. 2010 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından hazırlanan Hafızlık Eğitim Programı ile geleneğin eğitim biliminin verilerinden de faydalanarak geliştirilmesi ve hafızlık eğitiminin belli bir sisteme oturtulması amaçlanmıştır.⁴

Yenilik ihtiyacının bir gereği olarak 2014 yılı itibariyle Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi uygulanmaya başlanmıştır.⁵ Bu kapsamda DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (EHGM) ile Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (DÖGM) arasında bir protokol imzalanmıştır.⁶ Proje ile örgün eğitime devam eden, aynı zamanda hafızlık yapmak isteyen öğrencilerin hem hafızlık ve sonrası eğitim-öğretim

* 29.11.2021 tarihli, 18 numaralı toplantıda, 223 numaralı Etik Kurul Kararı ile izin alınmıştır.

¹ Ramazan Gürel, "Cumhuriyet Dönemi Hafızlık Eğitimi Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 314.

² M. Şevki Aydın, "Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 17.

³ Adem Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020a), 13; Mehmet Korkmaz, "Hafızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 57-58.

⁴ Aydın, "Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", 25; Diyanet İşleri Başkanlığı, "Hafızlık Eğitim Programı" (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 5; Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 345.

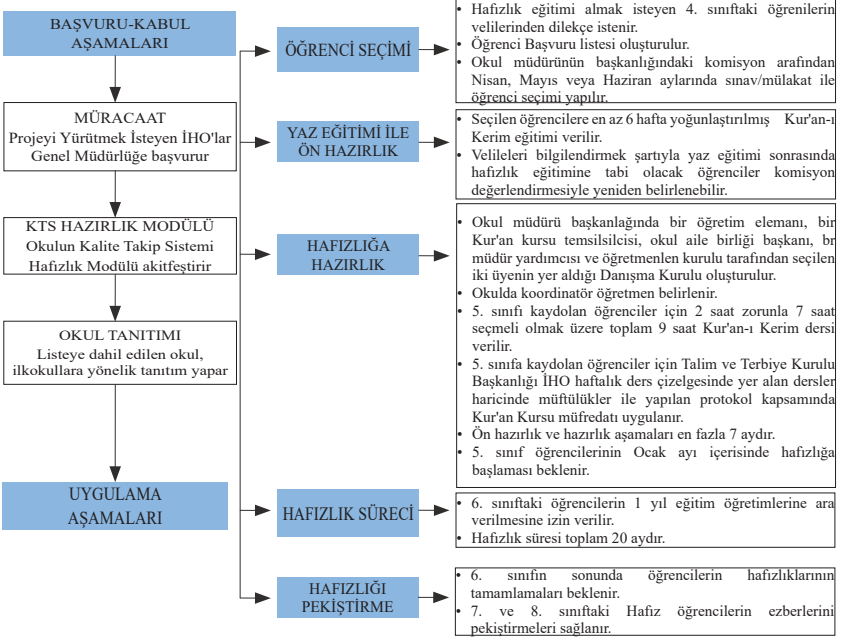
⁵ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*, 14.

⁶ Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı, "Okul-Kur'an Kursu İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Protokolü" (Erişim 05 Ocak 2024).

süreçlerinin etkin, verimli, sistemli bir şekilde gerçekleştirilmesi hem de meslekî, ahlâkî, akademik, sosyal, kültürel ve sportif gelişimlerinin desteklenmesi amaçlanmıştır.⁷

Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi, hafızlık eğitimini kolay ve kalıcı hale getiren yaş avantajından faydalanmak amacıyla ortaokul düzeyinde uygulanmaktadır. Okul ders programının planlanmasında günün ilk saatleri hafızlık eğitimi ve Kur'ân-ı Kerim derslerine ayrılmaktadır. 5. sınıfta hafızlığa hazırlık sürecinin tamamlanması ve hafızlığa başlanması, 6. sınıfta hafızlık eğitiminin tamamlanması, 7 ve 8. sınıfta hafızlığın pekiştirilmesi öngörülmektedir. Öğrencilere MEB Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği Madde-32/4'e⁸ dayanarak 1 yıl izin verilmesi, bu iznin 6. sınıfta kullanılması temel ilke olarak belirlenmiştir. 6. sınıf sonunda hafızlığını tamamlayamayan öğrencilerin 7. sınıfta okula devam ederken hafızlıklarını tamamlaması kararlaştırılmıştır.⁹

Şekil 1: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Süreci¹⁰



⁷ Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı, "Okul-Kur'an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları" (Erişim 05 Ocak 2024).

⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, "Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği" (Erişim 05 Ocak 2024).

⁹ Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı, "Okul-Kur'an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları", 2-5.

¹⁰ Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Süreci" (Erişim 05 Ocak 2024).

Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimiyle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Proje; öğrenci,¹¹ mezun öğrenci,¹² öğretici ve öğrenci,¹³ öğretici ve veli¹⁴ ayrıca yönetici¹⁵ görüşlerine göre incelenmiştir. Öğrenci, öğretici ve yönetici görüşlerinin birlikte ele alındığı çalışmalar yapılmıştır.¹⁶ Okul yöneticileri ve öğretmenleri, Kur'an kursu yöneticileri ve öğreticileri, veliler ve öğrenciler olmak üzere tüm paydaşların dâhil edildiği çalışmalar da bulunmaktadır.¹⁷ Ayrıca örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin öğrencilerin sosyal ve özgüven gelişimlerine etkisine,¹⁸ projenin sadece

-
- ¹¹ Muhammet Arslantaş, “*İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları*” (Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği) (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Sümeyye Avcılar, *Hafızlık Proje Okullarında Hafızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumları ile Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- ¹² Gülsüm Arslan, *Örgün Eğitim Kapsamında Hafızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi Örneği)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Emrullah Tuncel, “Üstün Zekâlı Öğrencilerin Örgün Eğitim Eşliğinde Hafızlık Deneyimine Dair Nitel Bir Araştırma”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 233-261.
- ¹³ Abdullah Adıgüzel v.dğr., “Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimi İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/68 (24 Ekim 2018), 1453-1475.
- ¹⁴ Ekrem Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- ¹⁵ Rahime Kuloğlu, *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Projesinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi - Marmara Üniversitesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Rahime Kuloğlu - Faruk Kanger, “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinin Yönetimsel Açından Değerlendirilmesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 38/38 (01 Ekim 2022), 139-170.
- ¹⁶ Salih Aybey, “Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-”, *Ekev Akademi Dergisi* 82 (2020), 383-412; Elif Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- ¹⁷ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık; Pakize Yetimova, Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hafızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Kevser Yusufoglu, *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hafızlık Projesinin Uygulanması ve Yönetimine Dair Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2021).
- ¹⁸ Adem Güneş, “Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020b), 263-286.

hazırlık eğitim sürecine,¹⁹ çocuğunu hafızlık eğitimine yönlendiren velilerin hafızlık öncesi hazırlık durumlarına,²⁰ proje okullarındaki hafızlık eğitimiyle Kur'an kurslarındaki hafızlık eğitimi süreçlerinin karşılaştırılmasına²¹ dair araştırmalar da mevcuttur.

Bu araştırma, örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasını öğretici görüşleri çerçevesinde ele almaktadır. Araştırmanın problem cümlesi şu şekildedir: Hafızlık proje okullarında görev yapan öğretmenlerin örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında karşılaştıkları sorunlar nelerdir? Araştırmanın amacı, öğretmenlerin uygulamada karşılaştıkları sorunları tespit etmektir. Araştırma, öğretmenlerin deneyimlerinden hareketle uygulamanın geliştirilmesine yönelik öneriler sunması bakımından önemlidir. Araştırmanın, farklı bir çalışma grubundan elde edilen verilerle uygulamanın bilimsel olarak incelenmesi hususunda ilgili literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Yöntem

1.1. Desen

Araştırma, nitel araştırma yöntemi durum çalışması desenine göre tasarlanmıştır. Durum çalışmalarında, bir ya da birden fazla olayın, ortamın, programın, sosyal grubun derinlemesine incelenmesi söz konusudur.²² Araştırmada, hafızlık proje okullarında görev yapan öğretmenlerin örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasına ilişkin bakış açılarını anlamak ve karşılaştıkları sorunları betimlemek hedeflendiği için bu desen tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2021-2022 eğitim-öğretim yılında Erzurum ili Yakutiye ilçesine bağlı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi kapsamındaki İmam Hatip ortaokullarında (İHO) görev yapan öğretmenler oluşturmaktadır. Katılımcılar, Raif Azak İHO ve Sıddık Tivnikli Hafız İHO'da görevli 12 öğreticidir.

¹⁹ Ayşe Nur Göksün, *Kur'an Kursu Öğretici ve Öğrencilerine Göre Proje Okullardaki Hafızlığa Hazırlık Eğitimi (Kayseri Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

²⁰ "Çocuğunu Hafızlık Eğitimine Yönlendiren Velilerin Hafızlık Öncesi Hazırlık Durumları", *Ases International Kayseri Scientific Research Conference* (Kayseri: 2023), 80-93.

²¹ Hüseyin Algur, "Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık ile Geleneksel Hafızlık Eğitimi Uygulamalarının Kur'an Kursu Öğreticisi/Öğretmen Görüşlerine Göre Karşılaştırılması", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 183-230; Elif Mete, *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Kur'an Kurslarında Yürütülen Hafızlık Eğitimi Süreçlerinin Karşılaştırılması (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

²² Şener Büyüköztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 23.

Çalışma grubu amaçlı örnekleme tekniği ile belirlenmiştir. Bu teknik, belli ölçütleri karşılayan veya belli özelliklere sahip durumlar bağlamında olay veya olguları anlamaya, keşfetmeye ve açıklamaya yarar sağlar.²³ Bilgi açısından zengin durumların amaca bağlı olarak seçilip derinlemesine çalışılmasına imkân tanıdığı²⁴ için bu teknik seçilmiştir. Çalışma grubunun öğretmenlerden oluşmasının sebebi onların hafızlık eğitiminin uygulayıcısı olmalarıdır. Zira öğretimi gerçekleştirecek ve öğrencileri öğretim hedeflerine ulaştıracak kişiler öğretmenlerdir.²⁵ Diğer yandan araştırmanın amacı, örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında öğretmenlerin karşılaştıkları sorunları tespit etmektir. Çalışma grubu araştırmanın amacına uygun olarak öğretmenlerden seçilmiştir. Bu çalışmanın, farklı bir öğretici grubuna ait verilerle literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

Erzurum ili Yakutiye ilçesindeki hafızlık proje okullarında görev yapan öğretmenler, ilçe müftülüğü personel listesine göre 20 kişi olarak belirlenmiştir. Gereken izinler²⁶ alındıktan sonra öğretmenlerle görüşme talebinde bulunulmuştur. Verileri elde etmede gönüllülük ile rıza esas alındığından ve kadın katılımcılar görüşmelere daha istekli olduğundan çalışma grubunda kadın katılımcı sayısı fazladır. Verilerin tekrar etmeye başlaması, yani veri doygunluğuna ulaşılması sebebiyle görüşmeler 12. öğreticide sonlandırılmıştır.

Tablo 1: Katılımcılara Ait Bilgiler ve Görüşme Süreleri

Katılımcılar	Cinsiyet	Hizmet Yılı	Öğrenim Düzeyi	Görüşme Süresi
K1	Kadın	15	Lisans	53 dk
K2	Kadın	5	Ön Lisans	40 dk
K3	Kadın	8	Ön Lisans	45 dk
K4	Kadın	19	Ön Lisans	40 dk
K5	Kadın	16	Lisans / İltam	38 dk

²³ Büyüköztürk v.dğr., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 118.

²⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 118; Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 230.

²⁵ Semra Güven, "Öğretim Sürecinde Öğrenci ve Öğretmen", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Semra Güven - Mehmet Arif Özerbaş (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 42.

²⁶ 29.11.2021 tarihli, 18 numaralı toplantıda, 223 numaralı Etik Kurul Kararı.

K6	Kadın	9	Ön Lisans	32 dk
K7	Kadın	3	Ön Lisans	20 dk
K8	Kadın	2	Ön Lisans	35 dk
K9	Kadın	1	Ön Lisans	32 dk
K10	Erkek	8	Lisans	55 dk
K11	Erkek	13	Ön Lisans	47 dk
K12	Erkek	16	Lisans	36 dk

1.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada, öğreticilerin uygulamada karşılaştıkları sorunları ortaya çıkarmak için görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu teknik; esneklik sağlaması, görüşmenin akışına göre sorularda değişiklik yapma imkânı sunması, yüz yüze gerçekleştiğinden katılımcıyı gözlemleme fırsatı vermesi, araştırmacının ortam üzerindeki kontrolünü sağlaması gibi güçlü yönleri sebebiyle tercih edilmiştir.²⁷

Veri toplama aracı, önceden hazırlanan soruların görüşme esnasında yeniden düzenlenip tartışılmasına esneklik sağlayan yarı-yapılandırılmış görüşme formudur.²⁸ Taslak form hazırlanırken öncelikle literatür taranmış; anlaşılabilir sorulara yer verilmesine özen gösterilmiştir. Görüşme sorularının araştırma problemiyle ilişkili olmasına dikkat edilmiştir. Başta 12 soru olarak hazırlanan form, iki alan uzmanı ve bir ölçme değerlendirme uzmanının değerlendirmesiyle 8 soruya indirilmiştir. Uzmanların görüş ve önerileri doğrultusunda soruların düşünce, tutum ve davranışa yönelik olması ayrıca yönlendirmeden uzak olması sağlanmıştır. Soruların anlaşılabilirliği hususunda bir dil uzmanının görüşü alınmıştır. Pilot uygulamanın gerçekleştirilmesinin ardından veri toplama süreci başlatılmıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Verilerin analizi içerik analizine göre gerçekleştirilmiştir. İçerik analizi, verilerin açıklanmasında kavramların ve kavramlar arası anlamlı ilişkilerin ortaya çıkarılması amacıyla kullanılan sistematik bir analizdir.²⁹ Verilerin

²⁷ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 133-134.

²⁸ Durmuş Ekiz, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 63.

²⁹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

deşifre edilmesinde NVİVO 12 programından yararlanılmıştır. Programa aktarılan metinler okunarak kodlar belirlenmiştir. Kodlar anlamlı bir biçimde bir araya getirilerek kategorileri oluşturmuştur. Verilerin sunulmasında doğrudan alıntılara yer verilmiş ve sonuçlar ilgili literatürle ilişkilendirilerek yorumlanmıştır.

Alıntılar çift tırnakla (“x”) belirtilerek italik biçimde yazılmıştır. Katılımcılar K1’den K12’ye numaralandırılmış; kadın için “K”, erkek için “E” kodlaması kullanılmış ayrıca hizmet yılı da belirtilmiştir. Örneğin birinci katılımcı, kadın ve hizmet yılı 15 olan bir öğretici için (K1, K, 15) kodlaması yapılmıştır.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlik

Nitel araştırmada geçerlik kavramı, araştırmacının üzerinde çalıştığı olguyu, olduğu gibi araştırması şeklinde tanımlanabilir.³⁰ Güvenirlik kavramı ise araştırmacının yaklaşımının farklı araştırmacılar açısından da tutarlı olmasıyla ifade edilebilir.³¹ Güvenirlikle ilgili bazı ilkeler, nitel araştırmanın temel ilkeleriyle çelişmektedir. Buna rağmen nitel araştırmada da geçerlik ve güvenirlik konusunda alınabilecek birtakım önlemler vardır.³²

Bu araştırmada geçerliğin sağlanması amacıyla görüşmelerin tamamı veri farklılaşmasını önlemek için bizzat araştırmacı tarafında yapılmış, görüşmeler cihazlarla kayıt altına alınmıştır. Görüşülen bireylerden doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Araştırma bulgularının, elde edildiği ortama bağlı olarak tanımlanmasına, kendi içinde tutarlı ve anlamlı olmasına, açık ve anlaşılır bir şekilde sunulmasına, literatürden elde edilen bilgilerle desteklenmesine gayret edilmiştir. Belirlenen kategori ve temaların bir bütünlük oluşturmaya dikkat edilmiştir. Ayrıca araştırma süreçleri benzer çalışmalar yapılmasına olanak sunacak şekilde izah edilmiştir.

Güvenirliğin sağlanması amacıyla alınan bir önlem olarak veri toplama ve analiz yöntemleriyle ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunulmuştur. Görüşmelerin nasıl yapıldığı, verilerin nasıl kaydedildiği, nasıl analiz edildiği gibi yönetime ilişkin konuların açıklanmasına özen gösterilmiştir. Ayrıca her aşamada bir önceki aşamaya dönerek tekrarlı kontroller yapılması araştırmanın güvenirliliğini sağlamak için kullanılmış bir metottür.

2. Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasında Karşılaşılan Sorunlar

Öğreticilerin örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında karşılaştıkları sorunlar “Öğrenci Kaynaklı Sorunlar”, “Veli Kaynaklı Sorunlar”, “Öğretici Kaynaklı Sorunlar”, “Yönetim/İdare Kaynaklı

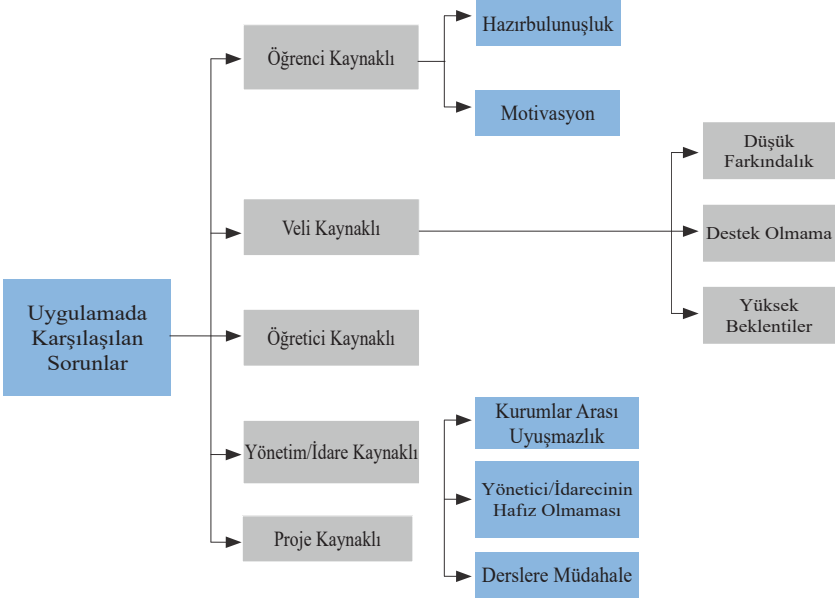
³⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 269.

³¹ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 201.

³² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 272.

Sorunlar” ve “Proje Kaynaklı Sorunlar” olarak kategorilere ayrılarak sunulmuştur.

Şekil 2. Öğreticilerin Projenin Uygulanmasında Karşılaştıkları Sorunlar



2.1. Öğrenci Kaynaklı Sorunlar

Öğrenci kaynaklı sorunlar; öğrenci seçimiyle ortaya çıkan “hazırbulunuşluk sorunları” ile öğrencide bıkkınlık, isteksizlik gibi durumları ifade eden “motivasyon sorunları” olarak belirlenmiştir.

2.1.1. Hazırbulunuşluk Sorunları

Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin ilk aşamasını öğrenci seçimi oluşturmaktadır. Proje okullarında öğrenim görececek öğrencilerin akademik-meşleki açıdan yetenek ve hazırbulunuşluk düzeylerine göre seçilmesi esastır. Öğrencilerin, başta akademik düzey olmak üzere “Kur’ân-ı Kerim”i okuma, ezberleme ve genel yetenek düzeylerinden değerlendirmeye tabi tutulması” ibaresi proje esaslarında belirtilmiştir.³³

Hafızlık eğitimine öğrenci kabulünde seçici davranılması; öğrencide sabır, direnç, istek, ezber kabiliyeti, ses ve seda uygunluğu, hâl ve gidişatının

³³ Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı, “Okul-Kur’an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları”.

iyi olması gibi ölçütlere dikkat edilmesi gerekmektedir.³⁴ Hafızlık yapan öğrencide istekle birlikte çabuk ve doğru ezberleme, kolay hatırlayabilme, uzun süre çalışabilme ve çabuk usanmama özelliklerinin bulunması gerekli görülmektedir.³⁵ Zira öğrencilerin hazırbulunuşluk durumlarına dikkat edilmemesinin hafızlık eğitimini sekteye uğratabileceği, okul yaşamından uzaklaşma gibi sorunlara yol açabileceği ifade edilmektedir.³⁶

Uygulamada akademik puanına göre kabul edilen öğrencilerin sonraki aşamada nasıl bir değerlendirmeye alındığını bir katılımcı şöyle ifade etmiştir: “Akademik sınavdan sonra kurs yapan hocalar, okul idaresi, müdür, müdür yardımcılarını oturuyorlar masaya. Çocuk geliyor. Sınav dediğim de çocuğu konuşturuyorlar sadece. Ailesini çağırıyorlar. Hafızlık yaptırmak istiyor musun, istemiyor musun?” (K10, E, 8). Katılımcı, sadece akademik başarıyı ölçen bir sınavla öğrenci kabulünü uygun bulmadığını belirtmiş, adayın Kur’an okuyuşunun dinlenmesini gerekli görmüştür.

Katılımcılardan bir diğeri öğrenci seçiminde ilk sene duygusal davrandıklarını, biraz emek verilirse çocuk başarır diye yaklaştıklarını belirtmiştir. Fakat gelinen noktada çocuğun kapasitesinin ikisini bir arada götürmeye yetmediğini gördüklerini söylemiş ve iyi bir tahlille yapabilecek öğrencinin seçilmesi gerektiğini ifade etmiştir: “...sabırlı, sabreden, Kur’an’a meyilli, çocuk zeki ama Kur’an’a meyilli değil ağzı yatmıyor... Biz arkadaşlar arasında şöyle konuşuyoruz bize çok zeki değil, sabırlı öğrenci. Akademi çok zeki istiyor ama biz Kur’an kursu çok zeki değil, sabırlı öğrenci istiyoruz.” (K12, E, 16).

Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitimini konu edinen bir araştırmada, öğrenci seçimindeki sınavın akademik bilgileri yoklayan sorular üzerinden yapılması, katılımcılar arasında eleştiri konusu olmuştur. Özellikle hafızlıkta zorlanan ve hafızlığı bırakan öğrenciler; ilgi, yetenek ve ön öğrenmeleri ölçen bir sınavla seçim yapılmasını gerekli görmüştür.³⁷ Öğrenci seçimine gereken özen gösterilmezse zaten azımsanmayacak oranda olan hafızlıktan ayrılan öğrenci sayısı artacaktır.³⁸

³⁴ Suat Cebeci - Bilal Ünsal, “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 47.

³⁵ M. Faruk Bayraktar, “Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur’an Kursları”, *X. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Eğitim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 126.

³⁶ Cemil Osmanoglu, “Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk”, *Erciyes Akademi* 36/4 (30 Aralık 2022), 2069.

³⁷ Elif Uğur - Cemil Osmanoglu, “Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi”, *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 920-921.

³⁸ Aybey, “Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-”, 400-401.

Öğrenci seçiminin yanında öğrenci eleminin de önemini vurgulayan bazı katılımcılar, hafızlık yapamayacak düzeydeki öğrencilerin başka okullarda eğitimine devam etmesi gerektiğini düşünmektedir. Örneğin bir katılımcı: “Bu şekilde yapılırsa okulun kalitesi düşer. Yani biz burada bir tane hafız mı yetiştirilmesi gerekiyor yetişecek, bir tane hafız yetişsin ama sağlam yetişsin...” (K10, E, 8) diyerek görüş bildirmiştir. Dersini düzenli vermeyen ya da ahlaki problemleri olan öğrencilerin projeden ayrılması gerektiğini düşünen başka bir katılımcı da düşüncelerini şöyle ifade etmiştir: “... Ben hep şunu söylüyorum az olsun yani nitelikli talebe olsun.” (K11, E, 13).

Elde edilen veriler, belli niteliklere sahip öğrencilerin seçilmesiyle beraber hafızlık yapamayacağına kanaat getirilen öğrencilerin de projeden ayrılması gerektiğini göstermektedir. Hafızlığa aday öğrencilerde nicelikten ziyade niteliğe önem verilmesinin ve hazırbulunuşluk düzeyi dikkate alınarak seçimler yapılmasının hedeflere ulaşmak bakımından önemli olduğu söylenebilir.

2.1.2. Motivasyon Sorunları

Hafızlık sürecinin gerektirdiği sabır, sorumluluk ve süreklilik gibi niteliklerin bazı öğrencilerde bulunmaması bıkkınlığa yol açabilmektedir. Hafızlık yapmanın zor olduğunu vurgulayan bir katılımcının görüşleri şöyledir: “Şöyle de bir söz var yani: ‘hafızlık çocuk işi değil ama çocuklar yapar’... Onun için belli bir zamanda, sürekli, günlük, her gün, ara verilmeksizin, tatili işte araya girmeksizin sürekli yapılan bir iş olduğu için çocuklarda ilerleyen dönemlerde bıkkınlık, bir gevşeme, biraz sıkılmalar oluyor.” (K12, E, 16).

Başka bir katılımcı, öğrencilerin kolay ezberleme bakımından uygun yaşlarda olduklarını fakat devamlı oyun oynamak istediklerini belirtmiştir. Bu yüzden öğrencileri derse motive etmekte zorlandığını söylemiştir: “İnanın isteseler on beş dakikaya bir sayfa çıkarırlar. Fakat hep bir şey karşılığında yapmak istiyorlar. Hep ödül hep ödül. Yani sürekli hoca bize versin. Hiç canımız sıkılmasın. Bu devrin sıkıntısı bu. Hiç canım sıkılmasın, canım yanmasın, ders çalışmayayım, zorlanmayayım...” (K5, K, 16). Benzer duruma farklı bir öğretici şu cümlelerle dikkat çekmiştir: “Aslında yaş olarak çok müsaitler. Ezber için müsaitler ama çocuk, oyun çocuğu bunlar.” (K4, K, 19). Katılımcıların öğrencilerin yaşlarını ezber için bir avantaj olarak görmesinin, bir araştırmada ulaşılan Kur’an öğretiminde yaş düzeyi düşüğe başarı düzeyinin arttığı sonucuyla örtüştüğü söylenebilir.³⁹

Öğrencilerin hafızlık yapmayı istememe, dersleri sevmeme, hafızlığın anlamını kavrayamama, zorluğuna dair ön yargılara sahip olma, hafız olabileceğine inanmama, stres yaşama ve motivasyon düşüklüğü gibi

³⁹ Eyup Şimşek, *Hayat Boyu Dini Öğrenme İdealler ve Gerçekler* (Ankara: Akasya Kitap, 2013), 100.

durumlar hafızlık eğitimini zorlaştıran faktörler olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰ Bir araştırmaya katılan 18 öğrenciden 12'si zorlanma, stres, kaygı gibi durumların motivasyonlarını olumsuz yönde etkilediğini belirtmiştir.⁴¹

Hafızlık eğitim programının sosyal etkinlik ve rehberlik alanında öğrencilerin motivasyonunu artırmaya yönelik çeşitli faaliyetlere yer verildiği görülmektedir.⁴² Görüşmeler esnasında öğretmenlerin de bu tür faaliyetlerde buldukları belirlenmiştir. Motivasyon sorunları karşısında neler yapıldığı sorusunu bir katılımcı şu cümlelerle yanıtlamıştır: “Bunlarda genelde işte çocuklara hediye vererek, eğlenceye götürerek, işte farklı futbol tarzı veyahut da ne bileyim sosyal etkinliklerle bu arayışı kapatmaya çalışıyoruz. Yani bunları da bu şekilde aşılıyor. Aileler yardımcı oluyor bu konuda. Bu sıkıntıları da aşmış oluyoruz.” (K12, E, 16). Yapılan bir araştırmada da motive edici unsurlar; aile, öğretici ve arkadaşlarla iletişim, fiziksel imkânlar, sosyal faaliyetler ve ders dışı etkinlikler olarak belirlenmiş, bu unsurların eksikliği ise kaygılandırıcı olarak nitelendirilmiştir.⁴³ Başka bir araştırmaya göre bu tür faaliyetlerde dikkat edilmesi gerekenler; motivasyonu etkili bir şekilde yapmak, yeterli düzeyde kullanmak ve zamanla yöntemleri değiştirmektir. Çünkü bu araçları gereğinden fazla kullanmak onların amaç olarak algılanmasına yol açabilmektedir.⁴⁴

Elde edilen veriler çerçevesinde motivasyon eksikliğinin, öğrencilerin ders çalışmayı can sıkıcı bir uğraş olarak görmelerine yol açtığı söylenebilir. Fakat öğrencileri motive etmek için kullanılan yöntemlerin uygun zamanda ve ölçülü bir şekilde uygulanması gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır.

2.2. Veli Kaynaklı Sorunlar

Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminde öğrencilerle birlikte velilere de düşen görev ve sorumluluklar bulunmaktadır. Velilerin bu görev ve sorumlulukları yerine getirmemesi, eğitim sürecini aksatacak birtakım sorunlara sebep olabilmektedir. Yapılan görüşmeler esnasında katılımcıların çoğu, veliden kaynaklanan sorunları dile getirmiştir. Örneğin bir öğretici, şimdiye kadar en çok velilerden sıkıntı çektiğini ifade etmiştir (K10, E, 8). Görüşmeler sonucu elde edilen veriler doğrultusunda; velilerin

⁴⁰ Adıgüzel v.dğr., “Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1462-1463.

⁴¹ Cemil Osmanoğlu - Ayşe Nur Göksun, “Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon”, *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 161.

⁴² Diyanet İşleri Başkanlığı, “Hafızlık Eğitim Programı” (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 39-43.

⁴³ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018a), 303.

⁴⁴ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*, 147.

süreç hakkında yeterince bilgi ve farkındalık sahibi olmamaları, ilgisiz davranmaları, öğrenciye ve öğreticiye destek vermemeleri, beklentilerinin yüksek olması gibi durumların öğrencilerin örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında zorlanmalarına yol açtığı söylenebilir.

2.2.1. Düşük Farkındalık

Araştırmada, bazı velilerin hafızlık süreci hakkında yeterince bilgi ve farkındalık sahibi olmadıkları belirlenmiştir. Örneğin bir katılımcı, velilerden gelen şikayetlerin öğrencilerin eve çok yorgun döndüğü yönünde olduğunu, kendilerinin de sürecin zorluğunun farkında olduklarını fakat diğer okullarla kıyaslamaya gidilmesinin uygun olmadığını ifade etmiştir: “...Ama ne zaman ki ben öğreticiliğe başladım çocuklara ‘İmam Hatip’e gidin, İmam Hatip çok güzel, biz de İmam Hatip’te okuduk’ deyince ‘hocam orayı yapacağıma inanmıyorum, ben yapamam, ailem de diyor ki zordur’ diyorlar. Diğer okullarla karşılaştırma yapıldığı için. O zaman anladım ki işte bu okulların bir de hafızlık yanı var, İmam Hatip’in üzerine. Veliler haklılar ama maneviyat bilincinin daha çok aşılması lazım. Çünkü biz burada bakıyoruz ailesinde hafız olan çocuğun daha ileriye gittiğini görüyoruz. O bilinçten dolayı. Bilinç önemli.” (K6, K, 9).

Velilerin bilinç düzeyi, öğrencilerin ahlaki gelişimleri, milli ve manevi değerler konusunda farkındalık kazanmaları gibi hususlarda da etkili olmaktadır. Öngörülen değerlerin kazandırılmasında ailenin önemine değinen bir katılımcı belli bir temeli olmayan çocuklarda sorunlarla karşılaşılabilirliğini söylemiştir: “... Talebe seçerken aile seçimi çok önemli, ailelerini de seçmemiz lazım ve ailelerini seçerken de hatta onları da buraya birkaç günlüğüne kursa almamız gerekiyor. Seminer vereceğiz, onlara anlatacağız. Hafızlık nedir, nasıl yapılır, size düşen görevler nelerdir? Öyle aileler var ki çocuğuna evde ders çalıştıramıyor mesela” (K11, E, 13).

Hafızlık sürecinde zorlukları birlikte aşmayı gerektirecek sabır ve metanetin kimi velilerde yeterli düzeyde olmadığını belirten başka bir katılımcı, velilere bilgilendirme yapıldığını ama onun da bilinçli olmadığını “Veli toplantıları oluyor. Dile getiriliyor ama orada biz bastırıyoruz.” (K5, K, 16) sözleriyle ifade etmiştir.

Yapılan bir araştırmada, ailenin öğreticiyle iş birliği içinde belli aralıklarla çocuğu ödüllendirmesinin motivasyon açısından önemli olduğu, velilerin bu amaçla bilgilendirilmeleri gerektiği belirtilmektedir. Ailenin takipçi olması fakat bu takibi de engelleyici ve yasaklayıcı bir rol üstlenmeden bilinçli bir şekilde yapması önemli görülmektedir.⁴⁵ Neticede velilerin farkındalık düzeyini artıracak bilgilendirme çalışmaları yapılmasının başarılı sonuçlar elde etmek bakımından hafızlık eğitime katkı sağlayacağı ve süreci kolaylaştıracağı söylenebilir.

⁴⁵ Mustafa Atilla Akdemir, “Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2010), 37.

2.2.2. Destek Olmama

Katılımcıların karşılaştıkları veli kaynaklı sorunlardan biri de ihtiyaç duydukları desteği bulamamalarıdır. Bir katılımcı “Öyle öğrencilerim oldu ki ne yazık ki velilerinden hiçbir şekilde destek ben göremiyorum.” (K9, K, 1) diyerek görüş bildirmiştir. Aynı katılımcı, kursta ne kadar çaba harcarsa harcasın, öğrenci eve gittiğinde velinin ilgisizlik göstermesi ve gereken takibi yapmaması durumunda istediği sonuca ulaşamadığını söylemiştir. Diğer yandan bazı velilerden gördüğü destek ve yardımı da belirterek hafızlık eğitimde aile desteğinin sürece sağladığı katkıyı ortaya koymuştur: “Şimdi veli yardımcı olduğu zaman şu anda çocuk gerçekten her gün ders veriyor. Veli olmadığı zaman o çocuğu tek başımıza biz iteliyoruz. Ve bu şekilde de gerçekten hem hoca yıpranıyor hem öğrenci yıpranıyor hem zaman kaybı oluyor...” (K9, K, 1).

Başka bir katılımcı aileler sorumluluk almadığında sürecin zorlaştığını belirterek şunları söylemiştir: “Bazı aileler hiç önemsemiyor çocuk ne yapmış ne etmiş. Biz burada çabalıyoruz ama evde bir şey yapmayınca hem çocuk ilerlemiyor hem de sınıfı da bu sefer geriletiyor.” (K7, K, 3). Bir katılımcı da ailesi ilgilenmeyen çocukların kendileri için zor olduğunu, veli destek olmadığında öğretmenin de motivasyonunun düştüğünü belirtmiştir (K6, K, 9). Diğer bir katılımcı, bazen de velinin sözde destek verdiğini fakat en ufak bir sıkıntıda yersiz bir şekilde öğreticiyi şikâyet edebildiğini ifade etmiştir (K10, E, 8).

Yapılan bir araştırmada, velilerin çocuklarının bilişsel ve duyuşsal hazırbulunuşluk düzeyleriyle yeterince ilgilenmediklerini ortaya konmuştur.⁴⁶ Ayrıca araştırmalar, ailesi tarafından ilgi ve destek görmeyen öğrencilerin hafızlık eğitiminde istenen verimliliğe ulaşmalarının zor olacağını göstermektedir. Okul-veli iş birliği sayesinde karşılaşılabilecek problemler asgari düzeye indirilebilecek, öğrencilerin motivasyonlarına da katkı sağlanacaktır.⁴⁷

Kendini “devamlı veliyi suçlamaktan vazgeçen bir öğretici” olarak tanımlayan bir katılımcı, veliden destek görülmemesi durumunda yapılabilecekleri kendi sorumluluğuna dikkat çekerek ifade etmiştir: “Bu çocuğa sanki hafızlığa hiç başlamamış gibi, yeni hafızlığı anlatır gibi her gün tekrar ediyorum. Anlatıyorum. ‘Hani hafız olursan Peygamber Efendimizin taç takacağı insanlardan biri olacaksın diyorum. Hani senin hem dünyada hem âhirette başka bir makamın olacak.’ Baktım ki yol yok. Veli de bu kazanımı veremiyor. Bizler de devamlı ders beklediğimiz için o çocuk artık hafızlığı bir Türkçe dersi, bir İngilizce dersi gibi ezber

⁴⁶ Büyüksahin - Osmanoğlu, “Çocuğunu Hafızlık Eğitimine Yönlendiren Velilerin Hafızlık Öncesi Hazırlık Durumları”, 80.

⁴⁷ Saadettin Özdemir - Ahmet Fatih Çaylı, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/119 (2021), 46-47.

görüyor. Sadece ezber gördüğü için yani ilmini sevemediği için bu çocukta bir uzaklaşma, bazen o raddeye geliyor ki nefret etme ve okulu bırakma raddesine geliyor.” (K8, K, 2).

Verilen görüşler, velinin öğrenciye ve öğreticiye destek vermemesinin hafızlık sürecini olumsuz yönde etkilediğini göstermektedir. Bu etkiyi aza indirme gayretinin öğretici üzerindeki iş yükü ve sorumluluğu artırdığı söylenebilir.

2.2.3. Yüksek Beklentiler

Görüşmeler esnasında, proje hedeflerinin velilerin beklentilerini yükselttiği, bu durumun bazı öğrenciler üzerinde psikolojik baskı oluşturduğu belirlenmiştir. Bir katılımcı, velilerin kendilerinden “Hocam ezbere ağırlık verin. Ezberi burada siz yaptırım” şeklinde bir beklenti içinde olduklarını fakat ders esnasında ezber yaptırmaya değil yalnızca dinlemeye vakit yetirebildiklerini ifade etmiştir. Bu durumu dile getirdiklerinde veliler, çocuklarının akademik derslerden geri kaldığını söylemektedir. Katılımcı, görüşlerini şöyle açıklamıştır: “Veli istiyor ki hem hafız olsun hem de çok başarılı olsun. Bir yılda da hafızlığını bitirsin. Yani sanki hocanın elinde affedersiniz haşa mucize var. Bu çocuğu hemen bir yılda hafız yapıp çıkaracak. Yani öyle olmuyor. Olamaz da zaten...” (K5, K, 16).

Uygulanan programın yoğunluğuyla birlikte veli beklentilerinin yüksek olmasının bazı öğrencilerde zihinsel yorgunluğa yol açtığı söylenebilir. Öğreticide ortaya çıkabilecek mesleki performans düşüklüğünün eğitime de yansıtacağı düşünülmektedir.⁴⁸

Bir araştırmada, hafızlık eğitiminde aileden kaynaklanan zorluklar; çocukla, öğrencilerle ve okulla ilişkilerde yaşanan problemler ile projeye gereken önemi vermeme temaları üzerinden ele alınmıştır. Söz konusu araştırmanın velilerin ilgisiz davranmaları, yüksek beklentiye girmeleri, öğrencileri desteklememeleri, projeyi yeterince bilmemeleri gibi alt temalarında⁴⁹ bu çalışmayla benzer veriler elde edildiği söylenebilir.

2.3. Öğretici Kaynaklı Sorunlar

Bazı katılımcılar özeleştiride bulunarak uygulama esnasında öğreticiden kaynaklanan sorunları da dile getirmiştir. Örneğin bir katılımcı, manevi ve ahlaki değerlerin kazandırılmasıyla ilgili olarak öğrencilerin karakterlerinin yaşları itibariyle büyük oranda şekillendiğini belirtmiş, bundan sonra neler yapılabileceği hakkında bir değerlendirmede bulunmuştur: “... Ben diyorum ki hocalarım gelin, Kur’ân-ı Kerîm ne diyorsa Kur’an ahlâkıyla biz bu çocukları yetiştirmeye çalışalım. Önce kendimiz örnek olalım, sonra çocuklardan bunu isteyelim...” (K11, E, 13). Örnek olmanın yanında şu özelliklerin de öğrencilerde bulunması gerektiğini belirtmiştir:

⁴⁸ Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*, 162-163.

⁴⁹ Adıgüzel v.dğr., “Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1466-1467.

“Sınıfa girdiği andan itibaren bir selam verip ‘Selamun aleykum çocuklar nasılsınız?’ deyip yerine oturup ‘bugün derslerde bir problem var mı?’ İşte dersi dinleyip, dinlerken de telefonla vesaire oynamayıp, bunlar hep talebe üzerinde çok önemli etkileri var. Kararlı olmak, takip etmek, süreci takip etmek veya derslerin takibini yapmak...” (K11, E, 13).

K11, öğretmenlerin pedagojik yeterliklerine dikkat çekmiş, her çocuğun farklı olduğunu belirterek hepsine aynı yöntemin uygulanmasını bir eksiklik olarak değerlendirmiştir: “Eğer sözden anlayacak çocuğa ceza uygulanırsa burada da o çocuğu kaybedersiniz. Evet yani o çocuk zaten sözden anlayan bir çocuk, narin bir çocuktur. Buna gerek yoktu yani o cezayla o çocuğu yıldırılmış olursunuz. O yüzden psikoloji gerçekten çok önemli. Psikolojiyi her hocamızın bilmesi gerekiyor.” (K11, E, 13).

Başka bir katılımcının öğreticinin rehberliğiyle ilgili görüşleri ise şöyledir: “Aslında hocam bence öğretmenlik anneliği, babalığı, idareciliği fazlasıyla kapsayan bir meslek. Yani yeri geliyor anne oluyorsunuz davranış ve karakterlerini değiştiriyorsunuz. Yeri geliyor bu çocuğa namazı, o muhabbeti vermeye çalışıyorsunuz. Yeri geliyor diyorum ya mesela bir idarecinin yapması gereken ne varsa onu okulda öğrencileri düzelterek siz yoluna koyabiliyorsunuz... rehberlik ama her konuda. Yani artık işini başkalarına bırakmamayı öğreniyor aslında öğretmenlik yaparken insan. Bakıyor ki o şekilde tamamlanmıyor hani artık şikâyet etmek değil de artık “ne şekilde halledebilirim?” e dönüyoruz.” (K8, K, 2).

Bir araştırmada öğrenciyle ilişkilerde problem yaşama, ezber alırken öğrenciyi olumsuz etkileme ve öğrenciyi etkili değerlendirememeye gibi durumlar hafızlık eğitiminde öğretmenlerden kaynaklanan zorluklar olarak belirlenmiştir.⁵⁰ Başka bir araştırmada öğreticide bulunması gereken nitelikler, öğrenci beyanlarından hareketle, öğreticinin öğrencilerle sevgi- saygı çerçevesinde dengeli ve mesafeli bir ilişki kurması, onlara değer verdiğini göstermesi, öğrencileri rencide edebilecek davranışlardan kaçınması gibi özelliklerle ifade edilmiştir.⁵¹ Öğretici ile öğrenci arasında sağlıklı bir ilişki kurulamaması, öğrencilerin performanslarını olumsuz yönden etkilemektedir.⁵²

Literatürde öğretici yeterlikleriyle ilgili çeşitli bilgilere yer verilmiştir. İslâm bilginlerinin, Kur’an’ın bir üstattan öğrenilmesinin gerekliliği

⁵⁰ Adıgüzel v.dğr., “Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”, 1464-1465.

⁵¹ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, 293-294; Hüseyin Algur, “Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye’de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018b), 101-102.

⁵² Aybey, “Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-”, 396.

üzerinde önemle durduklarından söz edilmektedir.⁵³ Ülkemizde “fem-i muhsin” diye isimlendirilen ehil bir öğreticinin kaliteli bir hafızlık için önemli bir faktör olduğu dile getirilmektedir. Bir öğreticide aranması gereken diğer özellikler; pedagojik ve psikolojik formasyona sahip olma, alanındaki uygulamaları takip etme ve uyarlama becerisine sahip olma, teknolojik olanakları ve eğitim materyallerini kullanabilme, örnek bir kişiliğe ve yaşantıya sahip olma, işini severek yapma ve özverili olma şeklinde belirtilmektedir.⁵⁴ Çocuğun gelişim özellikleri, ilgi ve ihtiyaçları hakkında bilgi sahibi olan öğretmenlerin verimli bir hafızlık eğitimi sağlamada daha başarılı olacakları belirtilmektedir.⁵⁵ Öğrenciye zaman ayırmak, ilgi göstermek, çeşitli zorluklara katlanmak gibi türlü fedakârlıkları göze alabilecek ve bu işe gönülden razı öğretmenlerin hafızlık yaptırımları önemli görülmektedir. Yeri geldiğinde arkadaş, dert ortağı, aile bireyi rolü üstlenen öğreticiyle hafızlık eğitiminde yüksek verim sağlanabilir.⁵⁶

2.4. Yönetim-İdare Kaynaklı Sorunlar

Örgün eğitimle birlikte hafızlık projesinin yönetiminde Kur’an kursu yönetimi ve okul idaresi birlikte görev almaktadır. Bazı öğretmenler, uygulama esnasında karşılaştıkları yönetimle ilgili durumlara da değinmiştir. Görüşmeler doğrultusunda yönetim ve idareden kaynaklanan sorunlar; kurumlar arası uyumsuzluk, yönetici/idarecinin hafız olmaması ve derslere müdahale olarak belirlenmiştir.

2.4.1. Kurumlar Arası Uyuşmazlık

MEB ve DİB arasında iş birliğini esas alan hafızlık projesiyle ilgili eğitim, program ve planlamaların uygulanmasında milli eğitim müdürlükleriyle müftülükler birlikte sorumludur.⁵⁷ Projenin amaçlarına ulaşabilmesi ve daha az sorunla uygulanabilmesi için kurumların birbirleriyle uyumlu çalışması gerekmektedir.

Uygulamada karşılaşılan zorlukların neler olduğu sorusuna bir katılımcının cevabı şöyledir: “Okul idaresiyle yöneticinin programların uygulanması noktasında birbirlerine müdahale etmeleri.” (K1, K, 15). Başka bir katılımcı aynı soruyu, “İdare ile devamlı yani benim değil, şahsi sıkıntım yok, genel olarak kursla idarenin bir uyumsuzluğu oluyor...” (K10, E, 8) şeklinde yanıtlamıştır. Diğer bir katılımcı: “Okulla paralel gitmesi. Şöyle okul yönetimi ile kurs yönetiminin daha uyumlu olması programın daha iyi uygulanmasını sağlar bence.” (K7, K, 3) diyerek görüş bildirmiştir.

⁵³ Bayraktar, “Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur’an Kursları”, 119.

⁵⁴ Akdemir, “Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık”, 28-29.

⁵⁵ Cebeci - Ünsal, “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”, 50.

⁵⁶ Yavuz Fırat, “Kur’an Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 564-565.

⁵⁷ Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı, “Okul-Kur’an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları”, 3.

Bir katılımcı da okul ve Kur'an kursunun aynı çatının altında olmasını bir dezavantaj olarak değerlendirmiştir (K4, K, 19).

Katılımcıların projenin yürütülmesi için iş birliğinin sağlanması konusunda fikir birliği içinde olduğu görülmektedir. Yapılan araştırmalar da iki kurum arasındaki uyumun önemini ortaya koymaktadır.⁵⁸

2.4.2. Yöneticinin-İdarecinin Hafız Olmaması

Katılımcıların bir kısmının belirttiği diğer bir zorluk, yönetim kadrosunun hafız olmamasıdır. Bir katılımcı: “Bir proje okulunun başındaki isimlerin, yani yönetici kadrosunun hafız olması gerektiğini düşünüyorum kesinlikle...” (K11, E, 13) diyerek görüş bildirmiş, aksi takdirde yönetimin işe yabancı kaldığını ve sürecin zorluklarını tam manasıyla bilmediğini söylemiştir.

MEB'den gelen idarecilerin hafız ya da hafızlık eğitimine hâkim olmaları gerektiğini düşünen bir katılımcı, görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: “Hafızlıktaki ölçme değerlendirmenin akademik derslerdeki ölçme değerlendirmeye bir tutulmasını uygun bulmuyorum. Çünkü hafızlıkta doğrusal bir ivme yakalamak söz konusu değil. Öğrenci çok iyi gidebilirken bir anda duraksayabiliyor. Böyle bir durumda başarısızdır demek, doğru bir değerlendirme olmuyor. Bu noktada idarenin hafızlığına devam edebilmesi için öğrenciye fırsat tanınması gerekiyor. Bu yüzden de idarenin hafızlık eğitimi ve süreç hakkında bilgi sahibi olmasını önemli buluyorum.” (K1, K, 15). Benzer bir gerekçeyle başka bir katılımcı da öğrencinin hafızlık yapabilir ya da yapamaz şeklindeki değerlendirmesinde kendi kararlarının etkili olması gerektiğini düşünmektedir (K6, K, 9).

Verilen görüşlerden hareketle, hafızlığı bizzat tecrübe eden, bir anlamda işin içinden gelen, sürecin gereklilik ve zorluklarını iyi bilen idarecilerin/ yöneticilerin öğretmenler tarafından tercih edildiği söylenebilir.

2.4.3. Derslere Müdahale

Yaşanan zorluklarla ilgili olarak bir katılımcı yönetimin derslere müdahale etmesinden duyduğu rahatsızlığı şöyle ifade etmiştir: “Mesela programda yazıyor işte tecvid geçti ya. Tecvid anlatmayın. Ne anlatın? Sadece çocuklara tecvidle okumayı ağızınızla gösterin. Çocuk tecvidin ismini bilmesin ama okusun. Nasıl olacak o? Hocam olur mu bunu anlatmadan? Çocuk nasıl bilecek?” (K10, E, 8).

Başka bir katılımcı ise bazı hususlarda yöneticinin müdahale ve yönlendirmesiyle birtakım sorunların aşılabileceğini düşünmektedir: “..."

⁵⁸ Adem Güneş, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020a), 213; Salih Aybey, “Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-”, *Ekev Akademi Dergisi* 82 (2020), 402; Elif Uğur, *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 18.

Mesela programa göre biz altı saat derse giriyorsak beş saatinde yönetici diyecek ki mesela o beş saati doldurun. Beş saatte hafızlık yaptırınca kalan bir saat bu çocukların ibadetine, ahlâkına ve namazına gidecek. Bunu bir koşul olarak önümüze koysa biz yönetici dediği için idareci olarak sözünü dinlemek zorundayız...” (K8, K, 2).

Tüm görüşler incelendiğinde karşılaşılan yönetim ve idare kaynaklı sorunların daha çok kurumsal problemler olduğu söylenebilir.

2.5. Proje Kaynaklı Sorunlar

Hemen her katılımcının, görüşmenin pek çok bölümünde kendisine yöneltilen sorulara verdiği yanıtlarda üzerinde durduğu husus vaktin kısıtlı olması, derslerin yetiştirilememe sıkıntısıdır. “Vaktin kısıtlı olması” ifadesiyle kimi zaman günlük ders saatleri, kimi zaman da sürecin tamamı kastedilmiştir.

Pekiştirme sınıfına giren bir öğretici vakit konusunda yaşadığı zorluğu şu cümlelerle ifade etmiştir: “Çocuklar 15. sayfada, yetiştiremiyoruz, kavuşturamıyoruz. Çocuk dersini veriyor akademik derse giriyor. Akşam üç saatlik zamanda on beş sayfayı yapabiliyor mu yapamıyor mu bu sıkıntıya giriyor. Çocuklarda da bir stres var, bizde iki kat stres var, ailede üç kat...” (K12, E, 16).

Başka bir katılımcı, öğrencilerin ezberde ilerleme durumlarının hafızlık takip komisyonu tarafından takip edildiğini ve herhangi bir aksaklıkta sıkıntıya girdiklerini belirtmiştir. Öğrencinin belli sürede belli aşamayı katetmesi gerektiğinden dolayı dinî bilgiler alanına çok vakit ayıramadığını, bu derslere ağırlık veremediğini ifade etmiştir: “... Bize mesela diyorlar ki arkadaşlar yani ‘sizin dersiniz olduğu halde niye anlatmıyorsunuz işte bunları, siz de anlatın.’ Bizim vaktimiz yetmiyor yoksa keyfi olarak anlatmazlık yapmıyoruz. Dolayısıyla okullarda bu konuda da bir sıkıntı yaşıyoruz.” (K10, E, 8).

Vaktin dar olması konusunda başka bir katılımcı ise ilmin yavaş yavaş ulaşılan bir merteye olduğunu vurgulamış, bu yüzden öğrencilerin kısıtlı sürede kazandıklarına dikkat çekmiştir: “Bakıyorum şu an namazı, ahlakı, karakterlerini, hafızlığa olan muhabbetlerini yavaş yavaş kazandırdık. Ve kazandırmaya devam edeceğiz. Zaman darlığından şikâyet ediyoruz ama Osmanlı zamanında bu ilimler pozitif ve negatif tüm ilimler hep beraber öğretildi... Yani onlar o yirmi dört saate aslında sığdırabiliyordu. Biz neden sığdıramıyoruz diye düşünüyoruz. Ama bize verilen vakte göre bence biz bunu sığdırdık sadece yavaş gittiğimiz için şikâyetleniyoruz. Hani her şey birdenbire olmuyor.” (K8, K, 2).

Bu görüşler birlikte değerlendirildiğinde öğreticilerin gerek günlük dersler gerek hafızlık süreci boyunca vakit sıkıntısı çektikleri, dersleri yetiştirmekte zorlandıkları; bu durumun hem çocuklar hem aileler hem de öğreticiler üzerinde strese yol açtığı fakat elde edilen kazanımlar göz

önüne alındığında uygulamanın yavaş yavaş da olsa öğrencilere olumlu katkılar sağladığı söylenebilir.

Sonuç

Hız. Peygamber'den günümüze süregelen hafızlık eğitiminin geliştirilmesinde yeni bir arayışın sonucu olarak 2014 yılında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi yürütülmeye başlanmıştır. Projeye belli niteliklere sahip öğrencilerin kabul edilmesi, hazırbulunmuşluk sorunlarının önüne geçilmesi bakımından önemli görülmektedir. Bir aşamadan sonra hafızlık yapamayacağına kanaat getirilen öğrencilerin projeden ayrılması ise bir gereklilik olarak değerlendirilebilir.

Aile desteği gerek öğrenci motivasyonun artırılmasında gerek hafızlık yapma sürecinin işleyişinde etkili bir faktördür. Velilerin öğrenci ve öğreticiye destek vermesinin yanında süreç hakkında yeterli bilgi ve farkındalığa sahip olması uygulamaya olumlu katkılar sağlamaktadır. Veliler üzerine düşen görevleri yerine getirmediklerinde süreç boyu aksaklıklar yaşanmakta, bu durum öğreticinin iş yükünü artırmaktadır. Velilerin yüksek beklentileri, öğretmenler üzerinde psikolojik bir baskıya sebep olmaktadır. Öğreticinin mesleki performansına etki edebilecek unsurların eğitime de yansması, uygulamada aile desteğinin önemine işaret etmektedir.

Eğitim sisteminde tüm paydaşların birlikte hareket etmesi beklendiğinden öğrenci ve velilerin yanında öğretici ve yöneticilere düşen sorumlulukların da dikkate alınması gerekmektedir. Öğreticiler kimi zaman öz eleştiride bulunarak kimi zaman da kurumlarından ve yönetimden beklentilerini dile getirerek araştırmaya katkı sağlamıştır. Öğretici ve yöneticiler, projenin uygulayıcı ve yürütücüleri olarak mesleki yeterliklere sahip olmalıdır. Öğretici nitelikleri içerisinde öğrenciyle etkili iletişime yapılan vurgunun dikkat çekici olduğu söylenebilir. Yönetime ilişkin görüşler ise kurumların yapısal farklılıkları çerçevesinde değerlendirilip öneri niteliğinde yorumlanabilir.

Örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulamasında vaktin etkin ve verimli kullanımı esastır. Görüşmeler sonucunda öğretmenlerin süreç boyunca vakit sıkıntısı çektikleri, dersleri yetiştirmekte zorlandıkları; bu durumun hem çocuklar hem aileler hem de öğretmenler üzerinde strese yol açtığı belirlenmiştir. Ancak eğitimin bir süreç olmasından hareketle ve elde edilen kazanımlar göz önüne alındığında uygulamanın öğrencilere olumlu katkılar sağladığı söylenebilir.

Karşılaşılan sorunların projeye mi özgü olduğu yoksa hafızlık eğitiminin mevcut problemleri mi olduğu bir tartışma konusudur. Elde edilen verilerin, Kur'an kurslarındaki hafızlık eğitimi sürecinde özellikle öğrencilerin motivasyon durumları, velilerin rolü ve öğretmenlerin yeterlikleri hususlarında benzer sorunlara işaret ettiği söylenebilir. Örgün

eğitimle birlikte hafızlık projesi, genel çerçevede seçerek öğrenci kabul etmesi ve vaktin etkin kullanımı hedefiyle geleneksel hafızlık eğitiminden ayrılmaktadır. Bu hususlarda yapılacak düzenlemeler özelde projeye, diğer tüm sorunlara yönelik çözümler ise genelde hafızlık eğitimine katkı sağlayacaktır.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler çerçevesinde şu öneriler yapılabilir:

- Proje okullarına öğrenci kabulünde sayıya bakılmaksızın ilgi, istek ve kabiliyeti olan öğrencilerin, hazırbulunuşluk düzeyleri özellikle ezber becerileri dikkate alınarak değerlendirmeye alınacağı bir seçme sistemi geliştirilebilir.

- Velilere hafızlık eğitimi, proje süreci, kendilerine düşen görevler, karşılaşılabilecek zorluklarla baş edebilme gibi hususlarda düzenli aralıklarla bilgilendirme yapma bakımından okul rehberlik servisinin işe koşulacağı bir sistemle ve randevu yoluyla birebir rehberlik hizmeti sunulabilir.

- Örgün eğitim ve hafızlık eğitiminin birlikte yürütülmesi kapsamında, kurumlar arası uyumsuzluğa sebebiyet vermemesi bakımından aynı bahçe içinde okul ve Kur'an kursu binaları ayrı olacak şekilde bir fiziksel düzenlemeye gidilebilir.

- Ders süresini daha etkili ve verimli kullanabilmek adına tüm sınıflara öğreticilere yardımcı olacak belletmenler görevlendirilebilir.

- Örgün eğitimle birlikte hafızlık eğitiminin akademik tarafının uygulayıcısı olan okul öğretmenlerinin tecrübelerini merkeze alan çalışmalar tasarlanabilir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Abdullah v.dğr. “Hafız İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimine İlişkin Öğretici ve Öğrenci Görüşleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 17/68 (Ekim 2018), 1453-1475. <https://doi.org/10.17755/esosder.363850>
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık”. *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2010), 21-40.
- Algur, Hüseyin. “Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye’de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018b), 67-105.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018a.
- Algur, Hüseyin. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık ile Geleneksel Hafızlık Eğitimi Uygulamalarının Kur’an Kursu Öğreticisi/Öğretmen Görüşlerine Göre Karşılaştırılması”. *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 183-230. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Arslan, Gülsüm. *Örgün Eğitim Kapsamında Hâfızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam-Hatip Lisesi Örneği)*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arslantaş, Muhammet. “İmam-Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinde Öğrenci Tutumları” (*Sivas Zeki Hayran İmam-Hatip Ortaokulu Örneği*). Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Avcılar, Sümeyye. *Hafızlık Proje Okullarında Hafızlık Eğitimi Alan Öğrencilerin Psiko-Sosyal Durumları ile Motivasyon Düzeylerinin İncelenmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aybey, Salih. “Hafızlık Eğitiminde Yeni Bir Tecrübe: Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık -Önemi, Problemleri ve Beklentiler-”. *Ekev Akademi Dergisi* 82 (2020), 383-412.
- Aydın, M. Şevki. “Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek”. *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 17-39. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Bayraktar, M. Faruk. “Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur’an Kursları”. *X. Kur’an Sempozyumu: Kur’an ve Eğitim*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Büyüköztürk, Şener v.dğr. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 23. Basım, 2017.
- Büyükşahin, Suzan - Osmanoğlu, Cemil. “Çocuğunu Hafızlık Eğitimine Yönlendiren Velilerin Hafızlık Öncesi Hazırlık Durumları”. *Ases International Kayseri Scientific Research Conference*. 80-93. Kayseri: 2023.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Süreci”. Erişim 5 Ocak 2024. https://hafiz.meb.gov.tr/pdf/usul%20esaslar/%C3%B6rg%C3%BCn%20e%C4%9Fitimle%20birlikte%20haf%C4%B1z%C4%B1k%20projesi%20a%C5%9Famalar%C4%B1_%20usul_esaslar.pdf

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Hafızlık Eğitim Programı”. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010. Erişim 5 Ocak 2024. <https://egitimhizmetleri.diyenet.gov.tr/Documents/Haf%C4%B1z%C4%B1k%20E%C4%9Fitimi%20Program%C4%B1%20-%202010.pdf>

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Hafızlık Eğitim Programı”. Ankara: DİB, 2021. Erişim 5 Ocak 2024. <https://egitimhizmetleri.diyenet.gov.tr/sayfa/787>

Ekiz, Durmuş. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 5. Basım, 2017.

Firat, Yavuz. “Kur’an Öğretimi ve Hafızlık Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23 (2007), 549-568.

Göksün, Ayşe Nur. *Kur’an Kursu Öğretici ve Öğrencilerine Göre Proje Okullardaki Hafızlığa Hazırlık Eğitimi (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Güneş, Adem. “Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020b), 263-286. <https://doi.org/10.29288/ilted.699576>.

Güneş, Adem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık*. İstanbul: Dem Yayınları, 2020a.

Gürel, Ramazan. “Cumhuriyet Dönemi Hafızlık Eğitimi Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 341-389. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Güven, Semra. “Öğretim Sürecinde Öğrenci ve Öğretmen”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Semra Güven - Mehmet Arif Özerbaş. 33-68. Ankara: Pegem Akademi, 2021.

Korkmaz, Mehmet. “Hafızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma”. *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 57-115. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Korkmaz, Mehmet. “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 327-356. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Kozakoğlu, Ekrem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur’an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kuloğlu, Rahime. *Yönetici Görüşlerine Göre İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Projesinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi - Marmara Üniversitesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kuloğlu, Rahime - Kanger, Faruk. “Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesinin Yönetimsel Açından Değerlendirilmesi”. *Usul İslam Araştırmaları* 38/38 (01 Ekim 2022), 139-170. <https://doi.org/10.56361/usul.1145930>

Mete, Elif. *Proje İmam Hatip Ortaokullarındaki Hafızlık Eğitimi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Kur'an Kurslarında Yürütülen Hafızlık Eğitimi Süreçlerinin Karşılaştırılması (İstanbul Avrupa Yakası Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Milli Eğitim Bakanlığı. "Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği". Erişim 5 Ocak 2024.

<https://www.mevzuat.gov.tr./File/GeneratePdf?mevzuatNo=19942&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeli&me/vzuafTertip=5>

Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı. "Okul-Kur'an Kursu İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Uygulama Usul ve Esasları". Ankara, 2019b. <https://hafiz.meb.gov.tr/uygulama-usul-ve-esaslar/>

Milli Eğitim Bakanlığı - Diyanet İşleri Başkanlığı. "Okul-Kur'an Kursu İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Protokolü". Ankara, 2019a. https://hafiz.meb.gov.tr/pdf/MEB_DIB_Protokol.pdf

Osmanoğlu, Cemil. "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk". *Erciyes Akademisi* 36/4 (30 Aralık 2022), 2065-2085. <https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1194478>

Osmanoğlu, Cemil - Göksun, Ayşe Nur. "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 117-201. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Özdemir, Saadettin - Çaylı, Ahmet Fatih. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Öğretimi ve Problemleri". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/119 (2021), 23-69.

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2018.

Şengül, Şeyma. *Kur'an Kursu-Okul İş Birliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Programına İlişkin Öğretici Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Şimşek, Eyup. *Hayat Boyu Dini Öğrenme İdealler ve Gerçekler*. Ankara: Akasya Kitap, 2013.

Tuncel, Emrullah. "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Örgün Eğitim Eşliğinde Hafızlık Deneyimine Dair Nitel Bir Araştırma". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 233-261. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.994539>

Uğur, Elif. *İdareci, Öğretici ve Öğrenci Görüşlerine Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Uğur, Elif - Osmanoğlu, Cemil. "Paydaşlarına Göre Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Uygulamasının Değerlendirilmesi". *Bilimname* 2020/41 (15 Mayıs 2020), 903-956. <https://doi.org/10.28949/bilimname.700283>

Yetimova, Pakize. *Ortaokula Devam Eden Öğrencilerin Hafızlık Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerilerine Yönelik Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.

Yusufođlu, Kevser. *İmam Hatip Ortaokullarında Örgün Eğitimle Hafızlık Projesinin Uygulanması ve Yönetimine Dair Paydaş Görüşlerinin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi - İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Yönetimi ve Denetimi Ortak Yüksek Lisans Programı, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Peseschkian'ın Psikoterapi Modelinin Manevi Danışmanlık ve Rehberliğe Uyarlanması

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 19 Temmuz 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ **Fatma Balcı Arvas**

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.
Balıkesir Üniversitesi / Balıkesir University
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology
<https://ror.org/02tv7db43>
<https://orcid.org/0000-0002-8264-623X>
fatma.arvas@balikesir.edu.tr

Öz

Bu çalışmanın amacı, Peseschkian'ın pozitif psikoterapi kuramının temel kavramları, dinamikleri, kişilik kuramı ve uygulamalarının manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında nasıl kullanılabileceğini ele almaktır. Bu çalışmada literatür ve doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Manevi danışmanlık ve rehberlik; psikolojik danışma yöntemlerinin kullanıldığı, dinî ve manevi uygulamalar, bilgiler ve kaynakları da danışma sürecine dâhil ederek gerçekleştirilen bir danışma türüdür. Manevi danışmanlık, bireylerin manevi ihtiyaçlarına odaklanan, onlara rehberlik eden, destek sağlayan bir süreçtir. Peseschkian'ın psikoterapi kuramı ise; gelenekler, hikâyeler, bilgelikler ve çeşitli kültür türlerinde verilen örnekler aracılığıyla kültürel farklılıklara, değerlere ve potansiyellere odaklanan bir yaklaşımdır. Peseschkian'ın psikoterapi kuramında denge, önemli bir kavramdır. Buna göre, bireyin beden, başarı, ilişkiler ve sezgi/maneviyat alanının denge içerisinde olması gerekmektedir. Peseschkian'ın psikoterapi modelinde bireyin sezgisel/manevi yönünün ihmal edilmemiş olması, kültüre duyarlı bir yaklaşım olması, bireylerin olumlu özelliklerine ve değerlerine vurgu yapması, modelin manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında kullanılabilirliğini göstermektedir. Elde edilen sonuca göre, Peseschkian'ın pozitif psikoterapi modelinin hem önleyici hem de sağaltıcı özelliği ile birlikte manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına katkı sağlayacağı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Pozitif Psikoterapi, Nossrat Peseschkian, Maneviyat, Manevi Danışmanlık.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Adapting Peseschkian's Psychotherapy Model to Religious Counseling and Guidance

Research Article

Received: 19 July 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

The purpose of this study is to address how the basic concepts, dynamics, personality theory and applications of Peseschkian's positive psychotherapy theory can be used in spiritual counseling and guidance practices. Literature and document review methods were used in this study. Spiritual counseling and guidance is a type of counseling that uses psychological counseling methods and includes religious and spiritual practices, information and resources in the counseling process. Spiritual counseling is a process that focuses on the spiritual needs of individuals, guides them and provides support. Peseschkian's psychotherapy theory is an approach that focuses on cultural differences, values and potentials through traditions, stories, wisdom and examples given in various cultures. Balance is an important concept in Peseschkian's psychotherapy theory. Accordingly, the individual's body, success, relationships and intuition/spirituality areas should be in balance. The fact that the individual's intuitive/spiritual aspect is not neglected in Peseschkian's psychotherapy model, that it is a culture-sensitive approach, and that it emphasizes the positive characteristics and values of individuals show that the model can be used in spiritual counseling and guidance practices. According to the results obtained, it was seen that Peseschkian's positive psychotherapy model will contribute to spiritual counseling and guidance practices with its both preventive and curative features.

Keywords: Psychology of Religion, Positive Psychotherapy, Nossrat Peseschkian, Spirituality, Religious Counseling

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

In the years when psychology first emerged, it was influenced by positivism and materialism, the dominant movements of the period, and ignored the issues of religion and spirituality, which also manifested themselves in psychology and psychotherapy theories. However, it can be said that the prejudice against religion and spirituality has begun to break down with the emergence of humanist psychology, transpersonal psychology and more recently, positive psychology. As a matter of fact, since the 1980s, many studies have been conducted combining the subjects of religion/spirituality and psychology. The idea that culturally sensitive theories should be created, especially in psychology, has begun to be discussed. With this expansion in psychology, the fields of pastoral psychology, spiritual counseling, and pastoral and spiritual care began to develop as fields where psychology and theology merge. In addition, integration studies that include religion and spirituality in existing therapy practices in the therapeutic field have gained momentum.

Although modern psychology has long neglected the religious and spiritual aspects of the individual, many researchers today think that religious and spiritual aspects should not be neglected as a requirement of a holistic approach to human mental health. Today, the field of religious counseling and guidance operates as a practice that combines the fields of psychology, psychological counseling, theology and education, both in the West and in many Muslim countries.

Religious counseling and guidance is a field of practice that helps individuals solve the problems they experience regarding their religious and spiritual needs or lives. Religious counseling and guidance is a type of counseling that uses psychotherapy and psychological counseling methods and includes religious and spiritual methods, information and resources in the counseling process. For this reason, benefiting from psychotherapy techniques and practices will be beneficial for religious counseling practices.

The Peseschkian model in psychotherapy is a theory that attaches importance to positive psychotherapeutic and cultural differences. This theory includes spiritual and spiritual balance in its balance model, stating that the individual has a spiritual aspect. In Peseschkian's personality theory, values given importance by religions and widely used in religious counseling are discussed in the context of primary and secondary abilities. In addition, the theory encourages the person to acquire self-help skills that will enable self-control. It is envisaged that Peseschkian's positive psychotherapy theory can be used in religious counseling and guidance in terms of these features.

In this study, in which content analysis, one of the qualitative research

methods, was used, information was given about the basic concepts and dynamics of Peseschkian's positive psychotherapy theory, personality theory and the application process of therapy. By introducing the field of religious counseling and guidance in general, information about religious counseling and guidance practices is given, and finally, the Peseschkian model of positive psychotherapy application is adapted to religious counseling and guidance.

Peseschkian's theory of psychotherapy focuses on cultural differences, values, and potentials through traditions, stories, wisdom, and examples given in various types of cultures. The focus of Peseschkian's positive psychotherapy theory on cultural differences shows that this model can be used as a model in the counseling process in the context of religious counseling. Balance is an important concept in Peseschkian's psychotherapy theory. In this theory, it is mentioned that the individual's body, success, relationships and intuition should be in balance. It is important in terms of religious counseling and guidance that the spiritual/intuitive aspect of the individual is not neglected in the model. Peseschkian's personality theory deals with the values given importance by religions and widely used in religious counseling in the context of primary and secondary abilities, which is very important for the use of this model in religious counseling and guidance practices. In this context, value gains can be achieved through various psychoeducational methods in religious counseling practices. In Peseschkian's psychotherapy theory, encouraging the person to acquire self-help skills that will enable self-control is important in terms of transferring the acquired thinking characteristics and learned practices of religious counseling to the post-consultation period. Considering both the preventive and therapeutic features of Peseschkian's positive psychotherapy model, it is thought that its use in religious counseling and guidance practices will be a positive force, especially for religious/spiritual counselors. By using the methods of positive psychotherapy, spiritual counselors can help individuals acquire positive thinking habits, increase their internal motivation, and help them make positive changes in their lives.

It is seen that the application of Peseschkian's psychotherapy method in religious counseling and guidance practices will contribute to the field. It is recommended that similar studies be conducted on different models of psychotherapy in future studies.

Giriş

Geçmişten günümüze her insan belli konularda danışmanlığa ve rehberliğe ihtiyaç duymuştur. İnsan psikolojik ve manevi ihtiyaçları olan bir varlıktır. Manevi danışmanlık, bireylerin manevi ihtiyaçlarına odaklanan, onlara rehberlik eden, destek sağlayan bir süreçtir.

Psikoloji biliminin ilk ortaya çıktığı yıllarda dönemin hâkim paradigmalarının pozitivizm ve materyalizm olması sebebiyle dine ve maneviyata karşı olumsuz bir tavır söz konusuydu. William James'in *Dinî Tecrübenin Çeşitliliği* isimli eseri ile başlayan din psikolojisi serüveni, din ve maneviyatın psikoloji biliminde yer bulmasına yol açmışsa da 20. yüzyılın ortalarına kadar din ve maneviyat konusu ile ilgilenen az sayıda araştırmacı olmuştur. Bununla birlikte hümanist psikoloji, transpersonel psikoloji ve yakın dönemde pozitif psikolojinin ortaya çıkması ile din ve maneviyat konularına yönelik ön yargının kırılmaya başlandığı söylenebilir. Nitekim 1980'li yıllardan itibaren din/maneviyat ve psikoloji konularını birleştiren çok sayıda çalışma yapılmıştır. Özellikle psikolojide kültüre duyarlı kuramların oluşturulması gerektiği fikri konuşulmaya başlamıştır.¹ Psikolojideki bu açılım sonucu, psikoloji ve teolojinin birleştiği alanlar olarak pastoral psikoloji, manevi danışmanlık, pastoral ve manevi bakım alanları gelişmeye başlamıştır. Bununla birlikte terapötik alanda var olan terapi uygulamalarına din ve maneviyatı dâhil eden entegrasyon çalışmaları hız kazanmıştır.

Manevi danışmanlık ve rehberlik; psikoterapi ve psikolojik danışma yöntemlerinden faydalanılan, dinî ve manevi yöntemler, bilgiler ve kaynakları da danışma sürecine dâhil ederek gerçekleştirilen bir danışma türüdür. Bu bağlamda manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde kullanılacak çok çeşitli yöntemlerden bahsedilebilir. Ancak kullanılacak olan danışma yöntemlerinin kültüre ve dinî yapıya uygunluğunun değerlendirilmesi ve uygulama aşamalarında hangi yöntemlerin ilave edilebileceğinin tartışılması gerekmektedir.

Manevi danışmanlık ve rehberlikte psikoterapinin kullanılmasına yönelik çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında, psikoterapi

¹ Farah Tasleema Rahiem - Hamada Hamid, "Ruh Sağlığı Görüşmesi ve Kültürel Formülasyon", *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*, ed. Sameera Ahmed - Mona M. Amer (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 51-52.

ve psikolojik danışmada maneviyatın kullanımına yönelik çalışmalar,² Şirin'in manevi danışmanlık modelinde bilişsel-davranışçı psikoterapi teknikleri kullandığı modeli,³ Özdoğan tarafından Pargament'in dinî başa çıkma kuramına dayalı olarak geliştirilen “Değer Odaklı Manevi Bakım Programı,”⁴ Gürsu'nun birçok kuram ve tekniği uyarladığı çalışması,⁵ manevi danışmanlıkta bibliyoterapi uygulaması,⁶ kabul ve kararlılık terapisi ve manevi danışmanlık uygulamaları,⁷ manevi danışmanlıkta varoluşçu psikoterapi tekniği⁸ yer almaktadır. Peseschkian'in pozitif psikoterapi modelinin manevi danışmanlık ve rehberlikte uygulanmasına yönelik müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple çalışmanın manevi danışmanlık ve rehberlik alanında yapılacak çalışmalara ve manevi danışmanlık uygulamalarına katkı sunması beklenmektedir.

Bu çalışmada literatür ve doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Konu ile ilgili Peseschkian'in pozitif psikoterapi kuramı, manevi danışmanlık ve rehberlik alanı ile ilgili kaynaklar incelenmiş ve Peseschkian'in pozitif psikoterapi kuramı manevi danışmanlık ve rehberliğe uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma, terapötik müdahale olarak kullanılan İslâmî kavram ve pratiklerin Peseschkian modeli pozitif psikoterapi bağlamında uygulanışını tartışmayı amaçlayan bir çalışmadır. Bu çalışma manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında söz konusu psikoterapi tekniğinden faydalanılmasına yönelik bir öneri niteliğindedir. Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında ele alınan yöntemden faydalanmanın alana katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

1. Peseschkian'in Pozitif Psikoterapi Kuramı

Pozitif psikoloji ekolü her ne kadar 2000'li yıllara doğru ortaya çıkmış ve bu tarihten sonra yaygınlaşmaya başlamış olsa da pozitif psikoterapik

² Halil Ekşi (ed.), *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramları ve Uygulamaları* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017).

³ Turgay Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018).

⁴ Öznur Özdoğan, “Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması”, ed. Ö. Güngör, *5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (Üsküp: Uluslararası Balkan Üniversitesi, 2019), 907-913.

⁵ Orhan Gürsu, *Manevi Danışmanlık İçin Kılavuz: Danışma İlke, Beceri ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022).

⁶ Fatıma Zeynep Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁷ Melike Nursultan Akkaya, *Kabul ve Kararlılık Terapisi ve Manevi Danışmanlık Uygulamaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁸ Merve Can, *Varoluşçu Psikoloji Bağlamında Manevi Danışmanlık Süreci* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Hişyar Dilan - Hasan Kayıklık, “Manevi Danışmanlıkta Varoluşçu Psikoterapi Tekniği”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 6 (2022), 39-66.

müdahalelerin kökeninin daha eskiye dayandığı görülmektedir.⁹ Hümanist psikolojinin de etkisi ile 1960'lı yıllardan itibaren mutluluk ve değer gibi konular, pozitif ruh hâlleri araştırmacıların konusu hâline gelmiştir. Psikoterapi geleneğinde de olumluyla ilgilenme eğilimi kendisini göstermeye başlamıştır. 1970'li yıllarda Nossrat Peseschkian tarafından psikodinamik ve hümanistik terapilere dayalı, çatışma çözme odaklı, bütüncül ve transkültürel özellikte yeni bir psikoterapi yaklaşımı geliştirilmiştir.¹⁰ Peseschkian'ın "Pozitif Psikoterapi" adını verdiği bu yaklaşım Martin Seligman'ın pozitif psikoloji ekolüne dayanan pozitif psikoterapi yaklaşımından hem kuram hem de uygulama yöntemleri açısından farklıdır. Ancak pozitif olanı psikoterapik uygulamalara dâhil etme bakımından pozitif psikolojik bir müdahale tekniği olarak kabul edilmektedir.

Peseschkian'ın geliştirdiği pozitif psikoterapi, psikoterapötik ve meta-teorik bir yaklaşımdır. Avrupa Psikoterapi Derneği (EAP) ve Dünya Psikoterapi Konseyi (WCP), bu yaklaşımı doğal ve sistematik olarak bütünleştirici bir yöntem olarak onaylamıştır. Elli yılı aşkın bir süredir, özellikle klinik psikiyatri, psikosomatik tıp ve psikoterapi alanındaki gelişim ve daha sonra yaklaşık 33 bölgesel ve ulusal merkezden oluşan küresel ağ oluşturulmuştur. Dr. Nossrat Peseschkian, bu yaklaşımı 1968'de kaynak odaklı, kültürler arası bir yöntem olarak geliştirmiş ve 1977'de *Pozitif Psikoterapi* adlı kitabında bu terimi bilim dünyasına tanıtmıştır.¹¹

Peseschkian tarafından kurulmuş olan pozitif psikoterapi; gelenekler, hikâyeler, bilgelikler ve çeşitli kültür türlerinde verilen örnekler aracılığıyla kültürel farklılıklara, değerlere ve potansiyellere odaklanır. Dolayısıyla, belirli bir kültürde geçerli olan ve bireyin sosyalleşmesi için etkili olan belirli kavramlara, normlara, değerlere, davranış kalıplarına, güdülere ve bakış açılarına hitap eder.¹² Peseschkian'ın pozitif psikoterapi kuramına göre gerçek ve potansiyel olan sadece çatışmalar ve düzensizlikler değil, aynı zamanda her insanın sahip olduğu kapasitelerdir.¹³

⁹ Martin E. P. Seligman - Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction", *American Psychologist* 55/1 (2000), 5; I. S. Jorgensen - H. E. Nafstad, "Positive Psychology: Historical, Philosophical and Epistemological Perspectives", *Positive Psychology in Practice*, ed. P. Alex Linley - Stephen Joseph (Hoboken, N.J.: Wiley, 2004), 16.

¹⁰ Derya Yanık, *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Pozitif Psikoterapi Temelli Eğitimin Psikolojik İyi Oluş ve Umuda Etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 11.

¹¹ Ewa Dobiala - Peter Winkler, "'Positive Psychotherapy' According to Seligman and 'Positive Psychotherapy' According to Peseschkian: A Comparison", *International Journal of Psychotherapy* 20 (2016), 6.

¹² Dobiala - Winkler, "'Positive Psychotherapy' According to Seligman and 'Positive Psychotherapy' According to Peseschkian", 11-12.

¹³ Nossrat Peseschkian, "Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy", *Psychotherapy and Psychosomatics* 53 (1990), 39.

Pozitif psikoterapi yönteminin önemli bir özelliği, terapiye sezgi ve hayal gücünü dâhil etme girişiminde bulunmasıdır. Danışanlara onun kavram ve değerlerini doğrudan hedef almadan pozisyon değişikliği önermektedir. Danışanın kendisini başkasının yerine koyabilmesi, onun tek taraflı olarak anlamlandırıldığı kavramlarını başkalarıyla ilişkili olarak görmesine ve yeniden yorumlamasına izin verir.¹⁴

Peseschkian'ın pozitif psikoterapisinde önemli tekniklerden biri pozitif yorumlamadır. Pozitif yorumlama, terapistlerin bireylerin gösterdikleri ruhsal bozukluk belirtilerinin ve deneyimlerinin olumlu yanlarını bulmaları ve bunu bireylere yansıtmaları demektir.¹⁵ Bu yaklaşımla, hastaya semptomlara yol açan psikik nedenlerinin içeriğini keşfetme şansı vermek için çok sayıda yerleşik psikoterapötik prosedür geliştirilmiştir. Psikoterapötik süreç sırasında dikkat, çatışma alanını çevreleyen yeteneklere yönlendirilir ve insanın fiziksel-ruhsal-zihinsel alanının mevcut yeniden bütünleştirici eğilimlerini harekete geçirmeye çalışır.¹⁶

Peseschkian Amerikalı, Avrupalı ve Doğulu hastalar üzerinde yaptığı çalışmada, bulunan semptomların tekrarlayan bir takım davranış tarzlarından kaynaklanan çatışmalarla ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Tanımlanan çatışma alanlarının içerikleri esas alınarak birbiriyle ilişkili olanlar birleştirilmiş ve bir envanter hazırlanmıştır. Farklılaşma Analizi Envanteri (FAE) adındaki bu envanter, psikoterapötik bir tutum ve davranış normları ile ilişkili olmanın dışında kapsamlı bir kategori sistemi olarak geliştirilmiştir. Psikolojik ve kişiler arası süreçlerin içindeki somut içerikleri ve gerçek yetenekleri ayırt etmektedir.¹⁷ Gerçek yetenekler Peseschkian'ın kişilik kuramında belirttiği üzere birincil ve ikincil yetenekler olarak iki kategoriye ayrılan kapasitelere karşılık gelmektedir. Pozitif psikoterapinin önemli bir unsuru olarak görülen gerçek yetenekler, kişiler arası ilişkiler ve bireysel deneyimlerde etkili bir faktör olarak görülür. Kişiler arası çatışmalar da bireylerin önemli alanları ile ilgili bir tehdit yaşamaları veya yaşadıklarını düşünmeleri ile ortaya çıkmaktadır.¹⁸

Peseschkian'ın pozitif psikoterapi yöntemi üç temel ilke varsaymaktadır: Umut ilkesi (olumlu insan anlayışı); denge ilkesi (çatışma dinamiği ve

¹⁴ Peseschkian, "Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy", 40.

¹⁵ Ali Eryılmaz, "Yetişkin Öznel İyi Oluşu ile Pozitif Psikoterapi Bağlamında Birincil ve İkincil Yetenekler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Klinik Psikiyatri Dergisi* 14/1 (2011), 26.

¹⁶ Dobiala - Winkler, "'Positive Psychotherapy' According to Seligman and 'Positive Psychotherapy' According to Peseschkian", 10.

¹⁷ Nossrat Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, çev. Tuğba Sarı v.dğr. (Ankara: Amı Yayıncılık, 2020), 65.

¹⁸ Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, 78.

çatışma içeriği, yaşam dengesi); ve danışma ilkesi (beş aşamalı bütüncü terapi).¹⁹

Umut İlkesi/Pozitif başlangıç noktası: Pozitif psikoterapi, temel insani yetenekler varsayımına ve pozitif bir insan imajına dayanır. Pozitif psikoterapi, çeşitli sosyal sınıflardan insanları tedavi etmek ve kültürler arası sorunları aydınlatmak için iyi bir konumdur. PPT'de kullanılan semptomların olumlu yorumları aracılığıyla, hastanın az gelişmiş temel kapasitelerine erişmesi sağlanmalıdır.²⁰

Denge İlkesi: Pozitif psikoterapide gerçek yetenekler dört yaşam kalitesi alanı, dört çatışma çözme modunun formüle edilmesine yol açmıştır. Bu dört alan aynı zamanda dört öğrenme ve bilme moduyla bağlantılıdır. İnsanın kendisini ve çevresini nasıl algıladığını ve gerçekliğin ne şekilde test edildiğini görmemizi sağlarlar. Bu dört alan şunlardır: beden/duyular, sebep/başarı, gelenek/temas/ilişki, sezgi/gelecek/fantezi.²¹ Beden/duyular alanında, çatışmaları çözme olasılığı psikosomatik ve kişinin kendi bedenini algılama biçimi olarak tanımlanmaktadır. Sebep/başarı alanı, başarı normlarının oluşma ve bunların kişinin kendi benlik kavramına dâhil edilme şekli olarak tanımlanır. Gelenek/temas alanında aile içindeki sosyal aktivitenin, eş/arkadaş ve daha yüksek sosyal birimlerle ilişkinin niteliklerinden bahsedilmiştir. Sezgi/gelecek/fantezi alanı, geleceğe ve ütopyaaya dair fikirlere karşılık gelen alandır. Bu alan, anlık gerçekliğin ötesine geçer, faaliyetin, yaşamın anlamını ve arzu olarak tanımladığımız her şeyi kapsayabilir. Felsefeler ve dinler sezgi ve fantezi kapasitesine girerek daha uzak bir gelecekle bağlantılar kurarlar. Kişi çatışmaya kendi fantezisini harekete geçirerek, bir çözüm hakkında fanteziler kurarak, istenen sonuçları hayal ederek tepki verebilir.²² Bu dört tepki modu, gerçek yaşam durumunda tipik çatışmalar ve kavramlar olarak modellenir. Her kişi, ortaya çıkan sorunlarla başa çıkmak için kendi tercihlerini geliştirir. Pozitif psikoterapinin bütüncül bakış açısı, dört alanın her birinde ihtiyaçların karşılanmasına ve yeteneklerin gerçekleştirilmesine vurgu yapmaktadır.²³ Pozitif psikoterapide bireylerin ruh sağlıklarını olumlu bir

¹⁹ Peseschkian, "Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy", 40.

²⁰ N. Peseschkian - K. Tritt, "Positive Psychotherapy Effectiveness Study and Quality Assurance", *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 1/1 (1998), 96.

²¹ Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, 132.

²² Peseschkian, "Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy", 42.

²³ Tuğba Sarı, "Pozitif Psikoterapi: Gelişimi, Temel İlke ve Yöntemleri ve Türk Kültürüne Uygulanabilirliği", *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/2 (2015), 195.

noktaya taşımak için enerjilerini ve gayretlerini dört temel ihtiyaç alanına dengeli bir biçimde dağıtmaları gerektiği vurgulanmaktadır.²⁴

Danışma ilkesi/Metateori: Pozitif psikoterapideki beş aşamalı bütünleyici tedavi stratejisi, psikoterapi ve kendi kendine yardımın iç içe geçtiği bir terapötik stratejidir.²⁵ Bu süreç, danışanların ihtiyaçlarına, becerilerine, işlevsellik düzeyine ve geçmişine bağlı olarak dinamik ve ilişkiseldir.²⁶

Peseschkian'ın pozitif psikoterapi ekolünde kişilik kuramı yetenekler ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Pozitif psikoterapi Peseschkian açısından insanı temelde iyi bir insan olarak görür, bu da onun sosyal, empatik ve özgecil olma kapasitesine sahip olduğu, ailesine, sosyal çevresine ve insanlığa iyi bir katkı sağlayabileceği anlamına gelmektedir.²⁷

Bu yaklaşım insanları yetenekli, güçlü yönleri olan ve birtakım kaynaklara sahip varlıklar olarak kabul etmektedir.²⁸ Peseschkian'ın kuramı her insanın iki temel yeteneğe sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Bunlar birincil ve ikincil yetenekler olarak adlandırılır. Birincil yetenekler temelde sevme yeteneğini içerir. Bunlar çoğunlukla duygusal alanları ve gelişimi, özellikle anne babanın önemli bir rol oynadığı ve insan ilişkilerine referans olan kişiler arası ilişkilerde gereksinim göstermektedir. Bireyin duygusal alanı, duygusal ilişkileri olarak adlandırılabilir duygu alanı, sevme kapasitesinin bir ifadesidir. Sevme yeteneği, daha da gelişmesiyle birincil yeteneklere yol açar. İkincil yetenekler bilme yeteneğinin bir ifadesidir ve bilginin aktarımına dayanır. Bireyin sosyal gruptaki başarı normunu yansıtırlar. Birincil yetenekler ikincil yeteneklerin üzerine dayandığı temeli temsil etmektedir, birincil ve ikincil yetenekler zamanla gelişerek kişiliğin bir parçası hâline gelirler.²⁹

²⁴ Ayşe Aypay - Ahmet Kara, “Pozitif Psikoterapi Denge Modeli Bağlamında Dengeli Yaşam Ölçeği ve Dengeli Yaşam Temel Becerileri Ölçeğinin Geliştirilmesi”, *Sakarya University Journal of Education* 8/3 (2018), 65.

²⁵ Peseschkian - Tritt, “Positive Psychotherapy Effectiveness Study and Quality Assurance”, 97.

²⁶ Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, 347; Peseschkian - Tritt, “Positive Psychotherapy Effectiveness Study and Quality Assurance”, 98.

²⁷ Dobiala - Winkler, “‘Positive Psychotherapy’ According to Seligman and ‘Positive Psychotherapy’ According to Peseschkian”, 8.

²⁸ Yunus Emre Temiz, “Erdem Temelli Müdahalelerin Dinî Danışmanlık ve Rehberliğe Katkısı: Pozitif Psikoloji Yaklaşımı”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları* (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 309.

²⁹ Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, 80-83.

Tablo 1. Birincil ve İkincil Yetenekler³⁰

Birincil Yetenekler (Temel Yetenekler)	İkincil Yetenekler
Sevgi (duygusallık)	Dakiklik
Model alma	Temizlik
Sabır	Düzenlilik
Zaman	İtaat
Temas	Nezaket
Cinsellik	Dürüstlük/Açıklık
Güven	Sadakat
Gizlilik	Adalet
Umut	Çaba/Başarı
İnanç/Din	Tutumluluk
Şüphe	Güvenirlilik
Kesinlik/Netlik	Duyarlılık
Birlik	Vicdanlılık

2. Peseschkian'ın Kuramında Terapi Süreci

Pozitif psikoterapide, psikoterapi ve kendi kendine yardım uygulamalarında beş basamaklı bir yol izlenir. İzlenen bu yol, birincil ve ikincil yeteneklerden oluşan gerçek yeteneklere dayanmaktadır.

Tablo 2. Pozitif Psikoterapi Uygulamaları³¹

Birinci basamak: Gözlem ve mesafe koyma. Bu aşamada hastadan kendisini kim ya da ne sıkıntıya sokuyorsa bunları bir kâğıda ayrıntılı olarak yazması istenir. Hasta, anlık çatışmalarına ilişkin öznel görüşünü (mümkünse yazılı olarak) özetler. Aynı zamanda yaşamında iyi giden durumları yazması istenir. Danışman, metaforları ve halk bilgisini kullanarak semptomların olumlu yorumlarını uygular. Bu, hastanın sorunlarından daha fazla uzaklaşmasını sağlamalı ve nihâyetinde sorunlara bakış açısını genişletmesine yol açmalıdır.

³⁰ Peseschkian, "Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy", 42.

³¹ Peseschkian, "Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy", 44; Peseschkian, *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*, 347; Peseschkian - Tritt, "Positive Psychotherapy Effectiveness Study and Quality Assurance", 98.

İkinci basamak: Envanter oluşturulması. Yaşam kalitesinin dört alanını kullanarak, hastadan son beş yıl içinde yaşadığı on yaşam olayını (mikro-travma teorisi) detaylandırması ve bunları nasıl ele aldığını veya çözdüğünü ve nasıl başa çıkacağını nereden öğrendiğini ve bunu nasıl yaptığını açıklaması istenir. Bu aşamada, hasta semptomdan çatışmaya geçmelidir. Burada hastanın psiko-sosyal ve ruhsal bakış açısı irdelenir. Ayrıca “Farklılaşma Analizi Envanteri” yardımıyla hastanın kendisini ve eşini veya diğerlerini hangi davranış alanlarında olumlu veya olumsuz olarak tanımladığı belirlenir.

Üçüncü basamak: Durumsal cesaretlendirme. Güvene dayalı bir ilişki kurabilmek için hasta eşinin/diğerlerinin olumlu özelliklerini desteklemeyi ve kendi olumsuz özelliklerine dikkatini vermeyi öğrenir. Ayrıca kişisel çatışmalarla ilgili danışanın kişisel kaynakları odak noktası alınarak ve hastayı henüz çözülmemiş sorunlara çözüm bulmaya teşvik etmek gerekir. Bu aşamada şu sorulmalıdır: “Hangi sorunları çözdünüz ve bunları çözerken ne öğrendiniz?”

Dördüncü basamak: Sözeleştirme. Bu aşamanın amacı, hastanın kişisel veya kişiler arası çatışmalarının ardındaki motivasyonunu çözmektir. Kişiler arası ilişkilerde içe atmak ya da problemlili bir üslup ile çatışma yaratan bir dil kullanmak yerine eş/diğerleri ile sağlıklı iletişim kurma yolları adım adım öğretilir. Ayrıca, belirlenen çatışmalar tedavi edilir ve hastaya sorunlarını çözesine aktif olarak yardımcı olmak amacıyla özel teknikler öğretilir.

Beşinci basamak: Hedeflerin genişletilmesi. Kişi çatışmayı artık diğer davranış alanlarına yansıtılmaya başlar. Sorunları çözdükten sonra hayatta ileriye dönük bir yönelim uyandırmak için hastaya şu sorular sorulur: “Çözülecek başka sorun kalmadığında ne yapmak istersin? Yaşam kalitesinin dört alanıyla ilgili olarak önümüzdeki dört yıl için hangi hedefleriniz var? Lütfen üç yeni hedef belirtin.”

Psikoterapinin kendisi psikodinamik ve insancıl bir psikoterapi yöntemi olarak görülebilir. Pek çok hümanist ve manevi-dini gelenekte bulunabilen “Kendin ol” talebine hizmet eder. Kendini gerçekleştirme potansiyeli, yalnızca sorunları ele almakla kalmayıp aynı zamanda onları çözüme kapasitelerini de ele alarak en baştan etkinleştirilir. Peseschkian’e göre iyi bir terapide zamanın %25’i geçmişten, %25’i bugünden ve %50’si gelecekteki olasılıklardan konuşulmalıdır.³²

Peseschkian’ın pozitif psikoterapisinde, danışanlar sorunlarını tartışmak isteseler de pozitif psikoterapinin amacı bunları vurgulamak

³² Christian Henrichs, “Psychodynamic Positive Psychotherapy Emphasizes the Impact of Culture in the Time of Globalization”, *Psychology* 3/12 (2012), 1151.

değildir. Aksine, pozitif psikoterapi danışanın yaşamının olumlu yönlerini merkeze alır, danışanın içinde başkalarından olumlu geri bildirim almak için bir alan açmaya çalışır, güçlü yönlerin farkındalığını artırır ve yaşamın anlamını keşfetmeye yardımcı olur.³³

Peseschkian tarafından kurulduğu şekliyle pozitif psikoterapinin, yapılandırılmış bir yaklaşım olarak beş yıllık bir süreye dayanan, 35 terapist ve 500 danışan ile yapılan uzun süreli etkililik çalışmalarında özellikle anksiyete bozuklukları, depresyon, obsesif-kompulsif bozukluklar ve psikosomatik ve fonksiyonel bozuklukların tedavisinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁴

3. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Nedir?

Literatürde maneviyat kavramı ile ilgili farklı bakış açıları bulunmaktadır. Maneviyatın dindarlığın içinde bir bölüm olarak görülmesi, dinden ayrı bir olgu olarak ele alınması ve dindarlık ile eş anlamlı olarak görülmesi ya da dinden daha kapsamlı olarak görülmesi bunlar arasında yer almaktadır.³⁵ Bazı araştırmacılara göre bütün manevi deneyimler esasen inanç geleneklerinden ortaya çıkmıştır. Bütün dinler ve inançlar da manevi deneyimi düzenlemeyi amaçlamaktadır. Nitekim din mensupları da din ile maneviyatı birbirinden ayırmamaktadır. Bu sebeple maneviyat ve dinin birbiriyle ilişkili kavramlar olduğu ve birbirinden bağımsız olmadığı söylenebilir.³⁶

Modern psikoloji ve psikoterapi, pozitivist ve seküler bir paradigma üzerine inşa edilmiştir. Bu sebeple geleneksel psikoterapiler dinsel sorunları olan danışanların ihtiyacını karşılamada çoğunlukla başarısız olmuşlardır. Hatta psikiyatri alanı hem teori ve araştırmalarında hem de tanı sistemleri ve uygulamalarında hayatın dinî ve manevi boyutunu ya görmezden gelmiş ya da patolojik bir durum olarak değerlendirmiştir.³⁷ Oysa insan manevi boyutu da olan bir varlıktır. Tarih boyunca insanlar bir

³³ Dobiala - Winkler, “‘Positive Psychotherapy’ According to Seligman and ‘Positive Psychotherapy’ According to Peseschkian”, 9.

³⁴ Dobiala - Winkler, “‘Positive Psychotherapy’ According to Seligman and ‘Positive Psychotherapy’ According to Peseschkian”, 7.

³⁵ Sevede Düzgüner, “Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Cilt-1)*, ed. Ali Ayten v.dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 25; Sevede Düzgüner, *Maneviyat Algısı ve Diğerleriyle İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 1.

³⁶ Halil Ekşi v.dğr., “Maneviyat ve Psikolojik Danışma”, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*, ed. Halil Ekşi - Çınar Kaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 15.

³⁷ Turgay Şirin, *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dinî Danışmanlık Modeli* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 2.

dine veya yüce bir güce inanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Dinin olmadığı bir toplumdaki bahsedilememiş olması insan gerçekliği ile din ve maneviyatın her dönemde iç içe olduğunu göstermektedir. İnsanın manevi/dinî boyutu ihmal edildiğinde ya da patolojik olarak değerlendirildiğinde yapılan ruh sağlığı faaliyetleri de yetersiz kalacaktır. Dinî inanç ve bağlılık, yaşanan olaylara anlam kazandırırken olumsuz yaşam olaylarına veya hastalıklara karşı da bir destek sunmaktadır.³⁸

Manevi danışmanlık Batı’da pastoral psikoloji uygulamaları ile birlikte ortaya çıkmıştır. Pastoral psikoloji, manevi rehberlik ve klinik psikoloji arasındaki sınır bölgede etkinlik gösteren din psikolojisine ait alanlardan birisidir. Bu açıdan pastoral psikoloji, din psikolojisi yaklaşımları ile teolojik yaklaşımları birbirine bağlar.³⁹ Ülkemizde hem din eğitimi alanında⁴⁰ hem de ağırlıklı olarak din psikolojisi alanında manevi danışmanlık ve rehberlik konusuna ilgi her geçen gün artmaktadır. Ülkemizde manevi danışmanlık ile ilgili hem teorik tartışmaların olduğu çalışmalar yapılmakta hem de uygulamaya yönelik rehber niteliğinde eserler yazılmaktadır. Manevi danışmanlıkta İslâm geleneğini merkeze alan kuram ve uygulamalar arasında transpersonal psikolojinin Türkiye’deki yansımalarından olarak “nefs psikolojisi”⁴¹ ve “sufi psikolojisi”⁴² yaklaşımları, tasavvufi kavramlar ve pratikler merkezli manevi danışmanlık yaklaşımları⁴³ bulunmaktadır. Manevi danışmanlık konusu “manevi bakım” başlığı altında son yıllarda sağlık ve sosyal hizmet alanı kapsamında da ele alınmaktadır.⁴⁴

Din ve maneviyatın psikoterapi ile birlikteliği konusunda temelde iki yaklaşım söz konusudur. Bazı araştırmacılar psikoterapi kuramlarını merkeze alarak maneviyat ve din konularının, dinî/manevi uygulamaların

³⁸ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York London: The Guilford Press, 1997), 54.

³⁹ Özdoğan, “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”, 128-129.

⁴⁰ Suat Cebeci, “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dinî Danışma ve Rehberlik”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 56.

⁴¹ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022); Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

⁴² İbrahim Işıtan, *Sufi Psikolojisi* (İstanbul: Divan Kitap, 2020).

⁴³ Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014); Esmâ Sayın, “Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi”, *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/33 (2022), 65-75.

⁴⁴ Ali Seyyar, *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010); Meltem Erişen - Sibel Karaca Sivrikaya, “Manevi Bakım ve Hemşirelik”, *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/3 (2017), 184-190; Esmâ Sülü Uğurlu, “Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması”, *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2014), 187-191; Yeliz Yelen Akpınar - Nesrin Aşti, “Maneviyat, Manevi Bakım ve Manevi Bakımın Hemşirelikte Önemi”, *YOBU Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 2/3 (2021), 127-140.

ilgili ekole entegre edildiği manevi yönelimli psikoterapi uygulamaları önermektedir. Ülkemizde de Ekşi'nin koordine ettiği, psikoterapi yaklaşımlarının kuramdan uygulamaya maneviyat ve din çerçevesinde yeniden değerlendirildiği çalışmalar bulunmaktadır.⁴⁵ Bir diğer yaklaşım ise din psikolojisi ve din eğitimi konusunda çalışan uzmanların manevi danışmanlık yaklaşımlarıdır.⁴⁶ Bu yaklaşımda genel psikolojik danışma yöntem ve teknikleri kullanılarak ve gerekirse belli bir psikoterapi ekolu veya farklı psikoterapi ekollerindeki uygulamalardan faydalanarak manevi/dinî bakım ve danışmanlık hizmeti sunmak esastır. Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde verilen manevi danışmanlık hizmeti bu kapsama girmektedir. Burada pastoral psikolojik bakış açısının hâkim olduğu söylenebilir. Ayrıca din görevlileri dinî ve manevi danışmanlık hizmetinde çoğu zaman manevi-psikolojik sorunlara da çözüm üretme gayretinde olmuşlardır. Bu sebeple manevi danışmanın psikolojik danışma ve rehberlik ilkelerini bilmesi öncelikle önemlidir. Bunun yanı sıra psikoloji ekolleri ve psikoterapi yöntemleri hakkında bilgi sahibi olması ve bu bilgiden danışmanlık esnasında faydalanması, manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarını zenginleştirecektir. Burada önemli olan bir husus, psikoterapi ve psikolojik danışma tekniklerinden faydalanmak ile psikoterapi uygulamak ve terapi yapmanın aynı şey olmadığıdır. Bununla birlikte ülkemizde “manevi danışman” olarak görev yapan personelin psikolojik danışma ve rehberlik yöntem ve teknikleri ile ilgili ilave eğitimler alması, manevi danışmanlık hizmetinin daha verimli olarak yürütülmesine katkı sağlayacaktır.

Farklı ülkelerdeki Müslüman psikolog, psikiyatr ve psikolojik danışmanlar, danışma sürecine İslâmî öğelerin katılması konusunda önerilerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Malik Bedri'nin öncülerinden olduğu “İslâmî psikoloji” akımı Müslüman psikologların kendi dinî ve kültürel kodlarını dikkate alarak yeni kuramlar oluşturmaları gerektiğini

⁴⁵ Halil Ekşi v.dğr., “Kavramsal Çerçeve”, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*, ed. Halil Ekşi - Çınar Kaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016); Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramları ve Uygulamaları*.

⁴⁶ Ali Ayten (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019); Düzgüner, “Nereden Çıktı Bu Maneviyat”; Üzeyir Ok, “Dinî Danışmanlık: Tanım ve Tarihi”, *Dinî Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (Ankara: Gündüz Yayınları, 2012), 37-58; Ömer Faruk Söylev, *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2020); Turgay Şirin, “Manevi Danışma ve Rehberlik’te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-1*, ed. Ali Ayten v.dğr. (İstanbul: DEM Yayınları, 2018); Mustafa Koç, *Manevi-Psikolojik Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2017); Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş* (Ankara: Özdenöze Yayınevi, 2010).

iddia etmektedir.⁴⁷ İslâmî psikoloji bağlamında ortaya çıkan “İslâmî psikolojik danışma” anlayışı, psikoloji kuramlarını kullanmakla birlikte Müslüman danışanlar için özel uygulamaların olması gerektiğini iddia eder.⁴⁸ Bu yaklaşımla ilişkili olarak Ali ve Aboul-Fotouh, Müslümanların hem depresyon hem de ruhsal olmayan semptomlar için dinî başa çıkmayı kullandıklarını söylerler. Onlara göre Müslümanlar zorluklarından kurtulmak, rehberlik almak ve olası zorlukları önlemeye yönelik stratejiler geliştirmek için temel kaynaklar olarak Kur’an ve hadislere yönelirler, saygı duyulan bir âlimi (müftü gibi) ya da aile büyüklerini başvuru kaynağı olarak görebilirler.⁴⁹ Bu sebeple psikolojik danışmanların dinî/kültürel öğeleri dikkate almaları ve manevi danışmanlarla iş birliği hâinde olmaları önemlidir.

Batı’da yaşayan Müslümanlar arasında ruh sağlığı uzmanlarının kendi inançlarına saygı duymadığı ya da İslâmî değerler hakkında bilgi sahibi olmadığı ve bu yüzden de kendi inanç sistemleri ile örtüşmeyen bir terapi önerdikleri yönünde giderek artan bir kaygı söz konusudur.⁵⁰ New York’ta yaşayan Müslüman bir örneklem üzerinde yapılan bir araştırmaya göre katılımcıların %88’i ruhsal bozuklukların tedavisi için Kur’an’a dayalı tedavi ile Batılı anlamda psikoterapi ve ilaç tedavisinin birlikte olması gerektiğine inanmaktadır.⁵¹

Maneviyat ve din, insanın hayatı anlamlandırmasında, kendi varlığını ve kainattaki her şeyi bir anlam şemasına yerleştirmesinde büyük bir kaynak olarak işlev görmektedir. Maneviyat ve din, insana sosyal yaşamında bir kimlik kazandırmak ve hayatına yön vermek için güvenli bir sığınak, sorunlarla başa çıkmada etkili bir referans olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda manevi danışmanlık ve rehberliğin, psikolojik danışma ve psikoterapi gibi ruh sağlığı müdahaleleri ile birlikte uygulama alanının artırılması gerekmektedir.

4. Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları

Günümüzde insanlar sıklıkla stres, kaygı, anlam arayışı gibi ruhsal

⁴⁷ Malik Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkması* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2023).

⁴⁸ Sameera Ahmed - Mona M. Amer, *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*, çev. Vahap Yorgun (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015).

⁴⁹ Osman M. Ali - Frieda Aboul-Fotouh, “Geleneksel Ruh Sağlığı, Başa Çıkma Stratejileri ve Yardım Arama Davranışı”, çev. Vahap Yorgun, *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*, ed. Sameera Ahmed - Mona M. Amer (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 33-34.

⁵⁰ Mona M. Amer - Baland Jalal, “Bireysel Psikoterapi/Psikolojik Danışma”, *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 88.

⁵¹ Abu-Ras Wahiba v.dğr., “The Imam’s Role in Mental Health Promotion: A Study at 22 Mosques in New York City’s Muslim Community.”, *Journal of Muslim Mental Health* 3/2 (2008), 155-176.

sorunlarla karşılaşabilmektedir. Manevi danışmanlık bu tür zorluklarla baş etme ve içsel gelişim konularında rehberlik sunar. Manevi danışmanlık kişinin içsel huzurunu artırmaya, yaşam amacını bulmaya, değerlerini keşfetmeye ve ruhsal gelişimini desteklemeye odaklanır.

Manevi danışmanlar, bireylerin yaşamlarında anlam ve amaç arayışlarını desteklerken ruhsal denge ve uyum sağlamalarına yardımcı olurlar. Bu süreçte danışmanlar, bireylerin duygusal zorluklarını anlamak, onlara empati ile yaklaşmak ve içsel dönüşüm süreçlerinde onlara rehberlik etmek için çeşitli teknik ve yaklaşımları kullanırlar. Manevi danışmanlık uygulamalarında psikolojinin veri ve yöntemlerinden yararlanmak profesyonel bir hizmet için vazgeçilmezdir. Çünkü manevi danışmanlığın kendine has bir metodu yoktur ve tarihi boyunca görüşme metodları felsefe ve psikolojiden almıştır. Bunun için pastoral psikoloji, psikolojik bilgiler sunar, bunların manevi bakım için anlam ve kullanılabilirliğine bakar ve bu bilgileri ilgili teolojik bağlama yerleştirir.⁵²

Koç, manevi danışmanlık ve psikoloji ilişkisini şu şekilde açıklamıştır:

“Manevi danışmanlar, bireylerin hayatlarının önemli bir parçası olan dinden yararlanarak fakat bunun yanı sıra psikolojiyle ilgili teorik bilgileri de yadsımadan ve bunları da teolojiyle harmanlayarak danışanlarına daha iyi hizmet vermeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla manevi danışmanlar, konuyu sadece teolojik bir perspektiften görmeyip dinin de birey hayatının önemli bir parçası olduğunu bilerek ve psikoloji alanındaki gelişmeleri de sürece dâhil ederek manevi temelli bir danışmanlık hizmeti üretmektedirler.”⁵³

Manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinde danışmanlık teknikleri arasında aktif dinleme, konuşmaya davet, soru sorma, yakından ilgilenme, içeriği yansıtma, sorumlulukların paylaşılması, yorumlama ve özetleme teknikleri önemli bir yere sahiptir.⁵⁴ Manevi danışmanlık bir ilişki ve iletişim olduğundan baş başa yapılan görüşmeler önem arz etmektedir. Bu birebir görüşmelerin en önemli özelliği mahremiyet içinde yapılmalarıdır. Ağilkaya-Şahin, manevi bakım ve danışmanlığın özellikleri ile ilgili olarak, manevi bakımın ruhun huzurunu amaçlayan ve dinî/manevi konulara eğilebilen bir görüşme olduğunu; gönüllü, zaman olarak sınırlı ve bir sıkıntının giderilmesine yönelik, insanın bütününe, sözlerine, duygularına, bilinçli ve bilinçsiz ifadelerine dikkat ettiğini; özgür ve mahrem bir görüşme olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁵

⁵² Zuhul Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık* (İstanbul: Marmara Akademik Yayınları, 2021), 46-47.

⁵³ Mustafa Koç, “Diyadin İşleri Başkanlığı'nın Hastanelerdeki Mânevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”, *Diyadin İlmî Dergi* 53/4 (2017), 203.

⁵⁴ Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dinî Danışmanlık ve Rehberlik -Alanları, İmkanları ve Yöntemleri-(Diyadin İşleri Başkanlığı Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 235-241.

⁵⁵ Ağilkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 33-34.

Söylev ise dinî danışmanlık ve rehberliğin genel ilkelerini şu şekilde sıralamıştır:

“Her birey seçme özgürlüğüne sahiptir. İnsan saygıya değer bir varlıktır. Dinî danışma ve rehberlik hizmetlerinde bireysel farklara saygı esastır. Dinî danışma ve rehberlik hizmetlerinden yararlanmak isteğe bağlıdır. Dinî danışma ve rehberlik hayat boyu yararlanılabilecek bir hizmettir. Dinî danışma ve rehberlik tüm bireylere açık bir hizmettir. Dinî danışma ve rehberlik hizmetlerinde gizlilik esastır. Dinî danışma ve rehberlik sürecinde iletişimin niteliği önemlidir. Dinî danışma ve rehberlik hizmetleri ilgililerin iş birliği ile yürütülmelidir.”⁵⁶

Şirin’in manevi danışmanlık modelinde teknik olarak, bilişsel-davranışçı psikoterapi tekniklerinin yanı sıra dinî teknikler de kullanılmıştır. Bu teknikleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür: Tövbe, zikir, tefekkür, imanın bütünleştirilmesi, nefis muhasebesi, Kur’an okumaları, dinî tebliğ ve telkinler, olumsuz dinî inanç ve tutumların tartışılması ve dinî bilgi verilmesi, olumlu dinî başa çıkmanın güçlendirilmesi, dinî hikâye anlatma, dua, ibadet, grup (cemaat) çalışmaları.⁵⁷ Canşı da psikoterapi sürecinde manevi temelli müdahaleler olarak dua, tövbe, namaz, maneviyat içerikli bibliyoterapiyi önermiştir.⁵⁸

Manevi danışmanlık ve rehberlik insanın ruh sağlığı ve manevi iyi oluşunda önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte manevi danışman her danışana müdahale etmemeli, sağlık personelleri, psikiyatrist ve psikologlarla iş birliğine açık olmalıdır. Manevi danışmanın danışanlarda gözlemlediği patolojik bir durum varsa ve psikolog ya da psikiyatrist müdahalesi gerekiyorsa, danışanı ilgili birime yönlendirmesi gerekmektedir.⁵⁹ Aynı zamanda psikolog, psikolojik danışman ve psikiyatristler de danışanlarının dinî/manevi konularla ilgili bir problemi olduğunu düşünüyorsa, onları manevi danışmana yönlendirmelidir. Danışmanlık ve rehberlik süreçlerinde uzmanlar tarafından iş birliği yapılması, ruh sağlığına bütüncül yaklaşım açısından çok önemli bir ihtiyaçtır.

5. Peseschkian’in Psikoterapi Modelinin Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Uygulanması

Manevi bakım ve danışmanlık uygulamalarında psikoloji özellikle

⁵⁶ Söylev, *Türkiye’de Dinî Danışmanlık ve Rehberlik -Alanları, İmkanları ve Yöntemleri- (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*, 227-231.

⁵⁷ Şirin, “Manevi Danışma ve Rehberlik’te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu”, 196-199.

⁵⁸ Canşı, “Psikoterapi Sürecinde Manevi Temelli Müdahaleler”, 105-109.

⁵⁹ Hatice Kılınçer, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, ed. Ali Ayten (İstanbul: DEM Yayınları, 2017), 38.

de psikoterapilerden yararlanan uygulamalar, terapötik manevi bakım yaklaşımına dayalı türlerdir. Psikoterapi yöntemlerinin manevi danışmanlığa uyarlandığı terapötik psikolojik manevi danışmanlık, bugün Batı dünyasında gittikçe yaygınlaşmaktadır.⁶⁰ Yapılan çalışmalar Müslüman danışanlar için dinsel temaların psikoterapiye entegre edilmesinin avantajlarını ortaya koymaktadır. Razali ve arkadaşlarının yaptığı bir çalışmada, bilişsel davranışçı terapi ile birlikte dinî-kültürel müdahale yapılmış grupta depresyon ve kaygı semptomlarında daha hızlı bir azalma görülmüştür.⁶¹ Bu çalışmalar manevi danışmanlıkta psikoterapi kuramlarından faydalanılması kadar psikoterapi uygulamalarında dinî/manevi temaların, içerik ve uygulamaların dâhil edilmesinin de danışan ruh sağlığı için önemli katkılarının olacağını kanıtlamaktadır.

Peseschkian modeli psikoterapi, müdahalelerdeki esnekliği ve bağlam duyarlılığı sebebiyle danışanın dinî ve manevi değerlerine alan açan bir ekol olarak değerlendirilebilir. Peseschkian modelinde hikâyeler terapötik müdahalede oldukça önemlidir. Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında da Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde yer alan kıssalar, sahâbe hayatları, önemli din âlimlerinin eserlerinde yer alan hikâye ve örnek olay anlatıları sıklıkla kullanılmaktadır. Özellikle tasavvuf eserlerinde hikâyeler yoluyla insanın daha derinlere inmesi ve algısal kapasitesinin geliştirilmesi sağlanır.⁶² Hem Peseschkian modeli psikoterapide hem de manevi danışmanlıkta hikâye ve metaforlar yoluyla yaşantısal bir öğrenme amaçlanmaktadır.

Peseschkian modeli pozitif psikoterapide danışanların kültürel bağlamları önem taşımaktadır. Bu psikoterapi modeli dinî ve kültürel öğelerin terapi esnasında kullanılabilmesine imkân vermektedir. Pozitif psikoterapi eksenli manevi danışmanlıkta var olan durumlar gerçekliği ile anlaşılmaya çalışılır. Ancak bu esnada sadece sorunlar değil bireyin yetenekleri ve olumlu durumlar da danışma sürecine dâhil edilir. Bireyin yetenekleri ile birlikte pozitif bakış açısı kazandırılmaya çalışılır; olaylar, durumlar, sıkıntı ve sorunlar bu bakış açısı ile yeniden yorumlanır.

Denge modeli Peseschkian'ın psikoterapi modelinde önemli bir kavramdır. Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları yapılırken yaşamın boyutlarının da göz önüne alınması gerekmektedir. Peseschkian yaşamın dört temel alanından bahsetmektedir: Beden/duyular alanı, sebep/

⁶⁰ Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, 499.

⁶¹ S. M. Razali v.dğr., "Religious - Sociocultural Psychotherapy in Patients with Anxiety and Depression", *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 32/6 (1998), 867-872.

⁶² Simel Parlak, "Manevi Danışmanlığın Gelişimi", *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 36.

başarı alanı, gelenek/temas/ilişki alanı, sezgi/fantezi/gelecek alanı. Manevi danışmanlık bağlamında kişinin yaşamında bu boyutlara ne kadar önem verdiği öğrenilir. Bu şekilde kişinin yaşadığı çatışmalar ve sorunlarla baş edebilmek için hangi alana yoğunluk verdiği tespit edilmeye çalışılır. Denge modeline göre bireyin sağlıklı ve üretken olabilmesi için her dört yaşam alanına da dengeli bir şekilde önem vermesi gerekir. Manevi danışmanlıkta özellikle sezgi alanı üzerinde çalışılabilir.

Manevi danışmanlık uygulamalarında danışanın beden/duyu alanıyla ilgili şu sorulara cevap aranabilir: Kendi sağlığına zaman ayırıyor mu? Düzenli besleniyor mu? Uyku saatleri ile ilgili hassas davranıyor mu? Dış görünüşünün düzenliliğine ve temizliğine dikkat ediyor mu? Bu alanla ilgili bir ihmal söz konusu ise yaşam alanındaki denge bağlamında bu konu üzerinde durulması gerekmektedir. Danışana beden sağlığına, temizliğine ve düzenliliğine dikkat etmenin önemi ile ilgili âyet ve hadislerden örnekler verilebilir. Bedenin Allah'ın bir emaneti olduğu ve ona önem vermenin kulluk vazifesini yerine getirmek anlamına gelmekle beraber kişinin iyi oluşuna da katkıda bulunacağı belirtilebilir.

Yaşam alanlarından ikincisi Peseschkian modeline göre başarı alanıdır. Danışanın iş ve başarı alanı ile ilgili bir sorun yaşayıp yaşamadığını tespit etmek danışma sürecine dâhil edilir. Danışanın çalışmak ve başarılı olmak konusunda kendisini motive edip edemediği, yaşamında başarı ve iş hayatının ne durumda olduğu anlaşılmaya çalışılır. Bireyin günlük hayatta görevlerini yerine getirme ile ilgili her durum aslında başarı alanına girmektedir. Bir öğrenci için başarı ders çalışmak ve öğrenmek ile ilgili durumlar iken bir ev hanımı için ev işleri, çocuk bakımı vb. işlerle ilgili görevlerini yerine getirmek olabilir. Kişinin kendini tanımladığı kimlik ile ilgili sorumlulukları (annelik, babalık, öğretmenlik, öğrencilik, ev hanımlığı) onun iş başarı alanına dâhil edilebilir. Burada dakiklik, temizlik, düzenlilik ve çaba/başarılı olma yetenekleri üzerinde durulur. Manevi danışmanlık bağlamında bu yeteneklerin geliştirilmesi ile ilgili Kur'an ve hadis-i şeriflerden örnekler verilebilir. “İnsan için ancak çalıştığı vardır.”⁶³ âyeti ile “Kesinlikle hiç kimse kendi el emeğinin karşılığında daha hayırlı bir yemek yememiştir.”⁶⁴ hadis-i şerifi üzerinde konuşulabilir. Ayrıca İnşirâh Sûresinde, bir işte yorulduğunda başka bir işi yapmanın tavsiye edilmesi ile göğsün genişlemesi ve rahatlaması açısından davranış değişikliğine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla ilgili âyette bir davranış tamamlandığında diğerine geçme ya da bir davranışta yorulduğunda başka

⁶³ en-Necm 53/39.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Büyü”, 15.

bir işe geçme tavsiyesi ile çalışmak ve yaşamda aktif olmanın ruh sağlığı açısından önemine dikkat çekilebilir.⁶⁵

Üçüncü yaşam alanı olan temas/ilişkiler alanı manevi danışmanlık uygulamalarında önemli bir alandır. Bu alan danışanın kendisi dışındaki insanlarla olan yakınlığı ile ilgilidir. Manevi danışman bireyin bu alanla ilgili sorununu tespit etmek için sorular yöneltebilir. Onun anne babasıyla, kardeşleriyle, akrabaları ve arkadaşları ile ne sıklıkta görüştüğü, onlarla olan ilişkisinin niteliği anlaşılabilir. Toplumsal ilişkilerin bireylerin ruh sağlığı üzerindeki olumlu katkısından bahsedilebilir. Yakın akraba, komşu ve arkadaşlarla ilişkinin önemi ile ilgili âyet ve hadisler üzerinden konuşulabilir. Bu konu ile ilgili “...*Anaya babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolcuya ve eliniz altında bulunan kimselere iyilik edin!*.”⁶⁶ âyeti üzerinde konuşulabilir. Kişide yoğun öfke, kıskançlık, kızgınlık ve kin duyguları varsa bu duygular üzerinde çalışılabilir. Affetmenin önemi, Hz. Peygamber’in hayatından örnekler ile anlatılır. Allah’ın affedici olduğu ve affedici olanları sevdiği vurgusu yapılabilir. Peseschkian modeline göre yapılan manevi danışmanlıkta kişinin olumsuz duygulardan kurtulması önemli bir aşamadır. Bu bağlamda toplumsal ilişkilerde yaşanan olumsuz duygular üzerinde çalışmak ve olumlu bakış açısı kazandırmak manevi danışmanlıkta önem arz etmektedir.

Peseschkian modeline göre sezgi alanı yaşam alanının dördüncü boyutunu oluşturmaktadır. Manevi danışmanlık açısından oldukça büyük bir öneme sahip olan bu boyut kişinin manevi/sezgisel duygu ve yaşantılarını kapsamaktadır. Manevi danışmanlıkta danışanın düşünce ve duygu dünyası anlaşılabilir çalışılır. Olayları yorumlarken hissettiği duygular, dinî/manevi konular ile ilgili olumlu veya olumsuz duygularını anlamak bu aşamada önem arz etmektedir. Danışanın korku ve kaygıları, gelecek ile ilgili beklentileri, geçmiş yaşantıları ile ilgili yaptığı çıkarımlar bu aşamada ele alınabilir. Allah ile ilgili duygu ve düşünceler, ibadet esnasındaki hissiyat üzerinde de konuşulabilir. Burada çeşitli dua örnekleri danışma sürecine dâhil edilebilir. Allah’la olan yakın ilişkiyi güçlendirmek için şükür, tefekkür duaları meditatif etkisi bağlamında her gün belli bir zaman ayırarak uygulanmak üzere ödev olarak verilebilir. Dua etkili bir olumlu dinî başa çıkma yöntemidir. Tefekkür ve şükür duaları kişiyi Rabbine yaklaştırıp onunla samimi bir yakınlık kurmasına vesile olurken dilek ve istek duaları da kişide güven ve teslimiyet duygusu sağlamaktadır. Dua ile kişi belki kimseyle paylaşmadığı sorunlarını ve isteklerini, her şeye gücü

⁶⁵ Naci Kula, “Zorluk ve Sıkıntılarla Başa Çıkma Süreçlerinde Manevi Destek Örneği Olarak İnşirah Suresi Üzerine Psikolojik Analizler”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 19.

⁶⁶ en-Nisâ 4/36.

yettiğine ve kendisine yardım edeceğine inandığı Allah'a sunarak O'ndan yardım ister. Bu durum kişide güven ve umut duygusunun aktifleşmesine de katkı sağlamaktadır.

Peseschkian'ın psikoterapi modelinde hikâyeler ve özlü sözler önemli bir yere sahiptir. Manevi danışmanlıkta da sezgi ve hayal gücünü danışma sürecinde aktif etmek, terapide olumlu bakış açısını geliştirmek için Kur'an ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen kıssalar, tasavvufî metinlerdeki hikâye ve örnek olaylar, İslâm kültür ve medeniyetinin önemli edebî eserlerinde yer alan metinler, atasözleri, fıkralar, yazılı veya sözlü halk hikâyeleri manevi danışman ve danışan arasında aracı olarak kullanılabilir. Dinî metin ve gelenekler insanların yaşam içerisinde karşılaştıkları olumlu veya olumsuz durumlar karşısında nasıl ahlâkî bir tavır alması gerektiğini göstermektedir. İslâm dininde kişinin öfkelenmediği zaman öfkesini nasıl kontrol etmesi gerektiği⁶⁷, doğru sözlülüğü bir karakter özelliği hâline getirmek için ne yapılması gerektiği⁶⁸ veya insanlara karşı şükran duyguları içerisinde olma⁶⁹ gibi birçok mesele ile ilgili ahlâkî emir tavsiyeler bulunmaktadır.

Manevi danışmanlıkta danışma sürecine dâhil etmek ve danışana ödev olarak vermek üzere bibliyoterapi metinleri ile ilgili kültürümüzde zengin bir birikim vardır. Manevi danışmanlıkta kullanılacak önemli metinlerden biri de Mevlâna Celaleddin-i Rumi'ye ait olan *Mesnevi* isimli eserdir. *Mesnevi*'de anlatılan bazı hikâyeler kişiye farkındalık kazandırmaktadır. Yunus Emre şiirleri de insanlara duygu ifadelerini tekrar yaşamasını sağlayarak tedavi edici bir etki sunmaktadır.⁷⁰ Önemli İslâm felsefecilerinden Kindî *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adlı eserinde bireyin mutluluğunu engelleyen üzüntünün ne olduğu ve üzüntünün giderilmesi ile ilgili yöntemler üzerinde durmuştur.⁷¹ Bu bağlamda manevi danışmanlık ve rehberlikteki öngörülen terapötik etkileri ile söz konusu metinler danışma sürecine dâhil edilebilir.

Peseschkian'ın birincil yetenekleri arasında yer alan sabır, dinî/manevi danışmanlıkta da kazandırılmaya çalışılan önemli değerlerden biridir. Sabır duygusu kişinin olumsuz olaylar karşısında metanetini koruyabilmesi, ruhsal dengesinin bozulmadan hayatına devam edebilmesini sağlayan önemli bir değerdir. Kur'an-ı Kerim'de özellikle Asr Sûresi sabrın tavsiye

⁶⁷ Bk. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Edeb", 4.

⁶⁸ Bk. Buhârî, "Edeb", 69.

⁶⁹ Bk. Ebû İsa Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Birr", 35.

⁷⁰ Belen, *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*, 131-133.

⁷¹ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 51.

edilmesi ile ilgili örnek gösterilebilir. Özellikle bir hastalık ya da bir kayıp ve yas durumuyla baş etme durumunda Kur'an'da yer alan Hz. Eyyüb kıssası danışmanlık sürecine dâhil edilebilir. İslâm dinî geleneğinde genellikle sabır değeri ile birlikte zikredilen önemli bir değer de şükürdür. Şükür ise özelde Allah'a, genelde de minnettarlık olarak hayattaki her kişi ve duruma karşı bir memnuniyet ve kabul duygusunu beraberinde getirir. Sabır ve şükür değerlerinin, dinî metinlerden yola çıkarak danışma süreci içine dâhil edilmesi, danışanın ruhsal dengesini sağlaması açısından oldukça faydalıdır.⁷²

Peseschkian'ın birincil yeteneklerinde bulunan ve manevi danışmanlık için büyük bir öneme sahip olan bir değer de güven değeridir. Kişideki güven duygusu Allah'la olan ilişkisinde dinî kaynaklarda “tevekkül” olarak ifade edilmiştir. Tevekkül, kulun kendisini Allah Teâlâ'nın ilâhî iradesine teslim etmesi olarak tanımlanır. Ruh-kalp-beden bütünlüğü içerisinde Allah'a güven ve teslimiyetin en samimi hâlidir.⁷³ Tevekkül Allah'ın mutlak hâkimiyet ve evrenin her alanında kontrol sahibi olduğuna dair inanç ve farkındalık anlamına gelir. Böyle bir zihinsel çerçeveye, işleri Allah'a havale eden ve Allah'ın insanlara yardım edeceğine gönülden inanan insanlarda kaygı ve endişeyi azaltabilir.⁷⁴ Danışanlarda tevekkül ve güven duygusunun geliştirilmesi için “*Kararını verdiği zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever.*”⁷⁵; “*...Allah bize kâfidir. O ne güzel vekildir, derler.*”⁷⁶ âyetleri okunup üzerinde konuşulabilir, üzerinde düşünülmesi için ilgili âyetler ödev olarak verilebilir.

Manevi danışmanlıkta Peseschkian modeli uygulanırken beş basamaklı terapi süreci devreye konulur. Burada danışmanın ilk aşaması gözlem aşamasıdır. Gözlem aşamasında danışanın dinî/manevi veya psikolojik sorunları, bu sorunların kendisinde nasıl bir etki bıraktığı, psiko-sosyal sağlığının bu sorunlardan nasıl etkilendiği konuları üzerinde gözlem yapılır. Danışandan kendi sorununu anlatan metin yazması istenebilir. Bu durum danışana sorunlarına dışarıdan bir gözle bakabilmeyi sağlar. Aynı zamanda yaşamında iyi giden durumları da anlatması ve yazması istenir. Danışman, dinî/manevi bilgi ve tecrübeleri ile semptomların olumlu yorumlarını uygular. Gözlem aşaması bazen tek görüşme ile tamamlanırken bazen birkaç görüşme gerekebilir.

Pozitif psikoterapinin ikinci aşaması olan envanter kullanmada manevi

⁷² Akkaya, *Kabul ve Kararlılık Terapisi ve Manevi Danışmanlık Uygulamaları*, 51.

⁷³ Sayın, “Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi”, 72.

⁷⁴ Aisha Hamdan, “Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective”, *Journal of Muslim Mental Health* 3/1 (2008), 107.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/159.

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/173.

danışman, danışana birtakım envanterler uygulayarak içinde bulunduğu manevi-psikolojik durum ile ilgili analizler yapabilir. Bu konuda, dindarlığın farklı boyutlarını ölçen çeşitli ölçeklerden, dindarlık, dinî başa çıkma, Tanrı tasavvuru, bağlanma, semptom belirleme, depresyon, mutluluk ve yaşam doyumu ölçekleri kullanılabilir.

Manevi danışmanlıkta pozitif psikoterapi modelinin üçüncü aşamasında cesaretlendirme yer almaktadır. Bu aşamada kişinin daha önce kullandığı manevi başa çıkma yöntemleri, dua, namaz, zikir, tefekkür gibi uygulamaları, bu uygulamalar esnasında ve sonrasında ne hissettiği üzerinde konuşulur. Ayrıca kişinin kendisinde ahlâkî ve dinî değer olarak gördüğü olumlu özelliklerin neler olduğu üzerinde tartışılır. Kişinin bu yeteneklerinin kendisini manevi ve psikolojik anlamda nasıl güçlendirdiğini fark etmesi sağlanmaya çalışılır. Manevi danışmanların danışanlarında dikkat etmesi gereken önemli bir durum, danışanın Allah tasavvurudur. Şayet bireyde cezalandırıcı ve olumsuz Allah imajı yoğunlukta ise âyet ve hadisler ışığında Allah tasavvuru üzerinde çalışılır. Danışanın Allah tasavvurunun âyet ve hadislerdeki Allah tasavvuru ile uygun olup olmadığı tartışılır. Allah'ın affeden, seven, güven veren, koruyup kollayan olduğu yönünde bilgiler verilerek danışanın Allah ile yakın manevi bir ilişki kurabileceği vurgulanır.

Manevi danışmanlığın dördüncü aşaması olan sözelleştirme aşaması, danışmanlık seansları boyunca daha önceki üç aşamada farkındalık kazanılan durumların söze döküldüğü, danışanın yaşamı ile ilgili yaşanmışlıklarını ifade ettiği aşamadır. Burada danışanın olumlu manevi/dinî başa çıkma yöntemlerinin hangilerini ne sıklıkla kullandığı ve bunlardan nasıl istifade ettiğini söylemesi sağlanır. Ayrıca hangi yeteneklerin kendisinde hâkim olduğu ve bunların manevi-psikolojik sağlığına nasıl katkıda bulunduğu konuşulur. Danışanın Allah tasavvurunun danışmadan önce ve sonrasında nasıl bir değişime uğradığı danışanın bu konuda geçtiği aşamalardan bahsetmesi sağlanır. Burada danışanın kendisinin manevi danışmanlık sürecinde hangi konular üzerinde gelişme gösterdiği ile ilgili farkındalık kazanması sağlanır.

Manevi danışmanlığın beşinci aşaması, bireyin dinî/manevi hayatı ile ilgili amaçlarının genişletildiği bölümdür. Bu aşamada birey danışmanlık sürecinde öğrenmiş olduğu olumlu dinî başa çıkma stratejilerini hayatına yansıtmayı, pozitif düşünme becerisini ve öğrendiği teknikleri kendi kendisine de uygulamayı öğrenir. Kendi kendine yardım ilkesi Peseschkian'ın psikoterapi modelinde çok önemli bir aşamadır. Bireyin danışmanlık süreci boyunca öğrendiği yöntem ve tekniklerin onun bakış açısını değiştirmesi ve bu yöntemleri daha sonra da devam ettirebilmesi amaçlanır. Bu aşamada manevi danışmanlık süreci sonlandırılırken danışanın manevi iyi oluş için yaptığı/yapacağı etkinlikler planlanabilir. Bu

bağlamda danışanın günün belli saatlerinde dua, tefekkür ve zikre zaman ayırması tavsiye edilebilir. Zikir ile bilişsel yetiler ve bilinçdışı arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Zikir, zikreden kişinin benliğinde değişim ve dönüşüme neden olan dinamik bir bilgi kaynağıdır.⁷⁷ Zikrin çeşitleri danışan ile birlikte tespit edilebilir. Hadis-i şeriflerde geçen zikir örneklerinden bahsedilebilir. el-Esmâü'l-Hüsna'da geçen Allah'ın isimlerinin zikredilmesi her bir ismin anlamı üzerinde düşünülerek motive olunması şeklinde bir uygulama tavsiye edilebilir. Sıkıntı ve zorluklarla başa çıkmada Kur'an'dan Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin anlamları üzerinde derin düşünülerek okunması tavsiye edilebilir. Ayrıca namaz, oruç gibi ibadetlerin yerine getirilmesi esnasındaki farkındalığın artırılması ve Allah ile olan ilişkinin duygu boyutunun canlandırılmasına gayret edilmesi tavsiye edilebilir.

Manevi danışmanlıkta pozitif psikoterapinin kullanıldığı modelde “kendi kendine yardım” ilkesi gereğince danışan, kendisi, ailesi ve çevresi için yardım süreçlerini kullanma konusunda cesaretlendirilir. Böylece kişi, kendi kendine yardım için kullanabileceği olanakların farkına varır. Burada danışan yakın çevresine de yardımcı olabilecek hâle gelmektedir. Danışanın hem danışan hem danışman rolünü uygulaması manevi danışmanlıkta pozitif psikoterapinin kullanıldığı modelin ayırt edici bir özelliğidir. Manevi danışmanlıkta Peseschkian'ın pozitif psikoterapi yönteminin uygulanması, danışana pozitif bir bakış açısı getirecektir. Bu teknik, olumlu duyguların artarak olumsuz duyguların azalmasını, yaşam alanlarında çatışmaların çözülerek dengenin sağlanmasını, yeteneklerin ve değerlerin geliştirilmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda hikâye ve metaforlarla duygu ve bilinç alanında kalıcı değişiklikler yapabilme ve danışana kendi kendine yardım etme becerisini kazandırma da bu yöntemin manevi danışmanlıkta başarılı bir şekilde uygulanabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Manevi danışmanlık bireyin ruhsal iyilik hâli üzerinde olumlu etki yaratmayı hedefleyen bir süreçtir. Manevi danışmanlık bireyin yaşam krizleri, kayıpları, ilişki sorunları gibi zorluklarla başa çıkmasına yardımcı olabilir. Manevi danışmanlık ve rehberlik ruh sağlığı açısından insanı bir bütün olarak değerlendirmede önemli bir alandır. Manevi danışmanlık uygulamalarında psikolojinin veri ve yöntemlerinden yararlanmak profesyonel bir hizmet için vazgeçilmezdir. Bu bağlamda çeşitli psikoterapi yöntemlerinin manevi danışmanlık ve rehberliğe uyarlanarak bu yöntemlerden faydalanılması danışma sürecine katkı sağlayacaktır.

Günümüzde hem Batı'da hem de ülkemizde psikolojik danışmanlık ve

⁷⁷ Özer Çetin, “Sufilerce Kendini Dönüştürme Eğitimi Olarak Uygulanan Zikir Ritüelinin Bilişsel Psikoloji Açısından Analizi”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 1.

psikoterapide din ve maneviyatın terapi sürecine dâhil edilmesi bir yöntem olarak sunulmaktadır. Müslüman danışanlar için İslâm dininin esasları ve uygulamalarının psikoterapik etkilerinden istifa edilebilir. Bu durumda psikoterapistlerin dinî/manevi konular ile ilgili eğitim alması, bilgi sahibi olması doğru uygulamalar için gereklidir. Aynı şekilde manevi danışmanlık ve rehberlikte herhangi bir psikoterapi yönteminden faydalanmak isteyen bir manevi danışman da psikoloji, psikoterapi, psikolojik danışma yöntem ve teknikleri ile ilgili bilgi sahibi olmalı, bu konularda eğitim almış olmalıdır. Bununla ilgili Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapan manevi danışmanların öncelikle “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Anabilim Dalı”nda veya “Din Psikolojisi” alanında tezli veya tezsiz yüksek lisans yapmaları teşvik edilmelidir. İlave olarak psikoloji kuramları, psikolojik danışma yöntem ve teknikleri ile ilgili eğitimleri de tamamlamış olmaları sağlanmalıdır.

Peseschkian’ın psikoterapi kuramı, gelenekler, hikâyeler, bilgelikler ve çeşitli kültür türlerinde verilen örnekler aracılığıyla kültürel farklılıklara, değerlere ve potansiyellere odaklanır. Peseschkian’ın pozitif psikoterapi kuramının, kültürel farklılıklara odaklanması bu modelin manevi danışmanlık bağlamında danışma sürecinde bir model olarak kullanılabilirliğini göstermektedir. Peseschkian’ın psikoterapi kuramında denge önemli bir kavramdır. Bu kuramda bireyin beden, başarı, ilişkiler ve sezgi alanının denge içerisinde olması gerektiğinden bahsedilir. Modelde bireyin manevi/sezgisel yönünün ihmal edilmemiş olması manevi danışmanlık ve rehberlik açısından önemlidir. Peseschkian’ın kişilik kuramında dinlerin önem verdiği ve manevi danışmanlıkta çokça kullanılan değerleri birincil ve ikincil yetenekler bağlamında ele alması, manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında bu modelin kullanımı ile ilgili oldukça önemlidir. Bu bağlamda manevi danışmanlık uygulamalarında çeşitli psikoeğitim metotları ile değer kazanımları da sağlanabilir. Peseschkian’ın psikoterapi kuramında kişinin öz kontrolünü sağlayacak kendi kendine yardım becerisi kazanmasını teşvik etmesi, manevi danışmanlığın elde edilen düşünme özellikleri ve öğrenilen uygulamaların danışma sonrasına da aktarılması açısından önem arz etmektedir.

Peseschkian’ın pozitif psikoterapi modelinin hem önleyici hem de sağaltıcı özelliği göz önüne alındığında manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında kullanılmasının özellikle manevi danışmanlar açısından pozitif bir güç olacağı düşünülmektedir. Manevi danışmanlar pozitif psikoterapinin yöntemlerini kullanarak bireylere olumlu düşünme alışkanlıkları kazandırabilir, içsel motivasyonlarını artırabilir ve yaşamlarında olumlu değişimler yapmalarına yardımcı olabilir.

Kaynakça

Ağılkaya Şahin, Zuhâl. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2021.

Ahmed, Sameera - Amer, Mona M. *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*. çev. Vahap Yorgun. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Akkaya, Melike Nursultan. *Kabul ve Kararlılık Terapisi ve Manevi Danışmanlık Uygulamaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Ali, Osman M. - Aboul-Fotouh, Frieda. “Geleneksel Ruh Sağlığı, Başa Çıkma Stratejileri ve Yardım Arama Davranışı”. çev. Vahap Yorgun. *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*. ed. Sameera Ahmed - Mona M. Amer. 33-47. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Amer, Mona M. - Jalal, Baland. “Bireysel Psikoterapi/Psikolojik Danışma”. *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*. 87-117. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Aypay, Ayşe - Kara, Ahmet. “Pozitif Psikoterapi Denge Modeli Bağlamında Dengeli Yaşam Ölçeği ve Dengeli Yaşam Temel Becerileri Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *Sakarya University Journal of Education* 8/3 (2018), 63-79.

Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Farklı Alanlardan Araştırma Bulguları ve Değerlendirmeler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2019.

Bedri, Malik. *Müslüman Psikologların Çıkmazı*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2023.

Belen, Fatıma Zeynep. *Manevi Danışmanlıkta Bibliyoterapi Tekniği ve Uygulanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Can, Merve. *Varoluşçu Psikoloji Bağlamında Manevi Danışmanlık Süreci*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Canş, Firdevs. “Psikoterapi Sürecinde Manevi Temelli Müdahaleler”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 4 (2021), 97-111.

Cebeci, Suat. “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010), 53-69.

Çetin, Özer. “Süflilerce Kendini Dönüştürme Eğitimi Olarak Uygulanan Zikir Ritüelinin Bilişsel Psikoloji Açısından Analizi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 1-28.

Dilan, Hişyar - Kayıklık, Hasan. “Manevi Danışmanlıkta Varoluşçu Psikoterapi Tekniği”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 6 (2022), 39-66.

Dobiala, Ewa - Winkler, Peter. “‘Positive Psychotherapy’ According to Seligman and ‘Positive Psychotherapy’ According to Peseschkian: A Comparison”. *International Journal of Psychotherapy* 20 (2016), 5-13.

Düzgüner, Sevde. *Maneviyat Algısı ve Diğerkamlıkla İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Düzgüner, Sevde. “Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Cilt-1)*. ed. Ali Ayten vd. 17-43, 2016.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 15 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ekşi, Halil. v.dğr. “Kavramsal Çerçeve”. *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. ed. Halil Ekşi - Çınar Kaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Ekşi, Halil. v.dğr. “Maneviyat ve Psikolojik Danışma”. *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. ed. Halil Ekşi - Çınar Kaya. 13-28. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Ekşi, Halil. ed. *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramlar ve Uygulamalar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.

Erişen, Meltem - Karaca Sivrikaya, Sibel. “Manevi Bakım ve Hemşirelik”. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 6/3 (2017), 184-190.

Eryılmaz, Ali. “Yetişkin Öznel İyi Oluşu ile Pozitif Psikoterapi Bağlamında Birincil ve İkincil Yetenekler Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi”. *Klinik Psikiyatri Dergisi* 14/1 (2011), 17-28.

Gürsu, Orhan. *Manevi Danışmanlar İçin Kılavuz: Danışma İlke, Beceri ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2022.

Hamdan, Aisha. “Cognitive Restructuring: An Islamic Perspective”. *Journal of Muslim Mental Health* 3/1 (2008), 99-116.

Henrichs, Christian. “Psychodynamic Positive Psychotherapy Emphasizes the Impact of Culture in the Time of Globalization”. *Psychology* 3/12 (2012), 1148-1152.

Işıtan, İbrahim. *Sufi Psikolojisi*. İstanbul: Divan Kitap, 2020.

Jorgensen, I. S. - Nafstad, H. E. “Positive Psychology: Historical, Philosophical and Epistemological Perspectives”. *Positive Psychology in Practice*. ed. P. Alex Linley - Stephen Joseph. N.J: Wiley, 2004.

Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Kılınçer, Hatice. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Üzerine: Psikoloji, İlahiyat ve Tıp Alanlarında Maneviyat ve MDR Algısı”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. ed. Ali Ayten. 19-60. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.

Koç, Mustafa. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hastanelerdeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (1995-2015): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 201-241.

Koç, Mustafa. *Manevi-Psikoloji Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.

Kula, Naci. “Zorluk ve Sıkıntılarla Başa Çıkma Süreçlerinde Manevi Destek Örneği Olarak İnşirah Suresi Üzerine Psikolojik Analizler”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 9-23.

Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022.

Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalardan Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Ok, Üzeyir. “Dini Danışmanlık: Tanım ve Tarihi”. *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 37-58. Ankara: Gündüz Yayınları, 2012.

Özdoğan, Öznur. “Değer Odaklı Manevî Güçlenme ve Bakım Programının Geliştirilmesi ve Uygulanması”. 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*. ed. Ö. Güngör. 907-913. Üsküp: Uluslararası Balkan Üniversitesi, 2019.

Özdoğan, Öznur. “İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 127-141.

Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*. Ankara: Özdenöze Yayınevi, 2010.

Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York London: The Guilford Press, 1997.

Parlak, Simel. “Manevi Danışmanlığın Gelişimi”. *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. 29-46. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Peseschkian, Nossrat - Tritt, K. “Positive Psychotherapy Effectiveness Study and Quality Assurance”. *European Journal of Psychotherapy & Counselling* 1/1 (1998), 93-104.

Peseschkian, Nossrat. “Positive Psychotherapy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach to Psychotherapy”. *Psychotherapy and Psychosomatics* 53 (1990), 39-45.

Peseschkian, Nossrat. *Pozitif Psikoterapiye Giriş: Kuram ve Uygulama*. çev. Tuğba Sarı v.dğr. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2020.

Rahiem, Farah Tasleema - Hamid, Hamada. “Ruh Sağlığı Görüşmesi ve Kültürel Formülasyon”. *Müslümanlar İçin Psikolojik Danışma*. ed. Sameera Ahmed - Mona M. Amer. 51-69. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Razali, S. M. v.dğr. “Religious-Sociocultural Psychotherapy in Patients with Anxiety and Depression”. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 32/6 (1998), 867-872.

Sarı, Tuğba. “Pozitif Psikoterapi: Gelişimi, Temel İlke ve Yöntemleri ve Türk Kültürüne Uygulanabilirliği”. *The Journal of Happiness & Well-Being* 3/2 (2015), 182-203.

Sayın, Esmâ. “Manevî Danışmanlıkta Tasavvuf Terapisi”. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 17/33 (2022), 65-75.

Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.

Seligman, Martin E. P. - Csikszentmihalyi, Mihaly. “Positive Psychology: An Introduction.” *American Psychologist* 55/1 (2000), 5-14.

Seyyar, Ali. *Tıbbi Sosyal Hizmetlerde Manevi Bakım*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Söylev, Ömer Faruk. *Manevi Bakım ve Danışma Psikolojisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.

Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye’de Dini Danışmanlık ve Rehberlik -Alanları, İmkanları ve Yöntemleri- (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Şirin, Turgay. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımıyla Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Şirin, Turgay. *Dini Danışma ve Rehberlik İhsan Modeli Manevi Danışmanlık*. İstanbul: Mim Akademi Yayınları, 2018.

Şirin, Turgay. “Manevi Danışma ve Rehberlik’te Yeni Bir Model Önerisi: İ.H.S.A.N. Modeli ve Vaka Sunumu”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-1*. ed. Ali Ayten v.dğr. İstanbul: DEM Yayınları, 2. Basım, 2018.

Temiz, Yunus Emre. “Erdem Temelli Müdahalelerin Dini Danışmanlık ve Rehberliğe Katkısı: Pozitif Psikoloji Yaklaşımı”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. 301-352. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Uğurlu, Esmâ Sülü. “Hemşirelikte Manevi Bakımın Uygulanması”. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/3 (2014), 187-191.

Wahiba, Abu-Ras vd. “The Imam’s Role in Mental Health Promotion: A Study at 22 Mosques in New York City’s Muslim Community”. *Journal of Muslim Mental Health* 3/2 (2008), 155-176.

Yanık, Derya. *İnfertilite Tedavisi Gören Kadınlarda Pozitif Psikoterapi Temelli Eğitimin Psikolojik İyi Oluş ve Umuda Etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Yelen Akpınar, Yeliz - Aşti, Nesrin. “Maneviyat, Manevi Bakım ve Manevi Bakımın Hemşirelikte Önemi”. *YOBÜ Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 2/3 (2021), 127-140.

Sustainability Aspects in Mosque Architecture: From the Beginning to the Present

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 26 Mart 2024 Kabul Tarihi: 19 Eylül 2024

✉ Onur Şimşek

Dr. Öğr. Üyesi / Ass. Prof.

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi / Fatih Sultan Mehmet Waqf University

Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi / Faculty of Art, Design and Architecture

<https://ror.org/04mma4681>

<https://orcid.org/0000-0002-2088-9543>

osimsek@fsm.edu.tr

Öz

1970'lerde sürdürülebilir mimarinin öncüleri, uluslararası modernizm tarzını ekolojik nitelikleri açısından incelemeye başladı. Bunu takip eden on yıllarda çevre konusu bir kriz olarak ele alındı. Günümüzde, iklim değişikliği konusunda önemli bir dönüm noktası yaşandığına şüphe yoktur. Dünya genelinde insanlar tarafından kullanılan enerjinin önemli bir yüzdesi binalarda tüketildiğinden, yeşil mimari konusu tartışmasız dikkate alınmak durumundadır. Mimarlık tarihinde, bugünün sorunlarına yönelik çözümler için ilham kaynağı olabilecek çok sayıda örnek bulmaktayız. Bu makale, başlangıcından günümüze cami mimarisindeki sürdürülebilirlik unsurlarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Giriş bölümünde, İslâm mimarisinin çevre bilinci ile ilgili gelişimi tematik olarak ele alınmaktadır. Bunu, aşağıdaki başlıklar çerçevesinde analiz edilen örnekler takip etmektedir: Çok işlevlilik, doğal malzemeler, doğal aydınlatma ve havalandırma, sürdürülebilir tasarım stratejileri, kültürel sürdürülebilirlik ve son olarak modern çağda çevre dostu ve enerji bilinçli tasarım.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mimarisi, Mimari Kültür, Camiler, Yeşil Bina, Sürdürülebilirlik, Kerpiç, Ahşap.

* Bu makale CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Sustainability Aspects in Mosque Architecture: From the Beginning to the Present

Research Article

Received: 26 March 2024 Accepted: 19 September 2024

Abstract

The pioneers of sustainable architecture began to question the international style of modernity with regard to its ecological qualities in the 1970s. In the decades that followed, the environmental issue was treated as a crisis. Today, there is no doubt about understanding our time as a major turning point in climate change. Since half of the energy used by humans worldwide is consumed in buildings, the topic of green architecture is essential. In the history of architecture, we find numerous examples that can be inspiring for solutions to today's problems. This work intends to investigate the sustainability aspects of mosque architecture from its beginning to the present day. In the introduction, the development of Islamic architecture in relation to environmental awareness is discussed. This is followed by supranational aspects of sustainable Islamic architecture, which are analyzed under the following focal points: multifunctionality, natural materials, natural lighting and ventilation, sustainable design strategies, cultural sustainability, and finally, environmentally friendly and energy-conscious design in modern times.

Keywords: Islamic Architecture, Architectural Culture, Mosques, Green Building, Sustainability, Adobe, Wood.

* This article is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Summary

As the damage caused by industrialisation to nature was documented, the criticism about modernism raised in society evolved into legislated measures. As a matter of fact, there is no doubt that there is an important turning point in the issue of climate change today. Since a significant percentage of energy consumption, one of the most important data, takes place in buildings, ecological architecture is one of the most important topics among today's researches. In this respect, sustainability researches have started in the context of Islamic thought and Islamic architectural tradition as well as in different geographies and cultures. Along with the studies on the place of ecology and sustainability in Islamic thought and philosophy, examples from many different geographies and climates in the Islamic architectural tradition dating from the 7th century to the present day are examined under this title.

However, the fact that the limited number of studies are mainly in the Far and Middle East clearly shows that more studies should be carried out in different geographies, including our country.

Materials constitute an important issue in contemporary architecture. The materials used today have a high environmental impact during their production and require complex recycling processes. This problem was not present in the natural materials used in traditional architecture. In addition, most of the materials were obtained from local sources. Adobe, wood and natural stone have been the main materials of mosque architecture for centuries. The Great Mosque of Paradise in Mali is one of the most famous examples of adobe architecture. Despite frequent repairs, it has survived to the present day. In the 20th century, Egyptian architect Hassan Fathy utilised the advantages of mudbrick to create an architecture that attracted worldwide attention. From the 13th century to the present day, Seljukid wooden mosques defy time with all their splendour; their structural and covering systems inspire contemporary buildings such as the Cambridge Mosque.

The courtyard culture, which has continued from the Masjid-i Nabawi to the present day, has been an indispensable element of our mosques. Interior courtyards have numerous advantages for the surrounding spaces. In terms of sustainability, an inner courtyard provides natural lighting and ventilation for all surrounding rooms. Cool air is stored at night and delivered to the rooms during the day. Refreshing water from the fountain enhances the cooling effect.

One of the main topics of mosque architecture is the minarets. Since minarets are no longer considered necessary for acoustic purposes, they are a much debated topic in modern mosque architecture. Some new concepts try to use the height of the minaret for natural ventilation, so that the minaret can be functionally justified again. Since architectural forms can retain their meaning independently of a specific function, these new initiatives also represent a desire to preserve the symbolic significance of the minaret in Islamic architecture.

The soot chamber integrated into the ventilation system of Mimar Sinan's Süleymaniye complex and the ink produced from it is one of the special inspiring examples of recycling, while ostrich eggs used to repel spiders are also worth mentioning in the context of green architectural solutions.

Water is a subject of great importance in Islamic civilisation. The mud drain in the courtyard of the Qayrevan Mosque is a seminal design solution that combines aesthetics and function, not only in terms of rainwater utilisation but also in terms of design.

The reuse of buildings and materials is an important method of sustainability. Building monumental places of worship requires energy and financial resources on a macro scale. Therefore, it is important to utilise monumental structures for as long as possible. The Ottomans attached great importance to preserving the great mosques built before their time. For this reason, they used the mosques in large Anatolian cities and did not build new ones. Pre-Ottoman buildings in cities such as Konya, Kayseri, Sivas and Erzurum are still the most important architectural monuments today. Hagia Sophia, which survived after being built for the third time in the 6th century, is the most famous religious building among the examples of reuse.

As a result, sustainability and environmentally sensitive construction has become an important issue in all cultures. In the last two centuries, resource and energy intensive construction has become a global problem. Therefore, reading the pre-industrial building tradition from the perspective of sustainability can offer solutions for today's problems. Indeed, as our study shows, there is a source of inspiration for new solutions in various areas of green buildings. Sustainable materials, natural lighting and ventilation in hot regions, active and effective use of the existing architectural heritage beyond its preservation, the philosophy of ecological coexistence with other living beings are just some of the many possible solutions. Current projects in various countries show that holistic environmental concepts are becoming increasingly important in mosque architecture.

Cami Mimarisinin Başlangıcından Günümüze Sürdürülebilirlik Unsurları

Geniş Özet

20. yüzyılın ilk yarısında hâkim olan modernist mimari, 1950'lerden itibaren farklı açılardan eleştirilmeye başlanmıştır. Makinelere ilham alınarak inşa edilen konutlar, otomobillerin domine ettiği ulaşımın göre planlanan şehirler yeni yaşamın ideal çözümleri olarak sunulmuş olsalar da, zamanla insan ve çevre dostu çözümler olmadığı ortaya çıkmıştır. Endüstriyellemenin doğaya verdiği zarar belgelendikçe, toplumda yükselen eleştiriler zamanla kanunlaşan önlemlere evrildiler. Nitekim günümüzde artık iklim değişikliği konusunda önemli bir dönüm noktası yaşandığına şüphe yoktur. En önemli verilerden birisi olan enerji tüketiminin önemli bir yüzdesi binalarda gerçekleştiğinden, ekolojik mimari günümüzün araştırmaları arasındaki en önemli başlıklardan birisidir. Bu minvalde farklı coğrafya ve kültürlerde olduğu gibi İslâm düşüncesi ve mimari geleneği bağlamında da sürdürülebilirlik araştırmaları başlamıştır. Ekoloji ve sürdürülebilirlik konularının İslâm düşüncesi ve felsefesindeki yeri üzerine yapılan çalışmalarla birlikte 7. yüzyıldan günümüze kadar uzanan İslâm mimari geleneğinde birçok farklı coğrafya ve iklimdeki örnekler bu başlık altında incelenmektedir. Ancak yapılan sınırlı sayıda çalışmanın ağırlıklı olarak Uzak ve Orta Doğu'da olması, ülkemiz de dâhil olmak üzere farklı coğrafyalarda daha çok çalışma yapılması gerektiğini açıkça göstermektedir.

Çağdaş mimarinin önemli bir sorununu malzeme konusu teşkil etmektedir. Günümüzde kullanılan malzemeler üretimleri sırasında yüksek çevresel etkiye sahiptir ve karmaşık geri dönüşüm süreçleri gerektirirler. Bu sorun geleneksel mimaride kullanılan doğal malzemelerde mevcut değildi. Ayrıca malzemelerin çoğu yerel kaynaklardan elde edilirdi. Kerpiç, ahşap ve doğal taş yüzyıllarca cami mimarisinin başlıca malzemeleri olmuştur. Mali'deki Cennet Ulu Camii kerpiç mimarisinin en meşhur örneklerindedir. Sıklıkla onarım gerektirmesine rağmen günümüze ulaşması mümkün olmuştur. Mısırlı Mimar Hassan Fathy 20. yüzyılda kerpiçin avantajlarını kullanarak tüm dünyada ilgi gören bir mimari oluşturmayı başarmıştır. 13. yüzyıldan günümüze ulaşan Selçuklu Ahşap camileri tüm ihtişamlarıyla adeta zamana meydan okumakta; taşıyıcı ve örtü sistemleri günümüzde Cambridge Camii gibi çağdaş yapılara ilham olmaktadır.

Mescid-i Nebvî'den günümüze dek devam eden avlu kültürü camilerimizin vazgeçilmez öğesi olmuştur. İç avluların çevresindeki mekânlar için sayısız avantajları bulunmaktadır. Sürdürülebilirlik açısından, bir iç avlu çevredeki tüm odalar için doğal aydınlatma ve havalandırma sağlar. Geceleri serin hava depolanır ve gün boyunca odalara ulaştırılır. Çeşmeden gelen ferahlatıcı su soğutma etkisini artırır.

Cami mimarisinin gündemde olan başlıca konularından birisi de minarelerdir. Minareler artık akustik amaçlar için gerekli görünmediğinden, modern cami mimarisinde çok tartışılan bir konudur. Bazı yeni konseptler, minarenin yüksekliğini doğal havalandırma için kullanmaya çalışmakta, böylece minare yeniden işlevsel olarak gerekçelendirilebilmektedir. Mimari formlar anlamlarını belirli bir işlevden bağımsız olarak koruyabildiğinden, bu yeni girişimler aynı zamanda minarenin İslâm mimarisindeki sembolik önemini koruma arzusunu da temsil etmektedir.

Mimar Sinan'ın Süleymaniye külliyesinde havalandırma sistemine entegre ettiği is odası ve oradan üretilen mürekkep, geri dönüşüm için ilham verici özel örneklerden birisiyken, örümcekleri uzaklaştırmak için kullanılan deve kuşu yumurtaları da yeşil mimari çözümleri bağlamında zikretmeye değerdir.

Su, İslâm medeniyetinin büyük önem verdiği bir konudur. Kayrevan Camii avlusundaki çamur süzgeci, estetik ile fonksiyonun birleştiği, sadece yağmur suyunun değerlendirilmesi bakımından değil, tasarım açısından da ufuk açıcıdır.

Binaların ve malzemelerin yeniden kullanımı sürdürülebilirliğin önemli bir metodudur. Anıtsal ibadet yerleri inşa etmek için makro ölçekte enerji ve mali kaynak gerekmektedir. Bu nedenle abidevî yapıların mümkün olduğunca uzun süre kullanılması önemlidir. Osmanlılar, kendi dönemlerinden önce yapılan ulu camileri korumaya büyük önem vermişlerdir. Bu nedenle büyük Anadolu şehirlerindeki camileri kullanmışlar ve yerlerine yenilerini yapmamışlardır. Konya, Kayseri, Sivas ve Erzurum gibi şehirlerde Osmanlı öncesi yapılar bugün hala en önemli mimari eserlerdir. 6. yüzyılda 3. kez inşa edildikten sonra günümüze ulaşan Ayasofya, yeniden kullanım örnekleri içindeki en ünlü dinî yapıdır.

Sonuç olarak sürdürülebilirlik ve çevreye duyarlı yapılaşma artık tüm kültürlerde önemli bir konu haline gelmiştir. Son iki yüzyılda kaynak ve enerji ağırlıklı inşaat, küresel bir sorun haline gelmiştir. Dolayısıyla endüstri öncesi yapı geleneğini sürdürülebilirlik perspektifinden okumak, günümüz sorunları için çözüm önerileri sunabilir. Nitekim yaptığımız çalışmanın da gösterdiği üzere, yeşil binaların çeşitli alanlarında yeni çözümler için ilham kaynağı bulunmaktadır. Sürdürülebilir malzemeler, sıcak bölgelerde doğal aydınlatma ve havalandırma, mevcut mimari mirasın korunmasının ötesinde aktif ve etkin kullanımı, diğer canlılarla ekolojik bir arada yaşama felsefesi pek çok olası çözümden sadece bazılarıdır. Çeşitli ülkelerdeki güncel projeler, bütüncül çevre kavramlarının cami mimarisinde giderek daha önemli hale geldiğini göstermektedir.

Introduction

The creation of man is based on different levels. From a philosophical point of view, he is considered a bio-psychosocial being endowed with spirit. New psychological works also mention a transcendental side of man.¹ With his physical levels, man is bound to the earth and, moreover, dependent on it. Due to his characteristics, he is, on one hand forced to adapt to earthly circumstances, on the other hand, he is constantly in search of an even safer and more comfortable habitat. The first steps in this direction include caves and simple huts. The 45,000-year-old cave paintings discovered on the Indonesian island of Sulawesi are the oldest artistic evidence of this type of dwelling.² Among the simple huts, we can cite the yurt as an example that is still used today.³

In the history of mankind, architecture has always been regarded as an important yardstick for the development of a civilization. In this sense, cities symbolize not only economic and political power but also cultural and scientific standards. Numerous buildings were also constructed for presentation purposes. The Dome of Rock in Jerusalem⁴, the Selimiye Mosque in Edirne, the masterpiece of architect Mimar Sinan and Ottoman architecture, which was commissioned by Sultan Selim II to surpass all existing mosques, should be mentioned here. Today, skyscrapers, for example, are seen as symbols of modernity, development and, above all, power. However, architectural development did not only bring advantages. As industrial developments in the twentieth century led to an environmental crisis, architecture was also scrutinized in terms of its sustainability. This is because an important part of the energy used by people worldwide is consumed in buildings.⁵ Today, there is no doubt that our time should be seen as an important turning point in climate change.

In the 1970s, the pioneers of sustainable architecture began to question the international style of modernism with regard to its ecological qualities.⁶

¹ Doğan Cüceloğlu, *Var mısın?* (İstanbul: Kronik, 2021),15.

² A. Brumm, et al. "Oldest cave art found in Sulawesi", *Science Advances* Vol. 7/3 (2021), 1.

³ Onur Şimşek, *Courtyard Culture, A Comparative Analysis of the Seljukid Courtyards* (Vienna: TU Wien, Institute of History of Art, Building Archaeology and Restoration, Phd Thesis, 2014), 46.

⁴ Markus Hattstein, Peter Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi* (İstanbul: Literatür, 2007):41.

⁵ Sofia Behling, Stefan Behling, *Sol Power: Die Evolution der solaren Architektur*. (München, New York: Prestel Verlag, 1996):20.

⁶ Onur Şimşek, "Friedensreich Hundertwasser, A Visionary of Ecological Design". *Design Communication European Conference*. Ed. Uddin, M. Saleh et al. (İstanbul:

Glass is now regarded as a symbol of modern architecture. The desire for more transparency in the material results in higher heating and cooling costs. Another disadvantage of the materials used today is their environmental impact during their production and disposal. Concrete, another dominant material of modernity, has many disadvantages: Compared to existing monumental buildings, concrete buildings have a shorter lifespan (approx. 100 years). In addition, the production of cement is one of the most emission-intensive industrial processes. 5% of the global waste belongs to concrete.⁷ As many of these problems are related to the industrial revolution, the focus will be turned back to pre-industrial times in this article and to the Islamic architectural tradition.

1. Literature Review:

We can say that the research on sustainability in the context of Islamic thought and Islamic architectural tradition is still in its early stages. With the studies on the place of ecology and sustainability issues in Islamic thought and philosophy,⁸ examples in the Islamic architectural tradition dating from the 7th century to the present day in many different geographies and climates have started to be examined under this title. Especially in the Far East and the Middle East⁹, there are more studies on this subject. The courtyard, which has a long tradition¹⁰, constitutes one of the important topics in this field. Minarets, which have recently been discussed politically and functionally, are also the subject of ecological suggestions. One of

Özyeğin University Publications, 2016), 1/448-456.; Joachim Radkau, *Die Ära der Ökologie - eine Weltgeschichte* (München: C.H. Beck Verlag, 2011), 197.

⁷ Jianzhuang Xiao et al. "Durability of Recycled Aggregate Concrete: An Overview", *Journal of Advanced Concrete Technology* 11/12, (2013), 347.

⁸ Omer Spahic, "A Conceptual Framework for Sustainability in Islamic Architecture" *Conference on Technology & Sustainability in the Built Environment (King Saud University, 2012)*, 119. Ursula Kowanda-Yassin, *Naturnähe und Naturverständnis in den Grundlagen des sunnitischen Islams - Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs* (Vienna: Uni Wien Phd Thesis, 2010), 113. A. El-Sabbagh Bagder et al., *Environmental Protection in Islam* (Cambridge: IUCN, 1994)", Labeeb Bsoul. et al. "Islam's Perspective on Environmental Sustainability: A Conceptual Analysis," *Social Sciences MDPI*, 11/6 (May 2022), 1-11.

⁹ Nurjayanti, Widyastuti et al., "Sustainable Islamic Architecture in Settlements and Their Environment In Surakarta", *Journal of Islamic Architecture* 7/4 (June 2023) 750-759. ; Imriyanti Imriyanti, "Mosque Architecture As A Sustainable Building in Urban (Case Study: Al Markas Al Islamic Mosque Makassar)", *Journal of Islamic Architecture* 2/4 (December 2013), R. Al-Mohammed, *Examining The Sustainable Mosque Design in Qatar Through the Global Sustainability Assessment Sytem (GSAS)* (Doha: Hamad Bin Khalifa University, The College of Islamic Studies, Master Thesis, 2017).

¹⁰ John Reynolds, *Courtyards: Aesthetic, Social, and Thermal Delight* (New York: John Wiley & Sons, INC, 2002).

the most important of these is the proposal to use minarets as ventilation, especially in hot climates.¹¹ While there are studies in the field focusing on today's mosques¹² and smart cities,¹³ the majority of the studies focus on energy efficiency.¹⁴

The fact that the limited number of studies on sustainability in Islamic architecture are predominantly in the Far East and Middle East clearly shows that many more studies need to be carried out in different geographies, including our country. Therefore, our research includes examples that have not been mentioned in other studies and covers different topics, such as cultural sustainability. We begin to analyze these examples on the basis of their material characteristics. In contrast to the disadvantages of modern materials mentioned above, wood and clay, for example, have economic and ecological advantages.

2. Sustainable Materials of Traditional Mosques

As already mentioned, materials play a very important role nowadays when it comes to sustainability. Many of the materials used today have a high environmental impact during their production and require complex recycling processes.¹⁵ This problem did not exist in traditional architecture. Most materials came from natural, local sources. Only for monumental buildings' prestige objects, such as columns, or decorative materials such as mosaics were transported from other cities or even countries. Although the old buildings were all constructed from natural materials such as clay, wood, stone, or brick, this article will focus exclusively on clay and timber

¹¹ Jamal Abed Al Wahid Jassim, "A New Design of the Minaret as a Two-Sided Wind Catcher Integrated with the Wing Wall for Passive Evaporative Cooling in Hot Climates", *Journal of Engineering Science and Technology* 13/11 (2018) 3856 - 3873; Najmul Imam, S. M. "Ventilation in a Mosque- An Additional Purpose the Minarets May Serve", *Healthy Buildings 2003 Proceedings 7th International Conference* (7th-11th December 2003) – (Singapore: National University of Singapore, 2003) – 3/746-751

¹² Ayşe Arslantaş - İdil Ayçam, "A Study On Examining Present Mosque Architecture Within The Scope Of Sustainability Principles," *2.Uluslararası Akdeniz Bilimsel Araştırmalar Ve İnovasyon Kongresi* (Girne, Cyprus Kktc, 2022).

¹³ C. Papa and N. Rossi, "Smart Cities and Sustainable Finance: The Islamic Perspective", *European Journal of Islamic Finance* 9/2 (2022) 18-26.

¹⁴ Numan, M., Y., Almaziad, F.A. "Enhanced Design Features For Energy Saving Of Mosque Buildings In The Maritime Desert" *The First International Conference on Mosque Architecture University of Dammam*, (2016). Mawed, M., "Smart, Sustainable and Healthy Cities", *International Conference of the CIB Middle East and North Africa Research Network (CIB-MENA 2014)* 307-324.; Al Touma, A. And Quahrani, D. "Enhanced Thermal Performance of Mosques in Qatar", *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 104/1, (2017) 012012.

¹⁵ Gastón Sanglier Contreras, et al. "Building Materials and Their Impact on the Environment", *Contemporary Engineering Sciences* 15/1 (2022) 51–61.

buildings, which are once again gaining importance as sustainable building materials in today's architecture.

2.1. Adobe

The history of mosques begins with the emigration (Hijra) of the Prophet from Mecca to Medina in 622. A small mosque was first built in Quba.¹⁶ This was followed by the first large mosque in the city of Medina, which formed the center of the new Muslim city as the Prophet's Mosque (Masjid-i Nabawi).¹⁷ It was built in the traditional style of the city at the time. The entire mosque was made from simple and regional materials. The foundations were made of stone, followed by walls made of clay. The simple roof construction made of branches and leaves from date trees protected the private rooms of the Islamic prophet and a small part of the prayer room from rain and sun.¹⁸ Clay as an inexpensive, locally accessible material has been used from the Prophet's mosque to the present day. Two very famous examples are given below.

2.1.1. The Djenné Mosque in Mali

One of the most famous mosques and also the largest clay sacred building in the world is the Great Mosque of Djenné in Mali¹⁹ It has been a UNESCO World Heritage Site since 1988. The history of this building, which was converted from a luxurious palace into a mosque, dates back to 1240. However, after being destroyed, most of it had to be rebuilt at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. In keeping with tradition, there is a school (madrasa) next to the mosque, also made of clay. Clay buildings are very inexpensive, but on average, they do not have a long lifespan and require constant maintenance. Heavy rain can cause considerable damage, as was the case with this mosque in 2009, when the southern tower of the east facade collapsed due to the rain. The wall consists of sun-dried clay bricks, clay-based mortar, and clay plaster. The clay plaster ensures an even surface and protects the masonry against water. Palm trunks are built into the 40-60 cm-thick walls. The palm trunks prevent cracks that would be caused by fluctuations in temperature or humidity. They can also be used as scaffolding during repair work. Simple ceramic pipes serve as rain gutters.

¹⁶ Hüseyin Algül, "Mescid-i Kubâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/279

¹⁷ Hattstein – Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, 41-42.

¹⁸ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Nebevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/282

¹⁹ Erich Lehner, *Roots of Architecture - Building Traditions in Non-European Cultures*. (Wien: IVA-ICRA Publishing, 2016), 87



Figure 1. The Djenné Mosque in Mali (Erich Lehner:45)

Figure 2. Mosque in New Gourna (Fathy,1973:302)

2.1.2. Gourna²⁰ / A Modern Village out of Earth:

Hassan Fathy is a world-famous architect and author from Egypt. With his philosophy and sustainable architecture, he inspired simple ecological and economical architecture. He gained a reputation for his local solutions to global problems of modern architecture and developed an architectural language and construction method that is coherent with Egyptian culture by confidently following the centuries-old local building method with clay. Clay was convincing not only because of its environmental friendliness, but also because of its low purchase and production costs. Hassan Fathy was so fascinated by this construction method that he dedicated the largest part of his work to this material. Using traditional techniques, craftsmen were able to construct arches and domes without much effort and without any formwork.²¹ This meant fast construction times and low manufacturing costs. Hassan Fathy's virtuosity created aesthetically pleasing buildings from this simple material.

Fathy began to develop the New Gourna project in 1948 with traditional clay masters. The project with a traditional Egyptian identity could be built easily and very cheaply without the need for large construction equipment.²²

²⁰ The New Gourna project by Hassan Fathy (1900-1989) became a world-renowned example of alternative, sustainable materials in the twentieth century. Between 1945 and 1950, a new village was built for the poor inhabitants of ancient Gourna to keep them away from grave robbing and to protect the archaeological artefacts. Due to the tight budget, Hassan Fathy proposed the new village including a mosque, theatre and school made of sun-dried mud bricks. By using traditional building techniques, the construction costs could be reduced even further. (For example, the domes and arches could be built without scaffolding.) With this project, which Hassan Fathy presents in detail in his book "Architecture for the Poor - an experiment in rural Egypt", Hassan Fathy became a pioneer of ecological aesthetics decades before the green movement in architecture.

²¹ El-shorbagy Abdel - moniem M., *The Architecture of Hassan Fathy: Between Western and Non-western Perspectives* (Christchurch: University of Canterbury, PhD Thesis, 2001), 138

²² Hassan Fathy, *Architecture for the Poor: An Experiment in Rural Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 113

The aim was to create an economical and ecological village for 7,000 inhabitants. The future inhabitants had the opportunity to participate in the construction. This meant that the construction costs could be reduced even further. The new village of Gourná became a worldwide landmark for clay construction.

The mosque is located on New Gourná's main square. The dome, with which Fathy wanted to symbolize the vault of heaven, stands out in the rich composition of the outer facade. The dome sits on an octagon and, according to Fathy, another symbol is at play here, namely that of the eight angels who carry the throne of God. The dome above the prayer room sits on trumpets and was built without scaffolding. As scaffolding costs time and money, a technique was used for the construction in which each row of clay bricks is supported by the one below. The revitalization of traditional adobe construction and the creativity of Hassan Fathy have resulted in a village that offers high-quality and aesthetically pleasing architecture for residents in need.

2.1.3. Earth Building as a New Trend

Finally, on the subject of clay, a winning project will show the current trend and the return of the importance of clay as a natural material. In 2019, an ideas competition for mosques was organized in Turkey by the Ministry of Environment and Urbanism. Projects were submitted in two categories. In the first category, designs were submitted for a mosque with a capacity of 200 people in the city of Gaziantep, Türkiye. The winning project stands out not only for its simplicity but also for its bold choice of materials. The mosque and the surrounding buildings were proposed in clay construction with load-bearing wooden elements.²³



Figure 3 Winner of the idea competition for Mosque design (<https://www.arkitera.com/proje/1-odul-2-kategori-cami-tasarimi-fikir-yarismasi/>)

²³ In order to draw attention to the change in awareness and architectural education with regard to natural materials, it should also be mentioned that the winner of this category had only completed his bachelor's degree one year before the competition.

2.2. Timber Constructions:

From Central Asia to Khorasan and Anatolia, wooden constructions form an important part of the Islamic architectural heritage. In Central Anatolia, many Seljuk buildings have been preserved. In many cities such as Sivas, Erzurum, Konya and Kayseri, the large mosques from the Seljuk period are used for Friday prayers and daily prayers. Some of these mosques stand out due to their impressive wooden construction. Two mosques, among many others from Anatolia and one from Uzbekistan, are presented here as examples.

2.2.1. Aslanhane (Ahi Şerafeddin) Mosque in Ankara:

The Aslanhane Mosque in the Turkish capital Ankara was built in the 13th century, and the original wooden structures, including wooden columns, ceilings and minbers have been preserved. The wooden ceiling was constructed using the künde-kari technique without nails or glue. The richly decorated ceiling is supported by 24 wooden walnut pillars in four rows. The minbar (pulpit), also made of walnut wood, was assembled using the elaborate Künde-kari technique without nails. The mosque, which is more than 700 years old, shows how sustainable wood can be as a building material and motivates its use in contemporary designs. The ornamentation of the mihrab (prayer niche) with plaster, ceramics, and bricks can also inspire new interpretations and uses of materials in ornamentation.²⁴



Figure 4 Timber ceiling, coloumns and the minber in Aslanhane Mosque (Onur Şimşek)

Figure 5 Detail of wooden coloumns in Eşrefoğlu Mosque (Onur Şimşek)

2.2.2. Eşrefoğlu Mosque in Konya:

Konya was the first capital of the Anatolian Seljuks. The city has numerous buildings from the Seljuk period. The Eşrefoğlu Mosque is

²⁴ Semavi Eyice, "Ahî Şerafeddin Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/531

located next to Beyşehir Lake and is therefore also known as the Beyşehir Mosque. The mosque was commissioned by the ruler Süleyman Beg between 1296 and 1299 and forms a complex together with a tomb, a caravanserai, and a hamam. Compared to the Aslanhane Mosque, this mosque has some differences. Here the wooden columns stand on stone plinths, everything above is made of wood. Instead of the ancient spolia in the Aslanhane Mosque, the Esrefoglu Mosque has impressive column capitals made of local wood. In the center is a small atrium through which daylight can enter the interior. This opening also allows the columns to equalize moisture and prevent cracks. In addition to the roof construction and the pillars, two special areas have also been preserved in their original condition: a gallery for the muezzin and a second as a ruler's lodge. The minber in the Kündekari technique is also preserved in original walnut wood. The Eschrefoglu Mosque was added to the tentative list of Unesco World Heritage Sites in 2012.²⁵

2.2.3. Khiva Great Mosque:

Friday-Mosque of Khiva in the historical Ichan Qala of Khiva in Uzbekistan, dates back to the 10th century, when today's Juma Mosque was rebuilt and expanded with spolia in the years 1788-89. The hypostyle mosque, with its rectangular shape and size of 55 x 46 meters and historical wooden construction, is a unique example of the rare multicolumn mosques in central Asia. 213 wooden columns with a height of 4.5m support the flat roof structure, which has two lightwells in the center of the mosque, providing light and ventilation. The roof is divided into fields of 3x3m defined by the distance of the columns. Untypical for Uzbekistan, these square fields of the roof are not decorated. Four columns have carved inscriptions in different calligraphy styles, for example, kufi. In one of the columns, the hadith: "Praying is a duty for Muslims" is written.²⁶ Other inscriptions in kufic lettering praise the donors and give some information. In 2008, one of the four inscribed columns was removed. Some pillars show inscriptions from the 10th century, and others from the 10th – 12th century with Arabic inscriptions in kufic style with geometric patterns. Later examples with floral patterns show types from the 18th and 19th.²⁷

²⁵ Doğan Yavaş, "Eşrefoğlu Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 11/479-480; Onur Şimşek, "The Timber Construction Of Friday - Mosque In Khiva", *International From Tradition To The Future Conference: Timber in Architecture* 9-10 (March 2022) (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakif University Publications, 2022), 70-80.

²⁶ Şimşek, "The Timber Construction Of Friday - Mosque In Khiva", 77.

²⁷ Şimşek, "The Timber Construction Of Friday - Mosque In Khiva", 77.



Figure 6 Plan of the Friday Mosque in Khiva (Polat, 2019: 342)

Figure 7 Details of column carvings in the Friday Mosque in Khiva (Şimşek, 2022:77)

2.2.4. Wood for Modern Design: Cambridge Mosque

In the light of environmental discussions, natural materials are being used more and more often. With this in mind, modern mosques in the western world are also being built from wood.

In 2009, an architectural competition for a mosque in Oxford, England, was held. In Oxford, the first green mosque in Europe was to be planned by Marks Barfield Architects. The basic idea was to create an atmosphere for a thousand people among trees that resembles a pleasant oasis, which seems to have grown naturally out of the ground with all its beauty. According to Abdal Hakim Murad, an Islamic scholar, co-initiator, and director of the mosque, the aim of the project was to combine a historic, timeless form with the latest technologies to create a British mosque for the 21st century. After ten years of patient work, a group of experts managed to synthesize Islamic art, geometry, natural materials, and British building traditions. The Cambridge Mosque's load-bearing structure of curved and laminated wooden beams gives the mosque its main character. The complex geometry used as tree abstractions was inspired by both the Islamic building tradition and the Gothic ceiling construction of the nearby King's College Chapel.²⁸



Figure 8 Praying Hall of the Cambridge Mosque (<https://www.keithcritchlowlegacy.org/work/cambridge-mosque>)

²⁸ <https://marksbarfield.com/projects/cambridge-mosque/> 25.01.2022]

2. Sustainable Design Strategies

3.1. Ventilation

The temperature control of mosques has always been a topical issue. Nowadays, this topic is dealt with from an energy technology perspective.²⁹ Various solutions for the air conditioning of prayer rooms can be found in the architectural tradition.

3.1.1. Inner courtyard:

Inner courtyards have numerous advantages for the surrounding spaces. In terms of sustainability, an inner courtyard provides natural lighting and ventilation for all surrounding rooms.³⁰ The cool air at night is stored and brought into the rooms during the day. The refreshing water from the fountain enhances the cooling effect.



Figure 9 Agha Bozorg mosque with sunken courtyard and iwans with minarets (Onur Şimşek)

Figure 10 Wind towers of the Agha Bozorg Mosque (Onur Şimşek)

One of the most interesting courtyards of Islamic architecture in Iran can be found in the Agha Bozorg complex, which consists of a mosque and madrasa. The sunken courtyard of the Agha Bozorg complex is not visible at the entrance. Only after taking a few steps does it suddenly appear with a surprise effect, emphasizing the monumentality of the symmetrical facade. The rooms of the madrasa are arranged around the sunken inner courtyard. The fountain in the center is used for cooling and, together with the plants, provides a natural vista within the building. This means that the courtyard facade, very different from an external building facade, becomes an experience for the residents themselves and not for the neighbours, as is the case with external facades. If the inner courtyards of mosques are not needed for prayers, they can also be planted with greenery. This

²⁹ Al Touma - Quahrami “Enhanced Thermal Performance of Mosques in Qatar”, 104/1, 012012

³⁰ John Reynolds, *Courtyards: Aesthetic, Social, and Thermal Delight*, 182.

reduces the proportion of sealed surfaces, and the water can seep into the groundwater. In addition to the aesthetic enhancement of the space, the plants have a calming psychological effect on visitors. On the one hand, they increase the spatial quality for people and provide a habitat for small animals and plants.

Urban fabrics with inner courtyards offer dense building structures within a city without having to forego private open space with all its advantages. They not only provide privacy, but also wind and noise protection for residents.³¹

In the Iranian city of Kashan, the inner courtyards lead through steep staircases into underground rooms. These underground living spaces offer a cool atmosphere in the hot summer months. Contrary to what we understand today, they can be richly decorated and reach monumental dimensions. Kashan is famous for large domed underground parlors such as those in the Broujerdi and Tabatabaya houses.

3.1.2. Wind tower / Badgir / Malqaf

Badgirs are centuries-old architectural elements for the natural ventilation of buildings in hot countries such as Iran, Afghanistan, and the Arab world.³²

A badgir is a massive tower with two to four ducts from the lowest room to the roof. The wind or cool night air is captured via the openings and channeled downward. As a result, the wind cools wall and floor surfaces and leaves the building again via the second channel of the tower. Containers with cool water are positioned inside the towers, or damp cloths are hung up so that the air can sweep over the cool water and be cooled further. Underground channels (so-called qanat) can generate further cooling. The strength of the flow can be controlled by flaps inside the tower. The aesthetics of Badgire also have a strong positive effect on the silhouette of the city.

3.1.3. Sustainability Proposals for the Minaret

As minarets no longer seem to be necessary for acoustic purposes, they are a much-discussed topic in modern mosque architecture. Some new concepts try to utilize the height of the minaret for natural ventilation so that the minaret can be functionally justified again. Since architectural forms can retain their meaning independently of a specific function, these new attempts also represent the desire to preserve the symbolic significance of

³¹ John Reynolds, *Courtyards: Aesthetic, Social, and Thermal Delight*, 182.

³² Movahed Khosro, "Badgir (wind catcher) an example of traditional sustainable architecture for clean energy", *2016 IEEE Smart Energy Grid Engineering (SEGE)* (Oshawa, ON, Canada: 2016), 79-83.

the minaret within Islamic architecture. It is now impossible to imagine an Islamic city skyline without minarets. Jamal Abed Al Wahid Jassim from the Middle Technical University in Iraq proposes a minaret that catches the wind from two sides and helps to keep rooms at a pleasant temperature in hot seasons through passive evaporative cooling. With his project, Najmul İmam from the Bangladesh University of Engineering & Technology shows that architects from the Far East are developing similar concepts for the minaret. This project argues that the loudspeakers mean that the muezzin no longer needs to climb up to the *sharafa*, i.e. the balcony of the minaret. Therefore, a complicated staircase is no longer necessary; a simple vertical ladder is sufficient. This means that the entire volume of the minaret can be used for the air ducts. According to Najmul İmam's proposal, the minaret would gain an additional function without losing the first one.

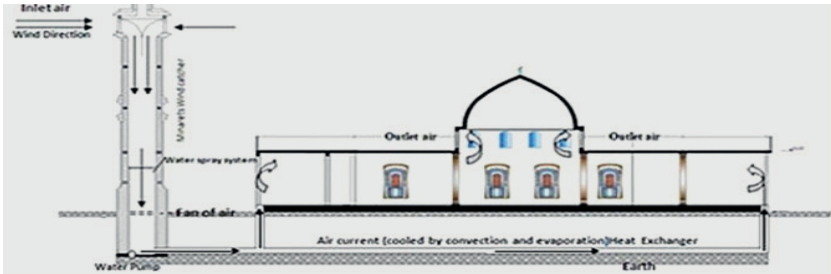


Figure 11 Design of a minaret as a windtower in Irak (Jassim, 2018: 3864)

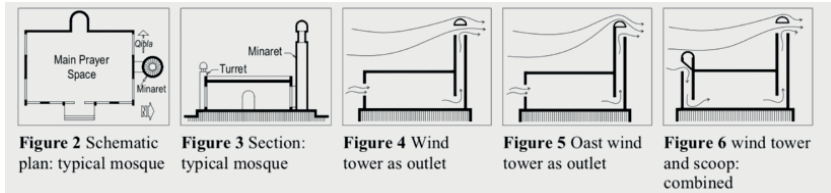


Figure 12 Design of a minaret as a windtower in Bangladesch (S M Najmul İmam, 2003:3)

3.1.4. Underground Rooms for Cold Seasons

Many mosques in the Middle East and the Arab world consist largely of semi-open rooms. In cold winter times, as is the case in Iran, heating this room concept is very difficult or only possible to a limited extent. This is why many Friday mosques have closed, underground winter prayer rooms. These rooms are smaller and lower than the spacious prayer rooms above and have hardly any monumental elements or ornamentation. They are kept plain white. This emphasizes the brightness of the scarcely lit room. Instead of ornamentation, the identity of the winter prayer rooms is created by architectural elements, e.g. the rows of pointed arches in the Friday Mosque in Isfahan.

3.2. Sustainability as a Design Philosophy

3.2.1. Aesthetic Mud Filter in Kairuan:

In North Africa and Andalusia, Islamic buildings have highly developed water infrastructures. The highly complex water supply system in Alhambra and the irrigation systems in Kordoba are just two examples. The inner courtyards in particular are equipped with fountains, basins, or cisterns as required.

In some courtyards, rainwater was collected on the surface and channeled into cisterns below. In the courtyard of the great mosque of Kairuan, Tunisia, the rainwater is filtered through this mud filter³³ This marble filter has small steps that increase the friction surfaces for the water flowing through. Dust and dirt stick to these steps. The filtered water flows through the center of the small inlet, opening into the cistern below. The pure water is scooped up again and used for ritual ablution.



Figure 13 Mudfilter in the great Mosque of Kairuan: (Hattstein, Delius 2007:136)

Figure 14 Facade with fountain and Bird house (Onur Şimşek)

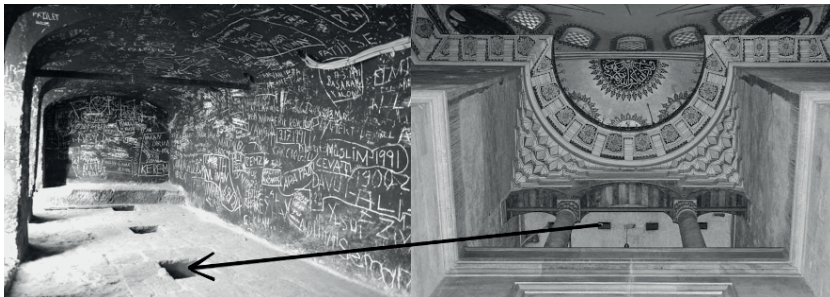


Figure 15: Soot cell in the Süleymaniye Mosque (Onur Şimşek)

Figure 16: Ventilation openings above the main entrance to the soot cell (Onur Şimşek)

³³ Hattstein - Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, 136.

3.2.2. Sinan's Genius: Ink Production through Ventilation

An interesting concept for sustainability can be found in the Süleymaniye Mosque in Istanbul. The Süleymaniye Mosque was built between 1550-1557 and forms the center of the largest complex in the Ottoman Empire. The famous court architect Mimar Sinan also endeavored to create amazing details for acoustics, ventilation, and water pressure in the largest mosque of the empire. The Süleymaniye Mosque was illuminated with 275 gas lamps in the 16th century. For the ventilation of the interior and smoke extraction, the architect Sinan arranged channels for the necessary draught. (Figure 15-16) Two of these channels lead through a chamber above the main entrance. The air passes through this chamber, and the smoke from the gas lamps remains on the wall surfaces as soot. This soot is subsequently removed and used for the calligraphers' ink. It is also known that Sinan was able to keep the spiders away from the steel construction of the gas lamps by hanging ostrich eggs. This is also one of the simple, sustainable, and aesthetic solutions for the maintenance of the mosque.

3.2.3. Building for All Living Beings

The Turkish-Islamic building tradition attached great importance to usefulness for all living beings. Even before rich facade compositions had begun to be designed, fountains were integrated on the street side to provide passers-by with washing or drinking facilities. In the Ottoman mosques and buildings, this culture is extended by a sensitive detail. In many mosques, very detailed birdhouses were built on the facade. Some of these birdhouses are so large that they are referred to as bird palaces. The facade of an Ottoman school in Fatih/Istanbul shows a fountain on the street level and a birdhouse on the roof. This example clearly illustrates the environmental awareness mentioned above. The fountain serves the people on the pavement, and the birdhouse serves the birds on the roof. (Figure 14)

4. Cultural Sustainability:

4.1. Appropriation and Reinterpretation of Local Architecture and Artistic Tradition

The Umayyad Mosque, which was opened in 714, is one of the first large mosques in the history of Islamic development. After the conquests, churches were initially used as common places of worship³⁴ The ancient Temple of Jupiter³⁵ and the Church of St John³⁶ used to exist on the site of today's mosque. Later In the Umayyad period, it was decided to build

³⁴ Burckhardt Titus, *İslam Sanatı Dil ve Anlam* (İstanbul: Klasik, 2012), 44.

³⁵ Hattstein - Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, 69.

³⁶ Talib Yazıcı, "Emeviyye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 11/109.

an independent mosque. Khalif Walid I brought in Byzantine masters and artists. The Byzantine influences can still be seen today, not only in the basilical structure but also in the decoration. At one time, 4000 square meters of the walls of the great mosque in Damascus were covered with mosaics.³⁷ At the beginning of the seventh century, mosque construction was enriched by the existing building techniques, materials, and ornamentation of Byzantine culture.



Figure 17: Mosaics and ancient columns at the dome of the rock in Jerusalem (Hattstein, Delius 2007:66)

Figure 18: Mosaics at the Great Mosque in Damascus (Hattstein, Delius 2007:66)

Figure 19: Ancient columns at the Alaeddin Mosque in Konya (Onur Şimşek)

4.2. Syntheses of Intercultural Forms and Planning Schemes

The courtyard has a long tradition in Asian architectural history. Excavations show that courtyards already existed in today's Turkmenistan in the 3rd century of the Christian era. These examples also show schematic axes that intersect in the center and accentuate the four directions in the form of niches. For numerous experts such as Akin, Kuran and Mirbabayev, Asian building culture had a lasting influence on the 4-Iwan type of madrasas and mosques. The Great Seljuks continued this 4-Iwan scheme from the Asian building tradition and used it for other monuments in the great mosque of the new capital in Esfahan in the 11th century³⁸ This gave rise to a new mosque layout that is still used in Iran and Central Asia today. In addition to its prayer function, the inner courtyard also has the role of a town square.

At the Masjid-i Juma in Esfahan, the inner courtyard is temporarily covered with carpets during peak visitor times on Fridays and feast days and used for prayers. On the other days, it serves as a town square with all its

³⁷ Hattstein - Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, 80.

³⁸ Onur Şimşek, *Courtyard Culture - A Comparative Analysis of the Seljukid Courtyards*, 46.

monumentality or as a shortcut in the urban fabric with the side entrances. The identity of the inner courtyard is also reinterpreted here within the mosque architecture in favour of the courtyard. The new monumentality exceeds the dimensions of an atrium of an Abbasid mosque, but also the atrium of an Ottoman mosque, and dominates the building due to its central location.

The iwans were designed with different room depths according to the cardinal points. The iwan facing south is the longest and therefore offers longer shade for visitors.



Abb. 20-21 Iwans at the Mascid-i Juma in Isfahan (Onur Şimşek)

4.3 Deliberate Integration of Ancient Spolia

The use of ancient spolia has a long tradition in Islamic architecture. The Dome of the Rock in Jerusalem is supported by ancient columns with gilded Corinthian capitals (the end of a column, note). Another example of the use of spolia in the Umayyad period is the Great Mosque of Damascus. Magnificent antique columns divide the prayer hall into three naves. The treasury in the inner courtyard is also supported by ancient columns. In Anatolia, the Seljuks used many spolias in the mosques. In the Aslanhane Mosque mentioned above, the weight of the wooden ceiling was transferred to the wooden columns via antique capitals of different heights. Spolia were also built into the walls of the facade. Ancient columns can also be seen in the interior of the Alaeddin Mosque in Konya. In the prayer hall of the above-mentioned Kairuan Mosque in Tunisia, the round arches of the arcades sit on Roman or Byzantine columns.

4.4. Reuse of Former Places of Worship

The reuse of buildings and materials is an important part of sustainability. A macro-scale amount of energy and financial resources are required to build monumental places of worship. It is therefore important to use these buildings for as long as possible.

The Ottomans attached great importance to protecting the great mosques

before their time with their significance as Friday mosques. That is why they used the mosques in the large Anatolian cities and did not replace them with new ones. In cities such as Konya, Kayseri, Sivas and Erzurum, the pre-Ottoman buildings are still the most important architectural monuments today.

The Hagia Sophia which was rebuilt in the 6th century after the previous two buildings from the 4th and 5th century³⁹ is the most famous monument within the reuse examples. The continued use of the building as a mosque has ensured that extensive maintenance has been carried out regularly in every century⁴⁰ and that the building has survived to the present day.⁴¹ Next to the Hagia Sophia, there are many other buildings that were previously churches have been used as mosques without changing their external appearance. Minarets were added on the outside and only the necessary elements such as the mihrab and minbar were added on the inside.

The Kalenderhane Mosque, with its original exterior facade and fully preserved interior, is another famous example.



Figure 22 Elevation Hagia Sophia Mosque (Onur Şimşek)

Figure 23 Interior Hagia Sophia Mosque (Onur Şimşek)

5. Real Nature Instead of Abstraction

5.1. Tree Instead of Minaret

The architect Behruz Çinici designed the parliament mosque in the Turkish capital Ankara in 1986. The architect cites the simplicity of the first Prophet's Mosque and the hill on which Bilal, the faithful companion of the Islamic prophet, called the faithful community to prayer, as the

³⁹ H. Fırat Diker, *Ayasofya ve Onarımları* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016), 7.

⁴⁰ Diker, *Ayasofya ve Onarımları*, 341.

⁴¹ Suphi Saatçı, "Ayasofya ve Osmanlı Mimarisi", *Fetih ve Ayasofya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Zekeriya Kurşun - Ali İhsan Aydın (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022), 33.

source of inspiration for his modern design. A detail in the silhouette of the mosque, which received the Agahan award in 1995, draws attention. On the right of the portal of the mosque, where the minaret is located in traditional mosques, a tree was placed as a vertical element, instead of a minaret.⁴² The cypress tree, which replaced the minaret was dismantled in 2018 when it became ill and dried up, and a poplar tree was planted in its place.⁴³

Although the mosque actually has a very low, in fact a horizontal minaret, it remains unrecognisable in the silhouette and is even overshadowed by the tree to the trained eye. Furthermore, the reinterpretation of the mihrab wall creates a strong connection to nature. The mihrab niche is made entirely of glass and opens up the interior to the rear courtyard with its fountain and greenery. The rich plant abstractions that visitors usually find on the mihrab wall of mosques are replaced here by the sight of real nature. Instead of the usual abstract tiles on the mihrab wall, the architects Behruz and Can Çinici use this rear courtyard as a symbol for the paradise garden.⁴⁴

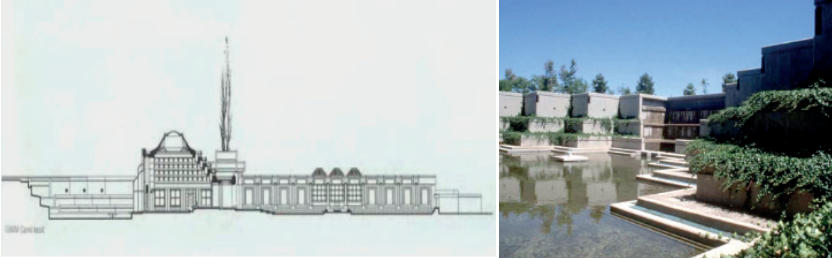


Figure 24 Section of the TBMM Mosque with tree as vertical element (Çinici, Bilgin, 1996: 20)

Figure 25 Paradise garden behind the transparent mihrab (<https://www.cinicimimarlik.com/tr/tbmm-camii/>)

5.2. Green Roof and Adaptation to the Site

The architect Emre Arolat also based his plans on the simplicity of the Prophet's Mosque. As there is no prescribed form for the mosque in the religious sources, the architect of the Sancaklar Mosque tries to avoid any formalistic discussion and concentrates on the essence of the prayer room. The main concept of the design was to adapt the shape to the terrain and create space using local materials. A green roof unites the building with the terrain and provides natural insulation. Local plants and materials decorate

⁴² Çinici, C. - Bilgin, Z., "Bir Cami Dosyası", *Ege Mimarlık* (1996), 3/20; F. İbiş, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Camii ve Sanatsal İmgeleri", *Yasama Dergisi* 46 (2022), 147-174.

⁴³ İbiş, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Camii ve Sanatsal İmgeleri", 163.

⁴⁴ İbiş, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Camii ve Sanatsal İmgeleri", 164.

the walls and the inner courtyard of the mosque. Inside the energy-saving building, a teahouse and a library act as social centers of attraction.

Another interesting concept of this mosque is the use of sunlight instead of ornamentation on the mihrab wall. The widespread mosaics are not used at all in this mosque. The gray color of the concrete is structured by the traces of the formwork. The traditionally rich composition of plant abstractions is replaced in the Sancaklar mosque by the play of light, which constantly changes during the day and is indirectly channeled into the prayer room from above.⁴⁵



Figure 26 Sancaklar mosque elevation (<https://emrearolat.com/project/sancaklar-mosque/#gallery-4>)

Figure 27 Sancaklar mosque interior (<https://emrearolat.com/project/sancaklar-mosque/#gallery-15>)

5.3. Sustainable Mosques in Oxford, Dubai and Istanbul

In June 2014, Dubai's Awqaf and Minors Affairs Foundation celebrated the opening of an environmentally friendly mosque in Dubai. It was built entirely from sustainable materials. Solar panels provide light and hot water. Thermal insulation systems reduce energy costs, especially for cooling.

Another contemporary project with sustainable strategies is the Cambridge Mosque in England, as already mentioned in the text above. Strong insulation and a high degree of airtightness ensure an ideal climate without major energy expenditure. Maximizing natural ventilation reduces energy costs and ensures an ideal oxygen supply. The entire energy balance of the mosque benefits from the solar systems. The green roof acts as additional insulation and helps to reduce CO₂ emissions. A green roof also provides a habitat for smaller creatures. The fountain in the inner courtyard refers to the traditional cooling of mosques. Trees and greenery provide sufficient green space. Water is systematically conserved, as rainwater is

⁴⁵ <https://emrearolat.com/project/sancaklar-mosque/>[13.03.2022]

collected and reused. An efficient heating, cooling and ventilation system ensures an economical energy balance.

The use of bricks from regional production creates a uniform relationship between Islamic architecture and local building tradition. On the one hand, the mosque blends into its surroundings thanks to the material, while on the other hand, it stands out thanks to its Kufic geometry and bright color.



Figure 28 Sustainable Mosque in Duabi (<https://mosqpedia.org/en/mosque/135>)

Figure 29 Brickwall of the Cambridge Mosque next to the brick Facades of the neighbours (<https://marksbarfield.com/projects/cambridge-mosque/>)

Finally, the Ali Kuşçu Mosque built at Istanbul airport is an important indicator of how much the issue of sustainability has been taken into consideration in mosques recently. Because Ali Kuşçu Mosque, along with the Istanbul airport structure, was awarded the Leed GoldV4 Certificate by the US Green Building Council after being examined under headings such as system, sustainable land, water efficiency, energy and atmosphere, materials and resources, indoor quality of life, and innovation in design. Having successfully passed criteria such as energy efficiency in lighting and mechanical systems, utilization of daylight, water saving, use of recyclable materials in the construction process, and carbon footprint, the Ali Kuşçu Mosque is worth to be shown as an important example for 21st century mosques in terms of sustainability.



Figure 30 Ali Kuşçu Mosque at İstanbul Airport (<https://www.istairport.com/hizmetler/deneyim/ortak-ihitiyaclar/ibadethaneler/>)

Conclusion

In parallel with the world's environmental problems, studies in the context of Islamic thought and architectural tradition have participated in the growing research on sustainability. From the 7th century to the present day, examples of the Islamic architectural tradition from many different geographies and climates are examined under the headings of ecology, sustainability and green design.⁴⁶ However, the fact that the limited number of studies are predominantly in the Far East and the Middle East clearly shows that more studies should be carried out in different geographies, including our country.

Materials constitute an important problem in contemporary architecture. The materials used today have a high environmental impact during their production and require complex recycling processes.⁴⁷ This problem was not present in the natural materials used in traditional architecture. Moreover, most of the materials were obtained from local sources. Adobe, wood and natural stone have been the main materials of mosque architecture for centuries. The Great Mosque of Djenne in Mali is today one of the most important representatives of adobe architecture, although it requires regular repairs. In the 20th century, the Egyptian architect Hassan Fathy emphasized the economic and practical building techniques of mudbrick and succeeded in creating an architecture that attracted worldwide attention.⁴⁸ The fact that a mosque made of clay has been awarded first prize in Turkey's 2019 Mosque Ideas Competition is a recent example of the value placed on proposals using natural materials.

Another material that should be put back on the agenda in terms of sustainability is wood. The 13th-century Seljuk wooden mosques that have survived to the present day stand the test of time in all their splendor, inspiring contemporary buildings such as the Cambridge Mosque with their structural and roofing systems. Today, there are significant developments in timber construction techniques in areas such as fire resistance and wide spans. Increasing the use of timber in mosque construction should therefore be a priority in regions where the material is readily available.

The courtyard culture, which has continued from the Masjid-i Nabawī to the present day, is an indispensable element of our mosques. Courtyards

⁴⁶ Hailane Salam - Nik Lukman Nik Ibrahim, "Aspects Of Sustainable Architecture: An Islamic Perspective", *Alam Cipta* 11/2 (December 2018), 8; N. Utaberta, et al., "Evaluating Possible Innovative and Sustainable Approach of Mosque in Contemporary World", *Journal of Design + Built* 9 (2016), 56-61.

⁴⁷ Maziar Asefi - Zahra Afzali, "Environmentally Sustainable Architecture: Material-Based Technological Design Approach", *Current World Environment* 11 (2016), 29.

⁴⁸ Simone Swan, "Hassan Fathy Demonstrates Ancient Construction Methods in New Mexico", *Architectural Record* 168 (December 1980), 39.

have many advantages for the surrounding spaces. Therefore, the courtyard architecture, which has provided solutions in different plan schemes, can be used with all its advantages in today's mosques and complexes. One of the main issues on the agenda of mosque architecture is the minaret.⁴⁹ New functions are being proposed for minarets that no longer seem necessary for acoustic purposes. Minarets play a crucial role not only in the identity of mosque architecture, but also in the silhouette of Islamic cities. Since architectural forms can retain their meaning independently of a specific function, the proposed new functions for minarets also represent a desire to preserve the symbolic importance of the minaret in Islamic architecture. In Islamic architecture, examples where sustainability and aesthetics are valued together draw attention. The soot chamber that Mimar Sinan integrated into the ventilation system in the Süleymaniye complex and the use of the ink produced from it in calligraphy are inspiring examples of recycling, while the aesthetic ostrich eggs used to repel spiders are worth mentioning in the context of green architectural solutions. Another example of a combination of aesthetics and function is the mud drain in the courtyard of the Kayrevan Mosque. This design not only removes rainwater dust but also adds an aesthetic element to the courtyard.

The reuse of buildings and materials is an important method of sustainability. An enormous amount of energy and financial resources are required to build monumental places of worship. It is therefore important to utilize monumental structures for as long as possible. The Ottomans attached great importance to preserving the great mosques built before their time. For this reason, they used the mosques in major Anatolian cities and did not build new ones. Hagia Sophia, preserved to the present day after it was re-functionalized as a mosque during the Ottoman period

Sustainability and environmentally conscious building are now important issues in all cultures. Resource and energy-intensive construction over the last two centuries has become a global problem. It can therefore be helpful to take a look at the pre-industrial building tradition. As this work shows, there is inspiration for new solutions in various areas of green building. Sustainable materials, natural lighting and ventilation in hot zones, dealing with existing architectural heritage, and ecological coexistence with other living beings are just some of the many possible solutions. This work also shows that projects were already being developed and built in the twentieth century with eco-sustainable aspects in mind. The latest projects in various countries illustrate that holistic environmental concepts are becoming increasingly important in mosque architecture.

⁴⁹ Kemal Kutgün Eyüpgiller, "Türkiye'de 20. Yüzyıl Cami Mimarisi", *Mimarlık* 331 (2006), 20-27.

Bibliography

Al Touma, A. - Quahrani, D. "Enhanced Thermal Performance of Mosques in Qatar". *IOP Confence Series Earth and Environmental Science*, 2017.

A. Brumm - A. A. Oktaviana - B. Burhan - B. Hakim - R. Lebe - J.-x. Zhao - P. H. Sulistyarto - M. Ririmasse - S. Adhityatama - I. Sumantri - M. Aubert. "Oldest cave art found in Sulawesi". *Science Advances* (2021) Vol. 7, No3.

Algül, Hüseyin. "Mescid-i Kubâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/279-280. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Al-Mohammed, R. *Examining The Sustainable Mosque Design in Qatar Through the Global Sustainability Assessment Sytem (GSAS)*. Hamad Bin Khalifa University, The College of Islamic Studies, Master Thesis.

Arslantaş A. Ş. Ayçam, İ. "A Study On Examining Present Mosque Architecture Within The Scope Of Sustainability Principles". *2.Uluslararası Akdeniz Bilimsel Araştırmalar Ve Inovasyon Kongresi*. Girne Cyprus (KKTG): 2022.

Atmaca, A.B. - Zorer, G. "Evaluation of mosques in terms of thermal comfort and energy consumption in a temperatehumid climate". *Energy & Buildings* (2019), 195-204.

Bagder, A. El-Sabbagh - A. Al-Glayand - M. Samarraï, M. *Environmental Protection in Islam*. Cambridge: IUCN, 1994.

Akşit, A. "Notes On The Construction Date Of Arslanhane Mosque". *USAD* (Güz 2018), 9/ 172-180.

Behling, Sofia - Behling, Stefan. *Sol Power: Die Evolution der Solaren Architektur*. München, New York: Prestel Verlag, 1996.

Bozkurt, Nebi - Küçükbaşçı, Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Bsoul, Labeeb - Omer, Amani - Kucukalic, Lejla - Archbold, Ricardo H. "Islam's Perspective on Environmental Sustainability: A Conceptual Analysis". *Social Sciences MDPI* (2022), vol. 11(6), pages 1-11, May.

Burckhardt, Titus. *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. İstanbul: Klasik, 2012.

Cüceloğlu, Doğan. *Var mısın?*. İstanbul: Kronik, 2021.

Diker, H. Fırat. *Ayasofya ve Onarımları*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2016.

EI-shorbagy Abdel-moniem M. *The Architecture of Hassan Fathy: Between Western and Non-western Perspectives*. University of Canterbury, PhD. Thesis. 2001.

Eyice, Semavi. "Ahî Şerafeddin Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/531. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Eyüpgiller, Kemal Kutgün. "Türkiye'de 20. Yüzyıl Cami Mimarisi". *Mimarlık* 331 (2006), 20-27.

Fathy, Hassan. *Architecture for the poor: an experiment in rural Egypt*. University of Chicago Press, 1973.

Gastón Sanglier Contreras, Roberto A. González Lezcano - Eduardo J. López Fernández - Carlos M. Iglesias Sanz. "Building Materials and Their Impact on the Environment". *Contemporary Engineering Sciences* (2022), vol. 15, no. 1, 51-61.

Hattstein, Markus - Delius, Peter. *İslam Sanatı ve Mimarisi*. İstanbul: Literatür, 2007.

İbiş, F. “Türkiye Büyük Millet Meclisi Camii ve Sanatsal İmgeleri”. *Yasama Dergisi* (2022), vol.46, p: 147-174.

Imriyanti, “Mosque Architecture As A Sustainable Building in Urban (Case Study: Al Markas Al Islamic Mosque Makassar)”. *Journal of Islamic Architecture* (2013), vol. 2, issue 4.

Jassim, Jamal Abed Al Wahid. “A New Design Of The Minaret As A Two - Sides Wind Catcher Integrated With The Wing Wall For Passive Evaporative Cooling In Hot Climates”. *Journal of Engineering Science and Technology* (2018), vol. 13, No. 11 3856 – 3873.

Jianzhuang Xiao - Deng Lu - Jingwei Ying. “Durability of Recycled Aggregate Concrete: An Overview”. *Journal of Advanced Concrete Technology* (2013), vol. 11, issue 12, Pages 347-359.

Kowanda-Yassin, Ursula. *Naturnähe und Naturverständnis in den Grundlagen des sunnitischen Islams - Ein Beitrag zum aktuellen Umweltdiskurs*. Vienna: Uni Wien Phd Thesis, 2010.

Lehner, Erich. *Roots of Architecture – Building Traditions in Non-European Cultures*. Wien: IVA-ICRA Publishing, 2016.

Mawed, M. “Smart, Sustainable and Healthy Cities”. *International Conference of the CIB Middle East and North Africa Research Network* (CIB-MENA 2014), 307-324.

Maziar, Asefi - Zahra, Afzali. “Environmentally Sustainable Architecture: Material-Based Technological Design Approach”. *Current World Environment* 11(2016), 28-38.

Movahed, Khosro. “Badgir (wind catcher) an example of traditional sustainable architecture for clean energy”. *2016 IEEE Smart Energy Grid Engineering (SEGE)*, Oshawa, ON, Canada: 2016.

Najmul Imam, S. M. “Ventilation in a Mosque- An Additional Purpose the Minarets May Serve”. *Healthy Buildings 2003 Proceedings 7th International Conference* (7th-11th December 2003) (Singapore: National University of Singapore, 2003), 3/746-751.

Numan, M. Y. - Almaziad, F. A. “Enhanced Design Features For Energy Saving Of Mosque Buildings In The Maritime Desert”. *The First International Conference on Mosque Architecture*. 1-16. University of Dammam, 2016.

Nurjayanti, Widyastuti. Nugrahaini, Fadhillah. “Tri Sustainable Islamic Architecture In Settlements And Their Environment In Surakarta”. *Journal of Islamic Architecture* (2023 June), vol. 7, issue 4, 750-759.

Papa, C. - Rossi, N. “Smart Cities and Sustainable Finance: The Islamic Perspective”. *European Journal of Islamic Finance* 9/2 (2022), 18-26.

Radkau, Joachim. *Die Ära der Ökologie - eine Weltgeschichte*. München: C.H. Beck Verlag, 2011.

Reynolds, John. *Courtyards: Aesthetic, Social, and Thermal Delight*. New York: John Wiley & Sons, INC, 2002.

Saatçi, Suphi, “Ayasofya ve Osmanlı Mimarisi”. *Fetih ve Ayasofya Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Zekeriya Kurşun - Ali İhsan Aydın. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2022.

Salam, Hailane - Nik Lukman Nik Ibrahim. “Aspects Of Sustainable Architecture: An Islamic Perspective”. *Alam Cipta* 11/2 (2018).

Spahic, Omer. “A Conceptual Framework for Sustainability in Islamic Architecture”. *Conference on Technology & Sustainability in the Built Environment*. 111-130. King Saud University, 2010.

Şimşek, Onur. “Friedensreich Hundertwasser, A Visionary of Ecological Design”. *Design Communication European Conference*. Ed. Uddin, M. Saleh et al. 1/448-456. İstanbul: Özyeğin University Publications, 2016.

Şimşek, Onur. *Courtyard Culture - A comparative Analysis of the Seljukid Courtyards*. Vienna: TU Wien, Institute of History of Art, Building Archaeology and Restoration, PHD Thesis, 2014.

Şimşek, Onur. “The Timber Construction Of Friday - Mosque In Khiva”. *International From Tradition To The Future Conference: Timber in Architecture* (9-10 March 2022), 70-80. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf University Publications, 2022.

Swan, Simone. “Hassan Fathy Demonstrates Ancient Construction Methods in New Mexico”. *Architectural Record* 168 (December 1980), 39.

Utaberta, N. et al. “Evaluating Possible Innovative and Sustainable Approach of Mosque in Contemporary World”. *Journal of Design + Built* 9 (2016), 56-61.

Yavaş, Doğan “Eşrefoğlu Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yazıcı, Talib. “Emeviyye Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/109. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

<https://marksbarfield.com/projects/cambridge-mosque/> [25.01.2022]

<https://emrearolat.com/project/sancaklar-mosque/> [25.01.2022]

ABDULLAH B. ABBAS'IN KIRAAT İLMİNDEKİ YERİ
ABDALLAH IBN ABBAS' PLACE IN THE SCIENCE OF QIRA'AT
NESRİŞAH SAYLAN

NECM SÜRESİNİN OTUZ İKİNCİ ÂYETİNDE GEÇEN 'LEMEM' KELİMESİ BAĞLAMINDA KÜÇÜK VE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

THE ISSUE OF MINOR AND MAJOR SINS IN THE CONTEXT OF THE WORD 'LAMAM' IN VERSE 32 OF SURAH AL-NAJIM IN THE QUR'AN

İSMAİL KARAGÖZ

FÂTİHA SÜRESİ TEFSİRİ: SÂDÎ ÇELEBÎ'NİN (Ö. 945/1539) ER-RİSÂLETÜ'S-SA'DİYYE ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

EXEGESIS OF SURAH AL-FATIHAH: ANALYSES AND CRITICAL EDITION OF SA'DI ÇELEBİ'S (D. 945/1539) STUDY TITLED 'AL-RISALAT AL-SA'DIYYA

ZAKİR ARAS

MODERN DİPLOMASİ ÇERÇEVESİNDE HZ. PEYGAMBER'İN DİPLOMATİK STRATEJİLERİ VE DİNİ DİPLOMASİNİN ÖNEMİ

THE PROPHET'S DIPLOMATIC STRATEGIES AND THE SIGNIFICANCE OF RELIGIOUS DIPLOMACY WITHIN THE FRAMEWORK OF MODERN DIPLOMACY

YUSUF AY

KLASİK ARAP DİL METODOLOJİSİNDE HADİSLERLE İSTİŞHÂD: SİBEVEYHİ ÖRNEĞİ

IN THE CLASSICAL ARABIC LANGUAGE METHODOLOGY: THE EXAMPLE OF SIBAWAYH

RAMAZAN KILIÇ - MEHMET TURAN

MÂTÜRİDÎ KELÂMCİ SEMERKANDÎ'DE İNSAN FİİLLERİ VE HÜSÜN-KUBUH

HUMAN ACTIONS AND GOODNESS-EVIL FROM THE PERSPECTIVE OF MATURIDI THEOLOGIAN SAMARQANDI

MEHMET FATİH ÖZEROL

TASAVVUF KAVRAMINA YÖNELİK BİBLİYOMETRİK BİR ANALİZ

A BIBLIOMETRIC ANALYSIS OF THE CONCEPT OF SUFISM

EDİBE TAŞ

ABDÜLVÂHİD B. ZEYD'İN HAYATI, ZÜHD ANLAYIŞI VE TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ

THE LIFE OF 'ABDULWAHID B. ZAYD, HIS UNDERSTANDING OF ZUH'D, AND HIS PLACE IN THE HISTORY OF SUFISM

AHMET ARSLAN

BEYZÂDE MUSTAFA'NIN MENÂSİKÜ'L-HACC ADLI ESERİ

BEYZÂDE MUSTAFA'S MENÂSİKÜ'L-HACC

ÖMER GÖK - EMRE TÖRE

ÖĞRETİCİLERE GÖRE ÖRGÜN EĞİTİMLE BİRLİKTE HAFIZLIK UYGULAMASINA İLİŞKİN SORUNLAR

HIFZ EDUCATION ALONG WITH FORMAL EDUCATION ACCORDING TO INSTRUCTORS

ŞEYMA ŞENGÜL - EYÜP ŞİMŞEK

PESESCHKIAN'IN PSİKOTERAPİ MODELİNİN MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİĞE

UYARLANMASI

ADAPTING PESESCHKIAN'S PSYCHOTHERAPY MODEL TO RELIGIOUS COUNSELING AND GUIDANCE

FATMA BALCI ARVAS

SUSTAINABILITY ASPECTS IN MOSQUE ARCHITECTURE: FROM THE BEGINNING TO THE PRESENT

CAMİ MİMARİSİNİN BAŞLANGICINDAN GÜNÜMÜZE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK UNSURLARI

ONUR ŞİMŞEK

