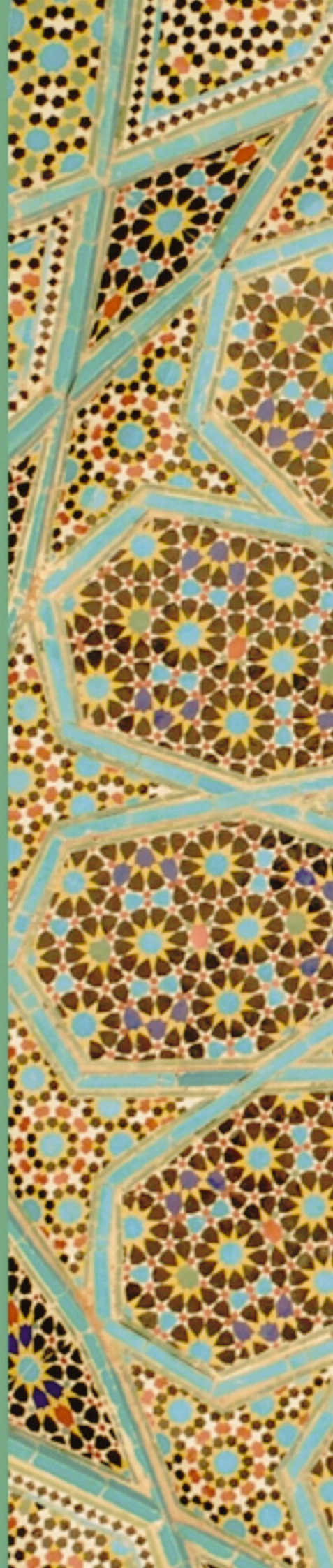


Dicle İlahiyat Dergisi

مجلة كلية الإلهيات بجامعة
دجلة

CİLT: 27 SAYI: 2 2024





DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal

- 6 Ayda Bir Yayınlanan Uluslararası Hakemli Dergi
- International Refereed Journal Published Every 6 Months

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) | **Period:** Biannually (June & December)

web sayfası / web pages:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/dicd>

e-mail: dicleilahiyatdergisi@dicle.edu.tr

İndex Bilgisi



<https://kanalregister.hkdir.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action?id=507492>

Lisans Bilgileri

Dicle İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan eserler Creative Commons Atıf-Gayri Ticari [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



Copyrights

The works published in Dicle Journal of Theology are licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) International License.





DICLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

İmtiyaz Sahibi/Owner

Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Dicle Üniversitesi

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi İsmail KANBAZ
Dicle Üniversitesi

Baş Editör/ Editor-in-Chiefs

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL
Dicle Üniversitesi

Alan Editörleri/ Field Editors

Temel İslam Bilimleri Alan Editörleri/ Basic Islamic Sciences Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ZAMUR
Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülmelik İBRAHİMOĞLU
Dicle Üniversitesi

Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörleri/ Philosophy and Religious Studies Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Emine Gören Bayam
Dicle Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özkan
Dicle Üniversitesi

İslam Sanatları ve Tarihi Alan Editörleri/ Islamic Arts and History Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ömer GÜNAN
Dicle Üniversitesi



DICLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Dil Alan Editörleri (İngilizce)/ Language Field Editors (English)

Dr. Arş. Gör. Faruk EVRENK
Dicle Üniversitesi

Dil Alan Editörleri (Türkçe)/ Language Field Editors (Turkish)

Dr. Öğr. Üyesi Sinan CEREYAN
Dicle Üniversitesi

Dil Alan Editörleri (Arapça)/ Language Field Editors (Arabic)

Dr. Öğr. Gör. Mehmet GÜLNİHAL
Dicle Üniversitesi

Mizanpaj & Tasarım/ Layout & Design

Doç. Dr. Abdullah CENGİZ
Dicle Üniversitesi

Ön Kabul Editörü/ Pre Acceptance Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AKDENİZ
Dicle Üniversitesi

Ön İnceleme Editörleri/ Review Editors

Arş. Gör. Nurulhilal ERTEKİN

İstatistik Editörü/ Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi İmran Hüseyin ÇELİK
Dicle Üniversitesi

Etik Editörü/ Ethics Editor

Doç. Dr. Abdussamet KAYA
Dicle Üniversitesi

Sekreter/ Secretary

Arş. Gör. Nurulhilal ERTEKİN
Dicle Üniversitesi



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL
Dicle Üniversitesi/Diyarbakır/Türkiye
hkhayreddin@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9165-3274>

Prof. Dr. Mehmet BİLEN
Dicle Üniversitesi/Diyarbakır/Türkiye
bilenmehmet@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1225-860X>

Doç. Dr. Mehmet Emin SULAR
Muş Alparslan Üniversitesi/ Muş/ Türkiye
meminsular65@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4673-2544>

Dr. Öğr. Üyesi Serkan ŞENEL
Harran Üniversitesi/Şanlıurfa/Türkiye
serkansenel@harran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7219-4057>

Dr. Öğr. Üyesi Osman ŞENLİK
Hakkâri Üniversitesi/Hakkari/Türkiye
osmankilnes@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2325-9624>

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut CADUK
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi/Ankara/Türkiye
firaset5711@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3470-0510>



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Metin BOZAN
Dicle Üniversitesi/Diyarbakır/Türkiye
metinbozan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Prof. Dr. Abdullah KAYA
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Sivas/Türkiye
abdullahkaya@cumhuriyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2950-5662>

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Ankara/Türkiye
aliosman.kurt@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Prof. Dr. Nahide BOZKURT
Ankara Üniversitesi/Ankara/Türkiye
bozkurt@divinity.ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1560-6286>

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN
İstanbul Üniversitesi/İstanbul/Türkiye
adnan.demircan@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ
Mersin Üniversitesi/Mersin/Türkiye
mustafaoncu63@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2661-1147>

Doç. Dr. Haşim ÖZDAŞ
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Van/Türkiye
hasimozdas@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4621-435X>



DICLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Editörden

Değerli Dicle İlahiyat Dergisi okurları, kıymetli araştırmacılar, Dicle İlahiyat Dergisi'nin 27/2 sayısı ile karşınızdayız. Dergimizin yazım kuralları ve yayın politikası ana sayfamızda yer almaktadır. Dergimize gönderilen her bir makale gerekli incelemelerden sonra çift-kör hakemlik sistemine uygun bir şekilde en az iki hakeme gönderilmiştir. Hakem hocalarımızdan gelen düzeltme talepleri ilgili yazarlarımıza iletilmiş, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra yayına kabul kararı verilen çalışmalar yayın sürecine alınmıştır. Son aşamada bütün çalışmaların mizanpajı titizlikle yapılmış, süreç yazarlarımızla iletişim halinde sonuçlandırıldıktan sonra dergimiz yayınlanmıştır. Dergimizin bu sayısında din bilimlerinin farklı alanlarından 8 araştırma makalesi 1 kitap tanıtımı yayınlanmıştır. Dergimize ilgi gösteren araştırmacılara, bu sürecin sağlıklı işleminde önemli rolü olan ve hiçbir karşılık beklemezsiniz dergimize katkı sunan değerli hakemlerimize ve yoğun mesai harcayarak dergimizin yayınlanmasını sağlayan ve akademik yayıncılığa katkı sunan sekreter ve editör kurulundaki arkadaşlarımıza teşekkür ederim. Dergimize makale kabul tarihlerimiz dergimizin anasayfasında herkese açık bir şekilde duyurulmaktadır. Bundan böyle de nitelikli ve şeffaf bir yayın çizgisinde yayınlarımıza devam etmeyi planladığımızı belirtmek isteriz. Haziran 2025 sayımızda yeniden görüşmek dileğiyle, İyi çalışmalar dileriz.

From The Editor

Dear readers of Dicle Journal of Theology, esteemed researchers, we are here with the 27/2 issue of Dicle Journal of Theology. The editorial rules and publication policy of our journal can be found on our homepage. Each article submitted to our journal has been sent to at least two referees in accordance with the double-blind refereeing system after the necessary reviews. Correction requests from our referees were forwarded to the relevant authors, and after the necessary corrections were made, the studies that were accepted for publication were taken into the publication process. In the last stage, the layout of all the studies was meticulously made, and our journal was published after the process was finalized in communication with our authors. In this issue, 8 research articles from different fields of religious sciences and 1 book review were published. I would like to thank the researchers who showed interest in our journal, our valuable referees who played an important role in the healthy functioning of this process and contributed to our journal without expecting anything in return, and our friends in secretaries and the editorial board who contributed to academic publishing by working hard to publish our journal. Our article acceptance dates are publicly announced on the homepage of our journal. We would like to state that we plan to continue our publications in a qualified and transparent publication line from now on. Hope to see you again in our June 2025 issue, we wish you good work.

Editör

Prof. Dr. Hayreddin KIZIL



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

MAKALELER | ARTICLES

1- Araştırma Makalesi / Research Article

Dârimî'nin Mukaddimesinin Kavram, Literatür ve Hadis Usûlü Açısından Tahlili

An Analysis of Dârimî's Muqaddima in Terms of Concepts, Literature and Hadîth Methodology

Bilge KILIÇ

ss. / pp. 130-155

2- Araştırma Makalesi / Research Article

Bursevî'nin Tefsirinde Allah'ın Zâtî Sıfatları

Intrinsic and Essential Attributes of Allah in Bursevi's Tafsir

Süleyman ERTUĞRUL- Mehmet Yusuf HAKLI

ss. / pp. 156-172

3- Araştırma Makalesi / Research Article

Tasavvuf-Hadis Bağlantısına Dair Önemli Bir Neşir: Ebu'l-Kasım Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin Emali'si

An Important Edition on the Connection Between Sufism and Hadith: The Amali of Abu l-Qasim al-Qushayri

Mehmet Sadık GÜR

ss. / pp. 173-186



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

4- Araştırma Makalesi / Research Article

Mâlikîler'in Bazı Cerh Problemlerine Bakışı (Ebû'l-Velîd el-Bâcî Örneği)

The Maalikites' Perspective on Some Jarh Problems (The Example of Abu'l-Walid Al-Baji)

Uğur ERMAN

ss. / pp. 187-205

5- Araştırma Makalesi / Research Article

Mekkeli Müşriklerin İlah-Allah Tasavvuru ve Şirkleri

The Concept of Deity-God and Their Polytheism of the Meccan Polytheists

Mehmet ŞAŞA

ss. / pp. 206-228

6- Araştırma Makalesi / Research Article

Semavi Dinlerde Kadının Yaratılış İnancı ve Toplumsal Yansımaları

Belief in the Creation of Women in Abrahamic Religions and Its Social Reflections

Mehmet Şafi BİLİK

ss. / pp. 229-243



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

7- Araştırma Makalesi / Research Article

İlkokul DKAB Dersi Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Kullandıkları Öğretim Yöntemlerinin ve Öğretim Yöntemi Seçme Süreçlerinin Analizi

Analysis of The Teaching Methods Used By Primary School Dikab Course Teachers According To Their Opinions And Their Teaching Method Selection Processes

Nurcan SÜLEYMANOĞLU

ss. / pp. 244-261

8- Araştırma Makalesi / Research Article

Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Tâlût - Câlût Kıssası İle İlgili Âyetlerin Tahlihi

Analysis of the Verses Related to the Story of Talut and Goliath within the Framework of the Science of Relationship of Qur'an

Hasan BULUT

ss. / pp. 262-282

9- Kitap İncelemesi /Book Review

İslam Hukuku ve Müslümanların Açmazları, yazar Nihat Tosun (İstanbul, Safa Yayınları, 2023), 214 sayfa, ISBN: 978-625-99620-2-3

Islamic Law and the Dilemmas of Muslims, author Nihat Tosun (Istanbul, Safa Publishing, 2023), 214 pages, ISBN: 978-625-99620-2-3

Meral SABUN

ss. / pp. 283-286



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Dârimî'nin Mukaddimesinin Kavram, Literatür ve Hadis Usûlü Açısından Tahlili

An Analysis of Dârimî's Muqaddima in Terms of Concepts, Literature and Hadith Methodology

Bilge KILIÇ

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı Diyarbakır, Türkiye

Dr., Ministry of National Education

Diyarbakır, Türkiye

bilgetes@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9569-6570>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:03/05/2023 • Kabul Tarihi | Accepted: 20/10/2023 •Yayın Tarihi | Published: 31/12/2024

Atf | Cite As

Kılıç, Bilge. "Dârimî'nin Mukaddimesinin Kavram, Literatür ve Hadis Usûlü Açısından Tahlili". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 130-155. <https://doi.org/10.58852/dicd.1293228>

Author Contributions: This article has a single author.

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Dârimî'nin Mukaddimesinin Kavram, Literatür ve Hadis Usûlü Açısından Tahlili

Öz

Gelecek bahislerin dayanağı, kıyâsın bir cüz'ü olan kaziye ve delilin sıhhatinin kendisine dayandığı temel olarak görülen mukaddime, çoğunlukla kitap veya ilmî bahislerin başında yer alan ön söz ve giriş yazısı anlamında kullanılmıştır. Bir eserin mukaddimesi eserden esere kimi farklılıklar içermekle birlikte genel olarak iki noktada yoğunlaşmıştır. Birincisi, müellifin kitabın ana konularından önce kendince önemli ve öncelikli gördüğü hususları ilk olarak zikretmesidir. İkincisi, kitabın ilgili olduğu ilim dalına ilişkin usûl bilgileri sunmasıdır. Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen* ismiyle bilinen eserinin mukaddimesi kısmen ikinci özelliğe sahip bir mukaddimedir. Dârimî, mukaddimede bâb başlıkları ve bâb başlıklarının altında sıraladığı rivayetlerle hadis ilmine ve usûlüne dair bilgiler ortaya koymuştur. Hadis tahammül ve edâ metotları, hadislerin korunması ve yazılması, muhaddis ve tâlibin uyması gereken prensipler, sika ravîlerden hadis rivayeti, mana ile hadis rivayeti, hadis dirayeti, hadis müzâkeresi ve hadis yolculuğu gibi hadis ilmine ve usûlüne ilişkin rivayetlere genel hatlarıyla yer vermiştir. Bunu yaparken kendinden önceki rivayet müktesebatından geniş ölçüde istifade etmiş ve söz konusu usûl ile ilgili meseleleri rivayetlerle delillendirmeye çalışmıştır. Böylece Dârimî, hem erken dönemdeki ilmi teamülü izhar etmede, hem de hadis usûlü kaidelerinin şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bu makalede mukaddime kavramı ve literatürü çerçevesinde Dârimî'nin mukaddimesi incelenmiş ve hadis usûlüne dair kanaatleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Dârimî, Sünen, Mukaddime, Hadis Usûlü.

An Analysis of Dârimî's Muqaddima in Terms of Concepts, Literature and Ḥadīth Methodology

Abstract

The muqaddima, which is sometimes seen as the basis of future issues, sometimes as a part of kıyâs and sometimes as the basis on which the soundness of the evidence is based, is mostly used in the meaning of the preface and introductory text at the beginning of the book or scientific mentions. Although the muqaddima, of a work includes some differences from work to work, it generally concentrates on two points. The first is that the author mentions the issues that he considers important and prioritizes them before the main topics of the book. The second is that the book presents methodological information about the branch of science it relates to. The muqaddima of Dârimî's work, known as *Sunan*, is a muqaddima with a partially second feature. Dârimî revealed information about the science and ḥadīth methodology with the traditions he listed under the headings of bab and headings of bab in the muqaddima. He gave a place to the traditions related to the science and ḥadīth methodology such as ḥadīth education and teaching methods, the preservation and writing of ḥadīths, the principles that the ḥadīth student and ḥadīth teacher should follow. While doing this, he made extensive use of the previous tradition acquis and tried to prove the issues related to the method in question with traditions. Thus Dârimî played an important role both in revealing the scientific practice in the early period and in shaping the rules of ḥadīth methodology. In this article, Dârimî's muqaddima has been examined within the framework of the concept of muqaddima and its literature and his opinions on the ḥadīth methodology in particular have been determined.

Keywords: Ḥadīth, Dârimî, Sunan, Muqaddima, Ḥadīth Methodology.

Giriş

Hicri III. asırda yaşamış hadis alimlerinden biri olan Dârimî, *es-Sünen* isimli eseriyle ön plana çıkmıştır.¹ O, eserinde Hz. Peygamber'in sözünü, sünenini, fezaîlini, şemâilini, sahâbe ve tâbiînün âsârını; sonraki ilim ehlinin fıkıh, zühd, rikâk, fûrû meselelerine, ihtilaflarının izahına ve mezheplerinin delillerine ilişkin sözlerini tahriç etmiştir. Hz. Peygamber'den hem sened hem de metin bakımından sahîh olanları nakletme iddiasında olmamış, eserin pek çok bölümünde sahîh olmayan rivayetleri nakletmiştir.²

Dârimî, eserine herhangi bir kitap başlığı olmadan muhtelif bâb başlıklarını sıralayarak başlamıştır. Kitap başlığı olmadan sıraladığı bu bâb başlıkları mukaddime olarak isimlendirilmiştir. Mukaddime, erken dönem hadis mukaddime literatürü açısından önemli bir konuma ve hadis usûlüne ışık tutması bakımından ise dikkate değer bir muhtevaya sahiptir. Buna rağmen mukaddimenin mukaddime kavramı ile uyumu, hadis literatüründeki konumu ve usûlü yönü bir bütün olarak ön plana çıkarılmamıştır.³ Bu itibarla makalede söz konusu üç hususun ortaya konulması amaçlanmaktadır. Konunun açık bir şekilde anlaşılması için öncelikle çalışmada mukaddime kavramı ve literatürüne ilişkin bilgi verilecek daha sonra Dârimî'nin mukaddimesinin, mukaddime kavramıyla uyumu ve literatürdeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespitlerden sonra rivayet ve bâb başlıklarından hareketle mukaddime, hadis usûlü açısından tahlil edilecektir.

1. Mukaddime Kavramı

Mukaddime kavramını, iştikâkı ve ıstılâhî yönü olmak üzere iki başlıkta ele alabiliriz.

1.1. Mukaddime Sözcüğünün İştikâkı

Mukaddime, arapça sülâsî kökü م د ق olan fiilden türemiştir. Kök anlamı itibariyle lâzım/geçişsiz bir fiildir. Tefil bâbından 'kaddeme' olarak müteaddî/geçişli olmaktadır. 'Kadime' varmak, ulaşmak anlamına gelirken, 'kaddeme' öne geçirmek, takdim etmek gibi manalara gelmektedir.⁴ Başlangıç, ön

¹ Dârimî'nin eserinin ismi kaynaklarda "el-Câmi'u's-sahîh", "el-Câmi", "el-Müsned", ve "es-Sünen" isimleriyle zikredilmiştir. Günümüzde eser "es-Sünen" ismi ile bilinir olduğundan bu ismi kullanmayı tercih ettik. Bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 11/209; Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 15/216; Kâsım b. Yusuf et-Tücîbî, *Bernamecû't-tücîbî*, thk. Abdülhâfiz Mansûr (Tunus/Libya: Dâru'l-'Arabîyye, 1981), 126; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 12/228; Şemsüddîn Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî, *Bernamecu İbn Câbir el-Vâdiâşî* (Tunus: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1981/1401), 201; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 41; Abdülazîz ed-Dihlevî, *Bustânü'l-muhaddisîn*, çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423), 112; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 2002), 4/95.

² Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim el-Gamrî, *Fethu'l-mennân şerhu'l-müsnedi'l-câmi'* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 1419/1999), 1/93-94. Mukaddimedeki rivayetlerin sayısı hususunda nüshalar arasında farklı rakamlar bulunmaktadır. Çalışmamızda esas aldığımız matbu baskıya göre mukaddime 57 bâb, mükerrerlerle birlikte 649 rivayetten müteşekkildir. Verilen rivayetlerin az bir kısmı merfû ekseriyeti ise mevkûf ve maktû' rivayettir.

³ Dârimî'nin mukaddimesine ilişkin bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Tezde mukaddimenin muhtevası genel hatlarıyla değerlendirilmiş ve kısmen onun usûl yönüne değinilmiştir. Buna ek olarak mukaddime, metot ve muhteva bakımından Müslim ve İbn Mâce'nin mukaddimeleriyle mukayese edilmiştir. Bk. Zafer Kiraz, *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği (Sünen-i Dârimî Örneği)*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

⁴ Geniş bk. Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga'*, thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd (Beyrût: Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye, 1419/1998), 58-60; Ebû Mansûr el-Ezherî, *ez-Zâhir fî garîbi elfâzi's-Şâfi'* (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf, 1399/1979), 132; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. A. Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1990), 5/2008; İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000/1421), 322-326; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, Abdülazîm eş-Şinnâvî (Kâhire: Dâru'l-

söz, giriş, küçüğün büyüğe takdimi, öne geçen, takdim eden, sunan ve öne geçiren anlamlarında kullanılan mukaddime temelde herhangi bir şeyin baş tarafı anlamını taşır.⁵ Mukaddime sözcüğünde yer alan dal harfinin, fethayla ‘mukaddeme’ mi yoksa veya kesra ile ‘mukaddime’ mi olduğu hususu kaynaklarda çok tartışılmıştır.⁶ Dal harfi kesra ile okunduğunda (ism-i fâil) ‘kaddeme’ fiili tekaddum/öne geçme anlamı ile takdim-i lâzım olur. Fetha ile okunduğunda (ism-i mef’ûl) ise ‘kaddeme’ fiili öne geçirilen anlamıyla takdim-i müteaddî olur.⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144), Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Fîrûzâbâdî’nin (ö. 817/1415) ‘mukaddime’deki dal harfinin fetha ile okunmasını doğru bulmadıkları, Teftâzânî’nin (ö. 792/1390) ise bazı eserlerinde kesra ile yetindiği nakledilmiştir.⁸ Bunun yanı sıra Batalıyevsî’den (ö. 521/1127) dal harfinin fetha ile okunmasının dil bilgisi bakımından hatalı olmadığı,⁹ Ezherî’den (ö. 370/980) ise fetha ile okunmasının caiz olduğu aktarılmıştır.¹⁰ İsm-i fâil olanın diğerine göre daha yaygın olarak kullanımı aktif olması nedeniyledir ki fâilin aktif eylemini yansıtır. İsm-i mef’ûl ise edilgen/pasif olduğundan onun dolaylı bir işareti söz konusudur. Bu itibarla birincisi, ikincisine tercihen daha yaygın kullanılmıştır.

Öte taraftan mukaddime aslen sıfattır ancak ıstılâhî anlamını kazanırken ordunun öncü birliğini temsil eden mukaddimetü’l-ceyş ifadesinden mukaddimetü’l-keîâm, mukaddimetü’l-kitâb, mukaddimetü’l-ilim, mukaddimetü’l-tahkîk, mukaddimetü’l-kıyâs, mukaddimetü’l-hücce, mukaddimetü’l-delil ve mukaddimetü’l-bahs gibi terkiplere isim olmuştur. İlmi gelenekte mukaddime sıfattan ziyade isim haliyle yaygınlık kazanmıştır.¹¹ Ancak mukaddimenin ordunun öncü birliği anlamındaki mukaddimetü’l-ceyşten nakli hususunda farklı mülahazalar kaydedilmiştir. Birinci mülahazaya göre mukaddime lafzı gerçek/hakikî anlamıyla nakledilmiştir. Sözcüğün vaz’î manası öne geçmektir. Dolayısıyla bu anlamda ordunun öncü birliği genel ordunun önüne geçmiştir. Buradan da söz konusu mana kendisine aktarılmıştır. İkinci mülahazaya göre ise mukaddime lafzı mecaz anlamdadır. Mecaz anlamda mukaddime ile mukaddimetü’l-ceyş arasında benzerlik ilişkisi kurulmuş böylece mukaddimenin anlamı mecazın bir çeşidi olan istiâre yoluyla mukaddimetü’l-ceyşten elde edilmiştir.¹² Mukaddimenin okunuşunda olduğu gibi nasıl türetildiği konusunda da görüldüğü üzere

Maârif, 1977), 492-494; Ebû’l-Feth el-Mutarrizî, *el-Mugrib fi tertîbi’l-mu’rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdülhamîd Muhtâr (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979), 161-162; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 65-66.

⁵ Mukaddime için bk. Reinhart Dozy, *Tekmiletü’l-medâcimi’l-‘arabiyye*, trc. Muhammed Selîm en-Nuaymî (Bağdâd: Dâru’ş-Şuûni’s-Sekâfiyyeti’l-‘Âmme, 1997), 203; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986), 220-221; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matba’ası, 1317), 1390; Muallim Nâcî, *Lugat-ı Nâcî* (İstanbul: ‘Asır Matba’ası, 1322), 739; Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 15-16.

⁶ Bu husustaki farklı mülahazalar için bk. Ali Kâşifü’l-gitâ’, *Nakdü’l-arâi’l-mantık ve hallu müşkilât* (Beyrût: Müessesetü’n-numân, ts.), 1/10; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (Beyrût: et-Türâsu’l-‘Arabî, 1421/2000), 240-241; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu’cemü’s-savâbi’l-lügavi* (Kâhire: ‘Âlemu’l-Kütüb, 2008), 1/721.

⁷ Abdünnebî b. Abdürresûl el-Ahmednagarî, *Düstürü’l-ulemâ* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1421/2000), 3/218-219. Geniş bk. Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü’l-istilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm* (Beyrût: Mektebetü’l-Lübnân, 1996), 1629-1631.

⁸ Geniş bilgi için bk. Kâşifü’l-gitâ’, *Nakdü’l-arâi’l-mantık*, 10-11.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Sadır, 1968), 12/468.

¹⁰ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, 33/240-241.

¹¹ Abbâs Erhîle, “Mukaddimetü’l-kitâb fi’l-lugat ve’l-istilâh”, *Mecelletu cûzur* 11/6 (2002), 316-318.

¹² Muhammed Ali Mihrâb Ali er-Rahîmî, *Muhâdarât fi’l-mantık* (Irâk: el-Furkân, 1429), 1/12-16; Abdürraûf b. el-Münâvî, *et-Tevkîf ‘alâ mühimmâti’t-te’ârîf* (Kâhire: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1410/1990), 312; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî, *Mefâtihu’l-‘ulûm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 89.

görüş birliğine varılamamıştır. Mukaddime lafzının iştikâkî anlamından sonra şimdi ıstılâhî anlamına ve kullanımına geçebiliriz.

1.2. İstılâhî Anlamı ve Kullanımı

Genel kanaate göre mukaddime ıstılâhî, ordunun öncü kuvvetinden istiâre olarak alınmıştır. Bu anlam daha sonra müsteâr olarak tüm öncül ve önde olanlar için kullanılmıştır. Bu kapsamda mukaddime kıyas ve istidlâlde bir çıkarımın veya sonuç önermesinin kendisine dayandığı öncül önermeler kümesinden her biri anlamında mantık ilminde yer almış, daha sonra kelâm ve fıkıh usûlüne geçmiştir.¹³ Mantık ilminde 'mukaddimetu'l-kıyâs', sonuç kaziyesinin kendisine dayandığı öncüle denir. Bir kıyasın unsurları olan büyük ve küçük önermelere ise 'el-mukaddimetu'l-kübrâ' ve 'el-mukaddimetu's-sugrâ' denir. Her mürekkep fâsid ve her cisim mürekkeptir denildiğinde her cisim fâsiddir sonucuna ulaşılır. Bu durumda ilk kaziyeye (her mürekkep fâsiddir) 'el-mukaddimetu'l-kübrâ', ikinci kaziyeye ise (her cisim mürekkeptir) 'el-mukaddimetu's-sugrâ' olur.¹⁴ Sıhhat itibariyle 'el-mukaddimetu'l-kübrâ' ve 'el-mukaddimetu's-sugrâ'nın her biri ise 'mukaddimetu'l-hücce'dir.¹⁵ İfade edilenlerden anlaşıldığı üzere mukaddime mantıkî öncül/önerme demektir. Bir kıyâs ancak bu öncüller sayesinde geçerli olduğundan, bunların sonuç önermesinden önce gelmeleri zorunludur ve kelimenin ıstılâhî anlamına da uygundur. Önermelere mukaddime denirken şartlı bitişik önermelerin şart kısmına mukaddem, cevap kısmına da tâlî denilmesi önemlidir. Bu ayrım yukarıda işaret etmeye çalıştığımız mukaddem-mukaddime ayrımıyla ilgilidir. Şartlı önermenin mukaddem olarak ifade edilmesi, şart ifade eden önermenin ki kendisi bir öncül olarak mukaddimedir, ceza önermesine olan lafzî önceliğidir. Bu durumun mukaddem olarak isimlendirilmesi oldukça yerindedir ve söz konusu ayrımı da göstermektedir.¹⁶

Mantık ilmindeki bu ıstılâhî anlamın yanında mukaddime, zamanla kitap ve ilmî bahislerde yer alan ön söz veya giriş anlamını kazanmış ve çoğunlukla mukaddimetu'l-kitâb ve mukaddimetu'l-ilm terkipleriyle kullanılmıştır. Mukaddimetu'l-kitâb, bir girişe bağlı olsun veya olmasın asıl amaca geçmeden önce zikredilen sözlerdir. Diğer bir ifadeyle ön sözdür. Mukaddimetu'l-ilm, ilgili ilme ait konuların girişte ele alınmasıdır. Girişin kendisi bir cihetten tasavvurî olabileceken diğer taraftan faydası itibariyle tasdik de olabilir.¹⁷ Dolayısıyla mukaddimetu'l-ilm bir açıdan tasvirle diğer bir açıdan faydalı bir tasdik ile gerçekleşir. Diğer yandan mukaddimetu'l-kitâb ve mukaddimetu'l-ilm arasında farklılıklar da vardır. Şöyle ki, mukaddimetu'l-kitâbta amaç hususunda faydalı olan söz/kelâm öbeğinin bulunması, mukaddimetu'l-ilmde ise vakıf olunması gereken meânînin olması beklenir.¹⁸ Mukaddime ile mukaddimetu'l-kitâb; ilmin tarifi, gayesi ve konusu ile mukaddimetu'l-ilm kastedilir.

Mukaddimenin mukaddimetu'l-ceyşten alınması hususuna da itiraz edilmiştir. Bir görüşe göre mukaddimenin mukaddimetu'l-ceyşten alındığına dair hiçbir vecih yoktur. Bununla birlikte mukaddimenin mukaddimetu'l-ceyşten daha önce mukaddimetu'l-kitâb ve mukaddimetu'l-ilime nakledilmiş olma ihtimali söz konusudur. Diğer bir görüşe göre mukaddimenin bu şekilde nakledildiğine veya istiâre yoluyla elde edildiğine ilişkin hiçbir delil yoktur. Geniş bilgi için bk. Kâşifü'l-gitâ', *Nakdü'l-arâi'l-mantık*, 10-14.

¹³ İsmail Durmuş, "Mukaddime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31/116; A. al-Azmeh, "Muqaddima", *Encyclopedia of Arabic Literature*, nşr. J. S. Meisami – P. Starkey (London: 1998), 551.

¹⁴ Dozy, *Tekmiletü'l-meâcimi'l-'arabîyye*, 203.

¹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye İstılâhiye ve İstılâhatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yay., 1970), 1/37.

¹⁶ Bu konuda geniş malumatlar için mantık kitaplarındaki şartlı önermeler konusuna bakılabilir.

¹⁷ Ahmednagarî, *Düstûrü'l-ulemâ*, 3/218-219. Geniş bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1629-1631; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1997), 868.

¹⁸ Kâşifü'l-gitâ', *Nakdü'l-arâi'l-mantık*, 14.

Bu anlamda mukaddimetu'l-ilim, mukadimedetu'l-kitâbın zarfı olur. Bu da mukadimedetu'l-kitâbın, mukaddimetu'l-ilmin açıklamasında olduğu anlamına gelir.¹⁹ Buna ek olarak mukaddimetu'l-kitâb ile mukaddimetu'l-ilim arasında umum-husus-mutlak ilişkisi vardır. Bu kapsamda mukaddimetu'l-kitâb, mukaddimetu'l-ilimden daha geneldir. Burada şurû' ve mebâdî bağlamında da bir ayırım yapılır. Şurû' mukaddimetu'l-kitâb ile ilgiliyken, mebâdî mukaddimetu'l-ilimle ilişkilidir. Bu konunun daha detaylı anlaşılması için bu kavramlara ve mukaddime ile ilişkilerine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. Şurû' girişmek, ilk adımı atmak ve başlamak demektir. Her şurû' bir anlamda mukadimedir ama her mukaddime bir şurû' değildir. Aynı husus mebâdî ile mukaddime arasında da geçerlidir. Mebâdî bir ilmin temelinde yer alan ve onun varlığını sürdürmesini sağlayan ilk ilkelerdir. Bir ilmin ilk ilkeleri olmak bakımından mebâdî bir mukadimedir bu itibarla mebâdî bilgiyi önceler. Ancak mebâdî ile ilim arasında vasıtalık yani sebeplilik ilişkisi vardır. Yani mebâdî olmadan bilgi çıkmaz. Mukaddime ise mebâdîden daha geneldir ve onun ile ilgili kitap arasında böyle bir vasıtalık zorunluluğu hem olabilir hem de olmayabilir. Dolayısıyla mukaddime mutlak olarak vasıtalı veya vasıtasız mevzuların esası iken, mebâdî ise vasıtasız olarak mevzuların dayanağıdır.²⁰

Yukarıda detaylı bir şekilde ele aldığımız bilgilerden hareketle diyebiliriz ki mukaddime ıstılâhen ister mukadimedetu'l-kitâb, ister mukaddimetu'l-ilim olsun bir kitabın girişinde yer alan bölümün adıdır. Tespitini yaptığımız bu ıstılâhî anlamın Dârimî'nin mukaddimesindeki karşılığına üçüncü ana başlığımızda yer vereceğiz.

2. Mukaddime Literatürü

İslâmî ilimler literatüründe İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 142/759), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmâm Mâlik (ö. 179/795), Sîbeveyhi (ö. 180/796), İmâm Muhammed (ö. 189/805) gibi erken dönem müelliflerin telif ettikleri eserlerde müstakil bir mukaddime görülmez. III. yüzyılın başlarında vefat eden İmâm Şâfî (ö. 204/820), Kutrub (ö. 210/825), Ferrâ' (ö. 207/822), Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]), Asmaî (ö. 216/831) ve Ebû Ubeyd (ö. 224/838) gibi müelliflerin eserlerinde de mukaddime yer almaz. Bunların bazılarında sadece besmele bazılarında ise besmele ile birlikte bir iki kelimelik duaya rastlanır.²¹ Dolayısıyla İslâmî ilimler literatüründe söz konusu müellifler arasında tespit ettiğimiz ıstılâhî bir mukaddime yazma geleneğinin olmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte mukaddimenin, ilk kez hicrî III. yüzyılın ortalarına doğru Câhız (ö. 255/869) ve özellikle de İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) eserleriyle şekillendiği, IV. yüzyılda ise bağımsız bir edebî türe dönüştüğü ifade edilmiştir. Her ne kadar bu hususta İbn Kuteybe'nin önemli bir rolü olduğu gösterilse de onun tefsirle ilgili eserlerine yazdığı girişlerin başlığında mukaddime sözcüğünün kaydedilmediği tespit edilmiştir. Aynı husus diğer erken dönem tefsir eserleri için de genellenmiştir. Bu kapsamda matbu eserlerdeki başlıkların, mukaddime kelimesinin yaygınlık kazanmasına paralel olarak ikinci bir şahsın

¹⁹ Ahmednagarî, *Düstûrû'l-ulemâ*, 3/218-219. Geniş bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 1629-1631.

²⁰ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 189-190. Bununla birlikte mukaddime ile mebâdî arasındaki ilişkinin böyle olmadığı da belirtilmiştir. Bir görüşe göre mukaddime ile mebâdî arasında bir fark yoktur. Başka bir görüşe göre külli bir mübâyenet vardır. Çünkü mukaddime ilme girişin, mebâdî ise ilmi tetkik etmenin zeminidir. İleri sürülen bir başka görüşe göre ise aralarında umûm-husûs-min vech vardır. Bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Mu'cem makâlîd ulûm fi hudûd ve rusûm*, thk. Muhammed İbrâhim İbâde (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2004), 33.

²¹ Aynî (ö. 855/1451) bir müellifin kitabına besmele, hamdele ve salâtla başlamasını gerekli/zorunlu; ilmin övülmesi, amacı, kitabın ismi ve tasnif metoduna ilişkin hususlara yer vermesini ise uygun/caiz olarak görmüştür. Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/35.

ifadesi gibi durduğu ileri sürülmüştür.²² Bu ifadelerden hareketle, kaynağın giriş kısmına 'mukaddime' denilmesinin müellif tarafından verildiğini kesin olarak söylemek zordur. Bu da erken dönem müelliflerinin mukaddimeyi ne ölçüde ve yine ne amaçla kullandıklarına dair sağlıklı bir şey söylemeyi zorlaştırmaktadır.

Öte yandan literatürde fâtiha, iftitâh, fâtihatu'l-kitâb, risâletü'l-kitâb, hutbetü'l-kitâb, sadru'l-kitâb, tavi'e, temhîd, tasdîr, dîbâce, medhal, mukaddimât, takdim, ifade, merâm, ifâde-i mahsûsa, ifâde-i merâm gibi ifadeler farklılıkları olmakla birlikte mukaddime ile ilişkilendirilmiştir.²³ Erken dönemde Câhîz mukaddime ve tavi'e,²⁴ Zemahşerî mukaddimetü'l-kitâb,²⁵ Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971) medhal,²⁶ Hattâbî'nin (ö. 388/998) ise takdim'i²⁷ ilk defa kullandığı tespit edilmiştir.²⁸ Ancak belirtmeliyiz ki söz konusu ifadeler adı geçen eserlerin giriş başlığında yer alan kayıtlar değildir. Aynı şekilde eserin adını, yazılış sebebini, konusunu, amacını, önemini, başlıca bölümlerini, muhtevasını ve telifin ait olduğu ilim dalıyla ilgili temel bilgileri içeren mukaddimedetu'l-kitâb ve mukaddimetü'l-ilimden müteşekkil bir karşılığa da sahip değildir. Aksine satır aralarında sözlük anlamıyla kullanılmıştır.²⁹ Dolayısıyla bu kullanımlar literal olarak bir mukaddime kavramına tekabül etmemektedir.

Bu kullanımların yanı sıra hadis literatüründe pek çok eser mukaddime olarak adlandırılmıştır. Mukaddime ile ilişkilendirilenlerin bazıları müstakil eser, bazıları da eserin girişinde muhtasar veya mufassaldır. Müstakil eser olarak Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*³⁰ ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*'i;³¹ eserin girişinde yazılan mukaddimelere örnek olarak ise Dârimî *es-Sünen*, Müslim (ö. 261/875) *es-Sahîh*, İbn Mâce (ö. 273/887) *es-Sünen*, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*, İbn Hibbân (ö. 354/965) *es-Sahîh, Kitâbü'l-mecrûhîn, es-Sikât*, Hattâbî *Garîbü'l-hadîs, Me'âlimü's-sünen*, Kâbisî (ö. 403/1012) *Kitâbü Mûlahhisi'l-Muvatta'* ve İbn Abdîberr'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd* adlı eserleri zikredilebilir. Genel olarak bu eserlerin girişlerinde muhtelif rivayetler kitap başlığı olmadan bâb başlıklarının altında sıralanmıştır. Daha sonra bu girişler hadis literatüründe mukaddime olarak kabul görmüştür. Ancak bunlara bizzat müellif tarafından mukaddime isminin verilip verildiği hususu net değildir. Çünkü bu eserlerin giriş başlıklarında farklı malumatlar vardır. Müslim'in eserinin bazı matbu baskılarının girişinde sadece

²² Bk. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, 17.

²³ Kâtib Çelebi mantık, tefsîr, arapça, nahiv, hadîs, tecvîd, fıkıh gibi muhtelif alanlarda telif edilen mukaddime adlı eserlerin listesinin bir dökümünü verir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ty.), 2/1794-1805.

²⁴ Ebû Osmân el-Câhîz, *Resâilü'l-Câhîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384), 4/49, 65.

²⁵ Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Bicâvî (Kâhire: İisâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), 1/46.

²⁶ Hamza el-İsfahânî, *Sevâ'irü'l-emsâl 'alâ ef'al*, thk. Fehmî Saîd (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988), 46.

²⁷ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî (Dîmâşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982), 52.

²⁸ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 47; Durmuş, "Mukaddime", 31/115-117; Erhîle, "Mukaddimetü'l-kitâb fî'l-lugat ve'l-istilâh", 323-327.

²⁹ Örneğin, Hamza el-İsfahânî "Burada misallerin keyfiyetine işaret eden medhal/giriş niteliğinde bir mukaddime sunacağım" derken, Zemahşerî ise mukaddimetü'l-kitâb ve mukaddimetü'l-keâm olduğu gibi mukaddimenin herhangi bir şeyin baş tarafı anlamıyla istiâre edildiğini söyler. Bk. Zemahşerî, *el-Fâ'ik*, 1/46; el-İsfahânî, *Sevâ'irü'l-emsâl 'alâ ef'al*, 46.

³⁰ Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1403/1983).

³¹ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, thk. Muhammed 'Avvâme (Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 2017), 3.

mukaddime başlığı görülürken,³² bazılarında Mukaddimetü'l-imâm-ı Müslim,³³ bazılarında ise başlık atılmamıştır.³⁴ İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde mukaddime başlığı yoktur. Eser besmele, 'Ebvâbu's-sünne' ve sonra bâb başlığı ile başlamıştır. Ancak 'Ebvâbu's-sünne' lafzının asıl nüshada olmadığı Mizzî'nin (ö. 742/1341) *Tuhfetü'l-eşraf* adlı eserinden iktibasla konulduğu söylenmiştir.³⁵ Öte taraftan İbn Ebî Hâtim *Cerh ve ta'dil*,³⁶ İbn Hibbân *es-Sahih*,³⁷ *Kitâbü'l-Mecrûhîn*,³⁸ *es-Sikât*,³⁹ Hattâbî *Garibü'l-hadîs*,⁴⁰ *Me'âlimü's-Sünen*,⁴¹ Kâbisî *Kitâbü Mûlahhisi'l-Muvatta'*,⁴² Beyhakî *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*,⁴³ *Delâ'ilü'n-nübüvve*⁴⁴ ve İbn Abdilber'in *et-Temhîd*⁴⁵ adlı eserlerin girişlerinin başlığında da mukaddime başlığı kaydedilmemiştir.⁴⁶

İnceleme konusu ettiğimiz Dârimî'nin eserinde de durum bu eserlerden farklı değildir. Birçok yayın evi tarafından basılmış olan Dârimî'nin eserinin bazı nüshalarında sadece besmele, bazısında besmele ve mukaddime, bazısında ise besmele ile birlikte bir iki kelimelik veya cümlelik dua ifadelerine yer verilmiştir.⁴⁷ Eseri şerh eden Nebîl el-Gamrî, *Fethu'l-mennân* adlı eserinde Dârimî'nin teberrüken

³² Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1412/1991), 1/3; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 1427/2006), 1.

³³ Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1430/2014), 1/297; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2003), 9.

³⁴ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (Türkiye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-'Âmire, ts.), 1/2.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvût, vd. (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009), 1/3.

³⁶ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1953), 1/1.

³⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1/61.

³⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. M. 'Abdülmecid es-Silefî (Riyâd: Dâru's-Sâmi'î, 1420/2000), 1/13.

³⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 1/1.

⁴⁰ Hattâbî, *Garibü'l-hadîs*, 1/46.

⁴¹ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, thk. M. Râğîb et-Tabbâh (Halep: el-Matba'atü'l-'İlmiyye, 1351/1932), 1/2.

⁴² Ebû'l-Hasen el-Kâbisî, *Muhtasarü Muvatta'î Mâlik b. Enes*, thk. Ali İbrâhim Mustafa (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971), 27.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acı (Kâhire: Dâru'l-Vâi, 1412), 1/97.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acı (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1408/1988), 5.

⁴⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-'Allevî, M. Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387/1967), 1.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr'in eserine yazdığı girişin metninde mukaddime sözcüğü defalarca kullanılmıştır. Eserini mebdâî, makâsîd ve havâtim olmak üzere üç ana bölüme ayırmıştır. Bu bölümlerin birincisi olan mebdâîyi beş kısma tasnif etmiş ardından birinci kısmı bir mukaddime ve mukaddimetü'l-fasl olarak dört alt başlığa tahsis etmiştir. Bununla birlikte yazdığı metnin bir mukaddime olduğuna işaret eden atıflarda da bulunmuştur. Bk. İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, thk. Abdullatîf el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1423/2002), 55.

⁴⁷ İncelediğimiz birinci matbu eserde mukaddime lafzı olmaksızın besmeleye ve daha sonra "Allahümme salli 'alâ'n-nebî Muhammed ve 'alâ âlihî ve sahbihî ve sellim, Rabbi yessir ve e'inni" ifadesine ardından da bâb başlığına yer verilmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 7. İkinci matbu eser, besmele ve mukaddime ile başlamış ancak mukaddime başlığına ilişkin bir açıklama yapılmamıştır. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebi' el-'Âlemî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/13. Çalışmada bu matbu nüshadan istifade edilmiştir. Üçüncü matbu eser, besmele ve rabbi yessir ifadesiyle başlamaktadır. Rabbi

besmele ile başladığını böylelikle Hz. Peygamber'in "Allah'ı zikretmekle başlamayan her söz yarımıdır" sözüne uyduğunu ifade eder. Tüm nüshalarda besmele ve Allah'a hamd ifadelerinin yer aldığını ancak eserin başında kitâb başlığının kullanılmadığını belirtir. Genellikle eserlerde bâb veya fasıl olduğunda bunların başında kitâb ifadesi zikredilirken ancak burada bâb ile iktifa edildiğini söyler. Buhârî'nin eserine aynı şekilde 'Keyfe Kâne Bed'ü'l-Vahy ilâ Resûlillah' bâb başlığı ile başladığını ve burada başka bir bâb başlığı zikretmediği için bunun uygun olduğunu ekler.⁴⁸ Ayrıca o, Dârimî'nin girişte zikrettiği başlıkları rivayetlerden hareketle içtihaden iki kısma ayırır ve isimlendirir. Hz. Peygamber'in faziletlerine, mucizelerine, risâlet görevinden önce ve sonra Allah'ın kendisine ikram ettiğine dair rivayetleri 'Kitâbu 'alâmâtî'n-nübüvet ve fedâili seyyidi'l-evvel ve'l-ahirîn', ilim ile ilişkili olanları ise 'Kitâbu'l-ilm' altında toplar.⁴⁹ Böylelikle şârih mukaddime olarak kabul edilen rivayetlerin başlıklandırılması konusunda tasarruflarda bulunmuştur.

Sonuç olarak, günümüzde matbu olan erken dönem hadis eserlerinin giriş kısımları, çoğunlukla başlıksız olarak veya mukaddimetü'l-müellif kaydıyla başlamaktadır. Ancak mukaddimetü'l-müellif denilen matbu bir eserin bir başka neşrinde aynı ifade geçmemektedir. Bu durum mukaddime başlığını esere verenin müellif değil, eseri istinsâh veya tahkîk edenin ya da neşreden ilave etmiş olabileceğini

yessir yerine başka yazmalarda "ve bihî nestâin", "Allâhumme salli 'alâ'n-nebî Muhammed ve 'alâ âlihî ve sahbihî ve sellim, Rabbi yessir ve e'inni", "Elhamdü lillâhî vahdeh, ve salavâtuhu 'alâ resûluhî seyyidînâ Muhammedî'n-nebîyyi'l-ümmî seyyidi veledi âdem ve selâmihî, ve 'alâ âli Muhammed aleyhimi's-selâm" ifadelerinin olduğuna işaret edilmiştir. Burada da mukaddime lafzı geçmemekle birlikte muhakkik tarafından bütün nüshaların kitap başlığı olmadan başladığına dair bir not düşülmüştür. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsned* (Kâhire: Dâru't-te'sil, 1436/2015), 203-204. Dördüncü matbu eserde, besmele hemen ardından bâb başlığı gelmiştir. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsnedü'l-câmi'*, thk. Nebîl b. Hâşim b. Abdullah el-Gamrî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013), 93. Beşinci matbu eser, besmele ve "Elhamdü lillâhî vahdeh, ve salavâtuhu 'alâ resûlihî seyyidînâ Muhammedî'n-nebîyyi'l-ümmî seyyidi veledi Âdem ve selâmuhu, ve 'alâ âli Muhammed aleyhimu's-selâm" ve 'Kitâbu alâmeti'n-nübüvvet' bâb başlığıyla başlamıştır. Burada yer alan 'Kitâbu alâmeti'n-nübüvvet' başlığının nüshada geçen bir ibare olmadığına ve İbn Hacer'in *İthâfü'l-meher* isimli eserinden iktibasla esere konulduğuna dikkat çekilmiştir. Başka yazmalarda "Rabbi yessir bismillâhirrahmânirrahîm ve temmim bi'l-hayr" ve "bismillâhirrahmânirrahîm, sallâllâhu alâ seyyidînâ Muhammed ve mevlana Muhammed ve âlihî ve sahbihî ve sellim" ibarelerin olduğu belirtilmiştir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *el-Müsnedü'l-câmi'* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017), 83. Altıncı matbu eser, besmele ve "Allâhumme salli 'alâ'n-nebî Muhammed ve 'alâ âlihî ve sahbihî ve sellim, Rabbi yessir ve e'inni" ile başlamakta, bâb başlığı ile devam etmektedir. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), 1/151.

⁴⁸ İbn Hacer, Buhârî'nin eserine maksadını açıklayan hamd ve şehadetle başlayan bir girişle başlamamasına itiraz edenlere cevap vermiştir. Ona göre giriş için kesin bir konteks yoktur. Girişle kastedilen şey müellifin amacına işaret eden bir şeyler yazarak kitabına başlamasıdır. Buhârî, kitabına vahyin başlangıcı tercemesiyle ve amacını belirten amellerin niyete bağlı olduğu içerikli hadisle başlamıştır. Nitekim herkes için niyet ettiği şey vardır. Böylelikle o, açık bir duruma gönderme yaparak yetinmiştir. Hz. Peygamber de devlet başkanlarına gönderdiği mektuplarında ve kazâî hükümlerle ilgili yazdırdıklarında hamd ve benzeri şeyleri zikretmeyerek besmele ile yetinmiştir. Buhârî kitabını ilim ehlinin öğrenmesi ve öğretmesi için yararlanacakları bir mektup yazmış gibidir. İmâm Mâlik *el-Muvatta'*, Abdürrezzâk *el-Musannef*, Ahmed b. Hanbel *el-Müsned* ve Ebû Dâvûd *es-Sünen*'inde ve sayılamayacak kadar pek çok kişi eserinde besmeleyi zikretmekle iktifa etmişlerdir. Bunlardan çok az kişi eserine giriş bölümüyle başlamıştır. İbn Hacer'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere erken dönem literatüründe bir giriş/hutbe yazma geleneği yoktur. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Lübân: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2000), 1/255-256.

⁴⁹ Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim el-Gamrî, *Fethu'l-mennân şerhu'l-müsnedi'l-câmi'* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999), 1/95, 96, 203, 2/9.

ve müellifler arasında mukaddime kavramının başlık itibariyle yaygın bir kullanıma sahip olmadığını düşündürmektedir.⁵⁰

3. Dârimî'nin Mukaddimesinin Kavram ve Hadis Usûlü Açısından Tahlili

Dârimî mukaddimeye konu itibariyle Hz. Peygamber'in yetiştiği kültürel coğrafyadaki insanların içinde buldukları cahillik ve sapıklıkları tasvir eden rivayetlerle başlamıştır. Daha sonra bi'setten önce ve sonra Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat edici rivayetlerle devam etmiştir. Bitki, hayvan ve cinlerin Hz. Peygamber'in risâletine şahitlik etmeleri, Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından su akması, kütüğün inlemesi, yemeğin bereketlenmesi, gökten yemek inmesi, Hz. Peygamber'in yemeğin zehirli olduğunu anlaması bağlamında rivayetler zikretmiştir.⁵¹ Ardından 'Sünnete Uyuma',⁵² 'Kitap ve Sünnetten Olmayan Şey Hakkında Cevap Vermekten Sakınma',⁵³ 'Hz. Peygamber'in Hadisini Açıklamaktan Onun Sözü'nün Yanında Başkasının Sözü'nden Sakınma'⁵⁴ ve 'Re'yi Kabul Etmenin Mekrûhluğu'⁵⁵ gibi bâb başlıklarını zikretmiştir. Sünnet, fetvâ, re'y ve bid'at ile ilgili rivayetlerle Dârimî,⁵⁶ Ehl-i hadîsin fakîh ve mütekellime karşı olan ideolojik kanaatini ortaya koymuştur.⁵⁷ Ancak bunu doğrudan kendi ifadeleriyle açıklamamış aksine bâb başlıklarıyla ve altında sıraladığı rivayetlerle dolaylı olarak belirtmiştir. Kimi yerde kanaatini doğrudan izhar ettiği birkaç rivayet de olmuştur. Doğrudan ifade ettiği bir rivayette Ömer b. el-Hattâb'ın Kûfe'ye gönderdiği ensâra "...Kûfe'ye gidiyorsunuz. Sürekli Kur'ân okuyan bir topluluğa gidiyorsunuz. Onlar 'Muhammed'in ashâbı geldi, Muhammed'in ashâbı geldi!' diyerek yanınıza gelecek ve size hadis soracaklar. Bundan dolayı Resûlullah'tan rivayeti azaltınız..." dediğini nakletmiş ardından "Bana göre hadisin manası, sünnet ve

⁵⁰ İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) hadis usûlüne ilişkin yazdığı eserinde de aynı husus görülmektedir. Eser günümüzde mukaddime ismiyle meşhur olmuştur. Bu ismi ne müellif ne de kendisinden sonra gelen ulemâ kullanmıştır. Gerek müellifin kitabının girişinde işaret ettiği, gerekse de vefatından yaklaşık bir yıl önce kendisine okunan kadim bir nüshadaki isim *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*'dir. Bk. eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avnî, *el-Unvânü's-sahîh li'l-kitâb* (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1419), 84. Bunun dışındaki nüshalarda da bu isme rastlanılmaktadır. Durum bu şekilde iken eserin ilk defa taşbaskısı Hindistanlı muhaddis Abdülhay el-Leknevî'nin inayetiyle 1304'de *Mukaddimetü İbni's-Salâh* ismiyle neşredilmiş ve bu isim daha sonraki neşirlerde de kullanılmaya devam edilmiştir. Böylece eser mukaddime ismiyle bilinir olmuştur. Dolayısıyla eserin mukaddime olarak isimlendirilmesi ilmi bir tespitten ötürü değil, eseri neşredenlerin içtihadından ileri gelmektedir. İbnü's-Salâh'dan sonra gelen Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Cemâa (ö. 767/1366), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) ve Rûdânî (ö. 1094/1683) gibi âlimler eseri '*Ulümü'l-hadîs* olarak isimlendirmişlerdir. İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 52-57. İbnü'l-Hanbelî'nin *Kafvü'l-eser fi safvi 'ulümi'l-eser* adlı eserini tahkik eden Abdülfettâh Ebû Gudde, Bedreddin İbn Cemâa'ya (ö. 733/1333) *Muhtasâru Mukaddimetü İbni's-Salâh fi şerhi 'Ulümü'l-hadîs* adıyla bir eser nispet etmiştir. Bk. İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser fi safvi 'ulümi'l-eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1408), 20.

⁵¹ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/13-57.

⁵² Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/57.

⁵³ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/59.

⁵⁴ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/126.

⁵⁵ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/78.

⁵⁶ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/57-169.

⁵⁷ Ehl-i hadîs, Kur'ân ve sünnette bulunmayan veya bunlarda yer alıp ancak ayrıntılarına girilmemiş mevzuların münakaşa konusu edilmesini bid'at olarak değerlendirmiştir. Bid'ate bulaşmamış bir islâm anlayışının ayet, hadis ve ilk nesillerin görüşleriyle ortaya konulacağını savunmuştur. Buna binaen İslâm dininin bütün usûl ve fûrûnunun Hz. Peygamber ve ashâbından gelen rivayetlere dayalı olduğunu dolayısıyla re'y, kıyâs, icthâd gibi akli istidlallere gerek olmadığını ileri sürmüştür. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, nşr. Mehmed Saîd Hatîboğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1972), 6-8; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 219-224; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013), 86-88.

ferâiz değil Resûlullah'ın zamanında meydana gelen durumlardır" şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁵⁸ Bu açıklamasıyla Dârimî, sünnet ve hadisin aynı anlama tekabül etmediğini açıklamış ve hadisi Hz. Peygamber'in zamanında meydana gelen olgulara tahsis etmiştir ki bu ifadesini hadis usûlüne dair bir tespit olarak değerlendirebiliriz.

Dârimî, mukaddimedede ilim anlayışını ortaya koyan rivayetler de zikretmiştir. Dini bilgilerin elde edilmesini hadislere dayandırmış böylece rivayeti ilimle/bilgiyle eşdeğer kabul etmiştir. İlmi hadise, hadisi de dine indirgeyen bir yaklaşımla hadisi ve bilvesile hadis ihtiva eden tüm âsâr ilmin yegâne kaynağı olarak görmüştür.⁵⁹ Bu kanaati daha çok ilmin kaybolması, ilim ile amel etme ve onda iyi niyetli olma, ilmin ve âlimin fazileti, ilim öğrenmeye niyeti olmadan başlayıp ilmin kendisini belirli bir amaca yönelttiği kimse, Allah rızasından başka bir şey için ilim tahsil edenleri kınama, ilimde eşitlik yapma, ilim tahsili için yolculuk yapma ve bu uğurda güçlüğü katlanma, ilmin korunması, ilim müzâkeresi ve ilmi üstün tutma gibi azımsanmayacak miktarda ilim lafzıyla başlayan bâb başlıklarında işlemiştir.⁶⁰ Öte taraftan Dârimî, hadis tahammül ve edâ metotları, hadis rivayetinde ihtiyatlı olmak ve Hz. Peygamber'e yalan isnât etmenin büyük günah olması, hadis kitâbeti gibi usûlle alakalı rivayetleri sıralamıştır.⁶¹ Dârimî'nin mukaddimesinde yer alan gerek ilim gerekse usûlle ilgili bu konular genel olarak alel'ebvâb türü eserlerin Kitâbü'l-ilim bölümünde ele alınmıştır. Buhârî'nin (ö. 256/870) elli üç bâb başlığı ve toplam yetmiş beş rivayetten müteşekkil Kitâbü'l-ilim bölümünde; ilmin fazileti, ilmin önceliği, ilimde hayâ, hadis tahammül ve edâ metotları, muhaddisin ve talebenin uyması gereken âdâp, hadis rivayetinde ihtiyatlı olmak ve hadislerin yazımı gibi ilim/usûl konuları işlenmiştir.⁶² Müslim'in eserinde söz konusu başlıkta altı bâb, on altı hadise yer verilmiştir. Hadis usûlü ile ilgili konular kısmen eserinin mukaddimesinde işlenmiş ve ilim bölümünde tekrar bu konulara girilmemiştir.⁶³ Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) Kitâbü'l-ilim'inde on üç bâb başlığı altında yirmi yedi hadis sıralanmıştır. Burada ilmi öğrenmenin ve yaymanın fazileti, Ehl-i kitaptan hadis rivayeti, hadis kitâbeti, Hz. Peygamber'e yalan isnât etmek gibi konulara değinilmiştir.⁶⁴ Tirmizî'nin (ö. 279/892) eserinin bu bölümünde on dokuz bâb başlığı ve kırk iki hadis bulunmaktadır. İlmi öğrenmenin değeri, ilmi yaymak, Hz. Peygamber'e yalan isnât etmenin büyük günah olması, yalan olduğunu bildiği halde bir sözü hadis diye aktarmak, hadis kitâbeti, hadis rivayetinde iştiyak gibi usûlle alakalı rivayetlere yer verilmiştir.⁶⁵ Dârimî'nin mukaddimesinde yer alan usûl ile ilgili bu konuların klasik kaynaklarda Kitâbü'l-ilim başlığı altında yer aldığını görmekteyiz. Bahse konu olan bu rivayetleri Kitâbü'l-ilimde değil de eserinin hemen girişinde vermesi bizce ilim konusuna önem verip öncelemesinden ileri gelmektedir.

Muhtevasını özetle sunduğumuz mukaddime görüldüğü üzere, musannifin eserinin tanıtımını, amacını, yöntemini ve mensup olduğu ilmin mebâdisini ortaya koyan bir mahiyete sahip değildir. Diğer bir ifadeyle daha önce ayrıntılarıyla ele aldığımız mukaddimetu'l-kitâb ve mukaddimetu'l-ilim

⁵⁸ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/97; İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/20.

⁵⁹ Ehl-i Hadîs'in ilim anlayışı için ayrıca bk. el-Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadîs*, 6-8.

⁶⁰ Bk. Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/89, 91, 99, 106, 113, 114, 121, 136, 149, 151, 155, 162. Benzer başlıklar İbn Mâce'nin mukaddimesinde de sıralanmıştır. İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/140-178.

⁶¹ Hadis usûlüne dair eserlerin geniş dökümü için bk. İbnü'l-Hanbelî, *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*, 17-29; İbn Hacer el-Askalânî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nüreddin İtr (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011), 33; Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yay., 2015), 30.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. M. Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (Bejrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 1/21-39.

⁶³ Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/2053-2060.

⁶⁴ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1420/2009), 5/485-509.

⁶⁵ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Bejrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 4/385-417.

özelliğini taşımamaktadır. Bu kapsamda bir mukaddime değildir. Mukaddimetu'l-kitâb ve bilhassa mukaddimetu'l-ilm bağlamında ilmin mebdâsini ortaya koyan bir mahiyete sahip olmasa da hadis ilmine ve usûlüne ilişkin sistemli olmayan malumatları hem bâb başlıklarından hem de rivayetlerden hareketle çıkarmak mümkündür. Bu çıkarımları hadis öğrenim ve öğretim metotları, hadislerin yazımı, muhaddisin âdâbı ve tâlibin âdâbı olmak üzere dört ana başlık altında toplayıp bu kapsamda tahlil edeceğiz.

3.1. Hadis Öğrenim ve Öğretim Metotları

Hz. Peygamber'in sözleri kendisi daha hayatta iken kısmen yazı ile büyük ölçüde de hafızanın yardımıyla ezberlenerek korunmuştur. Hz. Peygamber'den işittiklerini yazı ile kayıt altına alan sahâbîlerin sahîfeleri daha sonraları hadis talebelerine intikal etmiştir. Arap yazısı daha çok hafızayı destekleyecek seviyede olduğu için doğrudan bu sahîfelerden yapılan nakiller, hadisin sonraki nesillere tashifli intikaline yol açmıştır. Bu sebeple sahîfeden rivayetin kabul edilip edilmeyeceği hususu tartışılmaya başlanmıştır. Muhaddislerin çoğunluğu tarafından bu durum makul karşılanmamış ve hadis için bir afet olarak görülmüştür.⁶⁶ Hadise arız olan bu afeti önlemek için de muhaddisler yazılı hadis metinlerinden rivayetin geçerliliğini ehline dinlenmesi (semâ') ve ehline arz edilmesi (kırâat) prensibine bağlamışlardır. Böylelikle tahammülü'l-ilm olarak isimlendirilen hadis öğrenim ve öğretim metotları oluşmaya başlamıştır.⁶⁷

Muhaddisler hadis tahammülünü semâ' ve arz'a ek olarak, icâzet, münâvele, mükâtebe/kitâbet, i'lâm, vasiyet ve vicâde gibi kısımlarda mütalaa etmişlerdir.⁶⁸ Bunların hangisinin daha muteber olduğu konusunda tartışmışlardır. Kırâat ve semâ'ın mertebesinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir görüşe göre kırâat mertebesi bakımından semâ' ile aynı, başka bir görüşe göre semâ' kırâatten üstün, diğer bir görüşe göre ise kırâat semâ'dan üstündür. Râmhürmüzî (ö. 360/971), Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın birinci görüşü benimsediğini belirterek Hz. Ali'nin "*Hocaya okumak ondan işitmekle aynıdır*" ve İbn Abbâs'ın "*Bana okuyun sizin bana okumanız benim size okumam gibidir*" dediğini zikretmiştir. Birinci görüşü ayrıca İmâm Mâlik ve ashâbının, Medine'den olan hocalarının, Hicâz ve Kûfe âlimlerinin ekseriyetinin, Buhârî ve daha birçok âlimin; ikinci görüşü Meşrik âlimlerinin genelinin; üçüncü görüşü ise Ebû Hanife, İbn Ebî Zî'b gibi âlimlerin benimsediği nakledilmiştir.⁶⁹

Dârimî, hadis öğrenim ve öğretim metotları konusundaki bu malumatları arz adıyla açtığı bir bâb başlığının altında zikreder. Bu bâb başlığına Âsım el-Ahvel'den bir nakille başlar. Söz konusu rivayette

⁶⁶ Müslim b. el-Haccâc, *Kitâbu't-temyîz*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Riyâd: Vizâretü'l-Ma'ârif, 1402/1982), 188.

⁶⁷ Ahmet Yücel, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İfav Yay., 1996), 53-54.

⁶⁸ Geniş bk. el-Hasen b. Abdırrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 435-459; Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbüri, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003), 671-679; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1357), 259-355; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 1146-1160; Kâdî İyâz, *el-'İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'* (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1389/1970), 68-121; İbnü's-Salâh, *Ma'rîfetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 317-344; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhir Yasîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013), 205-223; Ebû Zekerîyya Yahya en-Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*, thk. Nurettin İtr (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 122; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415), 1/418-491.

⁶⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 428-429; Nîsâbüri, *Ma'rife*, 672; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 263; İyâz, *el-'İlmâ'*, 71; İbnü's-Salâh, *Ma'rîfetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 254; Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Muhammed Osmân el-Huşî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 55; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 208; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/426-428.

o, şöyle demektedir: “Şa‘bî’ye *fikhî* hadisleri arz ettim, o da bana izin verdi.” Bu rivayetin bir benzerini Ma‘mer’den de nakleder. Rivayete göre Ma‘mer, Zührî’ye “Sana bir kitap arz ettim, onu senden rivayet edeyim mi?” diye sorar. Bunun üzerine Zührî ise “Onu sana benden başka kim rivayet etti ki?” diye soruyla cevap verir. Bu rivayetlerden arz metodunun; talebenin hocasının huzurunda kendisinde mevcut olan hadisleri okuması, hocanın da dinlemesi ardından rivayet etmesi için kendisine izin/icâzet vermesi anlamına geldiği çıkarımında bulunmak mümkündür. Bununla beraber Dârimî, bu bâb başlığı altında semâ‘ metoduna ilişkin iki rivayet nakleder. Bu rivayetlerden birinde Süfyân b. Uyeyne, Amr b. Dînâr ‘a: “Câbir b. Abdillâh’ı, Resûlüllâh mescide oklarla uğrayan bir adama ‘Onların temrenlerini (sivri ucunu), tut!’ buyurdu derken işittin mi?” diye sorar ardından evet cevabını alır. Diğer bir rivayette Süfyân, Abdurrahman b. el-Kâsım’a, “Babanı, Hz. Âişe’den, ‘Resûlüllâh oruçlu iken onu öperdi’ diye rivayet ederken işittin mi?” diye sorunca evet yanıtını alır.⁷⁰

Arz ve semâ‘ metodunu bu rivayetlerle konumlandırdıktan sonra Dârimî, bu bâbta her iki metodun aynı olduğunu gösteren dört rivayet daha nakleder. Bu rivayetlerin içeriğinde kitabı arz etmenin semâ‘ ile eş değer olduğunu ve Hişâm b. Urve ile Ca‘fer b. Muhammed’in babalarının, Zeyd b. Eslem, İbn Ebî Zi‘b ve Mâlik b. Enes’in bu görüşte olduğunu vurgular.⁷¹ Bu rivayetlerden hareketle Dârimî’nin kırâat ve semâ‘nın hadis tahammülü içindeki mertebesi hususunda birinci görüşü benimsediği söylenebilir.

Arz ve semâ‘ metoduyla alakalı rivayetlerin yanı sıra bu bâb başlığı altında Dârimî, hadis öğrenim ve öğretim metodlarından mükâtebeyle ilişkili iki rivayet aktarır.⁷² Bu rivayetlerle Dârimî mücerred mükâtebe yoluyla tahammül edilen hadislerin edâ edilebileceğini ayrıca icâzete ihtiyaç olmadığını vurgular.⁷³

3.2. Hadislerin Yazılması

Sahâbe ve tâbiînün önde gelen âlimleri hadis usûlünün temel konularından biri olan hadis yazımı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimler hadis yazımını tasvip etmezken, bazı âlimler ise hadis yazımını onaylayarak hadisleri yazmışlardır. Ancak daha sonra bu konudaki ihtilaf ortadan kalkmış ve hadisleri yazmanın caiz olduğu görüşü genel kabul görmüştür.⁷⁴ Dârimî, hadis yazımının ihtilafı bir konu olduğunun farkında olarak mukaddimede iki bâba yer vermiştir. Bu bâbların ilki ‘Hadislerin Yazılmasını Tasvip Etmeyenler’ iken, diğeri ‘İlmin Yazılmasına İzin Verenler’dir. İlkinde öncelikle Dârimî, yazım yasağı konusunda meşhur olan Ebû Saîd el-Hudrî’den Hz. Peygamber’in “Benden, Kur‘ân’dan başka

⁷⁰ Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, 1/160; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1406/1985), 1/292; Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, 3/30; Müslim, *Sahîhu Müslim*, 2/776-777; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, 3/59; Tirmizî, *el-Câmi‘ü’l-kebir*, 2/97.

⁷¹ Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, 1/160-161.

⁷² Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, 1/160.

⁷³ Ebû’l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058), İbnü’l-Kattân (ö.628/1231) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi bir grup âlim icâzet içermeyen münâvele ile rivayeti reddetmişlerdir. İçlerinde Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), el-Leys b. Sa‘d (ö. 175/791) ve İbn Ebû Sebre’nin (ö.162/779) de yer aldığı pek çok mütekaddim ve müteahhir muhaddisler ise icâzet içermeyen münâveleyi makbul görmüşlerdir. Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebir*, thk. Ali M. Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/1994), 90; İyâz, *el-‘İlmâ’*, 84-85; İbnü’s-Salâh, *Ma‘rifetü envâ‘i ‘ilmi’l-hadis*, 285; Nevevî, *et-Takrîb*, 64; İbn Kesîr, *İhtisâru ‘Ulûmi’l-hadis*, 219-220; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/481.

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî’nin *Takyîdü’l-‘ilm* adlı eserinde hadislerin yazımı konusunda Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Eserin birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerinde hadis yazımını tasvip etmeyen, dördüncü bölümde ise müsaade eden rivayetlere yer verilmiştir. Bk. Bağdâdî, *Takyîdü’l-‘ilm*, 29-63, 64-116. Ayrıca bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 363-381; İbn Abdilber, *Câmi‘u beyâni’l-‘ilm*, 268-335; İyâz, *el-‘İlmâ’*, 147; İbnü’s-Salâh, *Ma‘rifetü envâ‘i ‘ilmi’l-hadis*, 292; Nevevî, *et-Takrîb*, 67; İbn Kesîr, *İhtisâru ‘Ulûmi’l-hadis*, 225-226; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/492-493.

hiçbir şey yazmayınız. Kim benden, Kur'ân'dan başka bir şey yazmışsa onu imha etsin" rivayetini nakletmiş⁷⁵ daha sonra hadislerin yazılmasının câiz olmadığına işaret eden rivayetleri sıralamış ayrıca İbrahim en-Nehâî, Katâde, Evzâî, Mücâhid, Ebû Hureyre, Muhammed b. Sîrîn, Şa'bi ve Saîd b. Abdülaziz ve İbn Mes'ûd'un yazmayı onaylamadıklarını aktarmıştır. Buna ek olarak rivayetlerle hadis yazımını tasvip etmeyenlerin gerekçelerini ve delillerini de vermiştir.⁷⁶

'İlmin Yazılmasına İzin Verenler' bâb başlığı altında ise hadis yazımının caiz olduğuna ilişkin rivayetleri tasnif etmiş, ilk olarak da Ebû Hureyre'den "Abdullah b. Amr hariç Resûlullah'ın ashâbı içinde benden daha çok hadis rivayeti olan yoktur. Çünkü o yazıyordu, ben yazmıyordum" rivayetini aktarmıştır.⁷⁷ Yine bu bâb başlığı altında Ömer b. el-Hattâb ve İbn Ömer'in "Bu ilmi yazıyla kaydediniz", Enes b. Mâlik'in "Evlatlarım! Bu ilmi kaydediniz", Ömer b. Abdülaziz'in "Resûlullah'ın hadislerini araştırıp yazınız. Çünkü ben ilmin yok olmasından ve ehlinin ölüp gitmesinden korkmaktayım" şeklindeki hadis yazımını teşvik eden sözlerini zikretmiştir. Dârimî, hadis yazımının caiz olup olmadığına ilişkin soru cevap içerikli bir rivayete de vermiştir. Söz konusu rivayette el-Hasan b. Câbir, Ebû Umâme el-Bâhili'ye, ilmin yazılması konusunu sormuş buna mukabil "Bunda bir mahzur yoktur" cevabını almıştır.⁷⁸

Dârimî'nin hem hadislerin yazımının yasaklanması, hem de izin verilmesine ilişkin rivayetleri nakletmesinde bizce iki ihtimal söz konusudur. Birincisi o, okuyucuya hadislerin yazımının tartışmalı bir konu olduğu bilgisini vermek istemiş, bu doğrultuda her iki tarafın gerekçelerini ve delillerini okuyucuya arz etmiştir. Böylelikle kendinden önceki mevcut durumu okuyucuya nakletme görevini ifa etmiş ve kararı okuyucuya bırakmıştır. İkincisi ise yasağın başlangıç dönemlerinde olduğunu ve sonradan kalktığını ifade etmek istemiştir. Bu sebeple önce hadis yazımının yasaklanmasına ardından izin verilmesine ilişkin rivayetleri sıralamıştır.

3.3. Muhaddisin Âdâbı

Bir muhaddisin riayet etmesi gereken âdâp, hadis usûlü eserlerinde 'âdâbü'l-muhaddis' adlı bâb başlığı altında incelenmiştir. Bu kapsamda halis bir niyete sahip olmak, hadis rivayeti için meclis kurmak, yaş ve ilim bakımından öncelikli olan birinin yanında hadis nakletmemek, halis bir niyete sahip olmadığı gerekçesiyle herhangi birine hadis nakletmekten geri durmamak, talebelerin elde ettiklerini başkalarıyla paylaşmaya teşvik etmek, talebelerin önüne özenli bir şekilde çıkmak, ilmin onuruna uygun davranmayanları uyarmak, meclisi dua ile açıp kapatmak, hadisleri anlaşılır bir hızda nakletmek ve talebeleri usandırmamak gibi prensipler belirlenmiştir.⁷⁹ Dârimî, derli toplu olarak ifade ettiğimiz

⁷⁵ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/130; Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1420/1999), 1/268; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 11/261; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru't-Tac, 1409/1989), 5/296; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/24; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/33; Müslim, *Sahîhu Müslim*, 4/2298-1299; Beyhakî, *el-Medhal ilâ 'ilmi's-sünen*, 312.

⁷⁶ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/130-135.

⁷⁷ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/136; San'ânî, *el-Musannef*, 11/259; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/34; Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, 4/402;

⁷⁸ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/137-138. Hadislerin yazımına ilişkin nakledilen rivayetler için geniş bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Yusuf İş (Beyrût: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebevîyye, 1974), 29-63, 64-116. Müslüman ulemânın konuyla ilgili görüşleri için ayrıca bk. Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 4/184; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 386; İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, 1/268-335.

⁷⁹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyânî'l-ilm*, 501-529; el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâku'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-maârif, 1403/1983), 1/212, 305, 317, 319, 339-340, 406, 409, 2/55;

muhaddisin âdâbı mevzûsuna müstakil bir bâb tahsis etmemiştir. Muhtelif bâb başlıklarında konuyla ilgili hadisleri karışık bir şekilde vermiştir. Bu çerçevede dört âdâptan söz edebiliriz.

Birincisi: Muhaddisin samimi bir niyete sahip olmayan hadis tâlibine de hadis nakletmesidir. Muhaddis samimi bir niyete sahip olmadığı gerekçesiyle herhangi bir kişiye hadis nakletmekten kaçınmamalıdır. Çünkü kişinin niyeti daha sonra değişebilir. Dolayısıyla burada kişinin niyetinin iyi hale gelmesini ümit etmek esastır. Dârimî, bu konuyla ilgili rivayetleri 'İlim Öğrenmeye Maksatsız Başlayıp İlmin Kendisini Bir Maksada Yönelttiği Kişi' adlı bâb başlığında verir. Hadis usûlü eserlerinde âdâp çerçevesinde yer verilen rivayeti Dârimî bu bâbta ilk olarak zikreder. Söz konusu rivayette Yahya b. Yemân şöyle söyler: "Süfyân'ın 'Hadis öğrenme, bugünkü kadar faziletli olmadı' dediğini işittim. Ona 'Onlar hadisi, bir niyet olmadan talep ediyorlar!' denilince o, 'Onların onu öğrenmesi, bir niyettir' dedi."⁸⁰ Burada ilimle meşgul olmanın bir tür niyet olduğu belirtilmektedir. Bu bâb başlığında ilk olarak bu rivayeti nakletmesi Dârimî'nin muhaddisin niyeti sahih olmayan kişiye hadis rivayetinden kaçınması görüşüne katılmadığını gösterir.

İkincisi: Muhaddisin hadis rivayetiyle talebeleri bıktırmamasıdır. Dârimî 'İnsanları Usandırmayı Kerih Gören Kimseler' adlı bâb başlığının altında Abdullah b. Mes'ûd ve Hasan el-Basrî'den olmak üzere toplamda üç rivayet nakleder. Bu rivayetlerle Dârimî, hadis rivayetinde insanları bıktırmamanın gerekliliğine ve insanlar istekli iken hadis rivayet etmenin uygun olacağına işaret eder.⁸¹

Üçüncüsü: Âlimin vakar, haşyet sahibi ve ilmin izzetini/onurunu koruyan biri olmasıdır. Bu konudaki rivayetleri 'İlim Onurunu Koruma' ve 'İlim, Allah Korkusu ve Haşyettir Diyen Kişi' adlı bâb başlıklarında verir. Verilen rivayetlerin muhtevasıyla Dârimî, ilim sahibinin ilmin ahlakına uygun davranan, bildikleriyle amel eden, edep sınırlarını aşmayan, saygınlığı azaltan ve kişiliği zedeleyen davranışlardan kaçınan, ağır başlı, münakaşa ve gösterişten uzak duran biri olması gerektiğini ifade eder.⁸²

Dördüncüsü: İlim sahibinin ilim öğrenmek isteyenlere ayırım yapmaksızın tevazu göstermesi/değer vermesidir. Konuyla ilgili rivayetleri 'İlimde Eşit Davranma' bâbında sıralar. Burada İbn Avn el-Basrî'den şöyle bir rivayet nakleder: "Muhammed'e rivayet etmekte olduğu bir adam hakkında ileri geri konuşular. Bunun üzerine o, 'Zencilerden bir adam olsaydı da nazarımda bu konuda Abdullah b. Muhammed ile aynıdır' dedi." Bu rivayetle Dârimî, muhaddisin Hz. Peygamber'in hadislerini talep edenlere göstermesi gereken tavrı açıkça örneklemiştir.⁸³

3.4. Tâlibin Âdâbı

Hadis usûlü eserlerinde hadis tâlibinin riayet etmesi gereken prensipler konusunda 'âdâbü tâlibi'l-hadîs' adıyla müstakil bir konu başlığı açılmıştır. İlim talebi için samimi bir niyete sahip olmak, gayretini hadis elde etmeye hasretmek, hadis talebine hadis beldesindeki hocalardan başlamak, hadis tahammülünde titizlik göstermek, ibadet ve âdâp konularında işittiği hadislerle amel etmek, kendisinden hadis işittiği hocaya saygı göstermek, bıktırmamak ve kaprislerine katlanmak, anlamadığı hususları hocaya sormak, utanma duygusunu ilim arzusunun önüne geçirmemek, yazıyla kendisine ulaşanları herhangi bir seçime tabi tutmadan tam olarak yazmak ve dinlemek, tahammül ettiği hadisleri tefekkür

İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 344-353; Nevevî, *et-Takrîb*, 79-81; İbn Kesîr, *İhtisârü 'Ulûmi'l-hadîs*, 243-246; Ebü'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh* (Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1405/1984), 203-209; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/565-583.

⁸⁰ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/113; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 183; Bağdâdî, *el-Câmî*, 1/339.

⁸¹ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/130.

⁸² Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/99-104, 151-153.

⁸³ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/121-122.

etmek, hadis öğrenmek için yolculuk yapmak, hadis literatürüne özen göstermek, hadisleri müzâkere etmek, gücü nispetinde hadisleri nakletmek ve tasnifle meşgul olmak, tasnif ettiği eseri iyice tetkik etmek ve gözden geçirmek gibi hususlar hadis öğrencisinin riayet etmesi gereken hususlar olarak belirlenmiştir.⁸⁴ Dârimî mukaddimede bu konuyla ilgili rivayetleri müstakil bir bâb açmadan farklı bâb başlıklarında dağınık bir şekilde nakletmiştir. Bu dağınık rivayetleri sekiz alt başlıkta toplayıp tahlil edebiliriz.

3.4.1. Niyet ve Amel

Hadis ilmi ile meşgul olan bir tâlip niyetinde samimi olmalı, kalbini riyâset/makam sevgisi gibi dünyevi arzuların arındırılması ve ilmi dünnevî amaçlara alet etmemelidir. Onun en büyük gayesi hadisin yaygınlaşması ve tebliği olmalıdır. Ayrıca ibadet, âdâp ve faziletli amel hususunda tahammül ettiği hadislerle amel etmelidir. Bu durum hadisin ezberlenmesinde pekiştirici bir metot olarak görülmüştür.⁸⁵ Dârimî, bu kanaati destekleyen rivayetleri dolaylı olarak ‘İlmin ve Âlimin Üstünlüğü’, ‘Allah’tan Başkası İçin Öğrenen Kimseleri Kınama’ adlı bâbta, doğrudan olarak ise ‘İlimle Amel Etme ve İlimde İyi Niyetli Olma’ adlı bâb başlığı altında verir.⁸⁶ Doğrudan verdiği bâb başlığı altında Dârimî, konuyla ilgisi bakımından Hz. Peygamber’den ve İbn Mes’ûd’dan aktardığı rivayetle ilim tahsilinde bulunan bir kişinin niyetinin nasıl olması gerektiğini ifade eder. Rivayete göre Hz. Peygamber “*Sadece dünyevî arzularla bu ilmin peşine düşen hiç kimse yoktur ki kıyamet gününde Allah ona cennet raihasını yasaklamış olmasın*” ve İbn Mes’ûd “*İlmi şu üç şey için öğrenmeyiniz: Cahillerle çekişmek, âlimlerle münâkaşa etmek ve insanların ilgilerini kendinize çekmek. Sözümlen Allah katında olanı isteyiniz. Çünkü o devamlı ve bâkîdir. Onun dışındakiler ise gelip geçicidir*” demektedir.⁸⁷ Dârimî buna benzer hadis tahsilinde maksadın ne olması gerektiğine ilişkin pek çok rivayet daha verir. Bu rivayetler amel etmeyle ilgili olanlara nispetle oldukça fazladır. Hadis tâlibinin tahammül ettiği rivayetlerle amel etme gerekçesine dair olarak ise Dârimî, Hz. Ali’den: “*İlmi öğreniniz ki onunla tanınasınız. Onunla amel ediniz ki ehlinden olasınız*” ve Muâz b. Cebel’den “*Öğrendikten sonra dilediğinizi uygulayınız. Zira Allah onunla amel etmedikçe size sevap vermeyecektir*” rivayetlerini verir.⁸⁸ Rivayetlerden hareketle Dârimî’ye göre hadis tâlibi cahillerle çekişmek, mücadele ve münakaşa etmek veya bir başkasının ilgisini çekmek gibi kalıcı olmayan maksatlarla ilim tahsiline yönelmemeli aksine Allah rızasını elde etmek için çabalamalıdır. Ayrıca bu niyetle tahammül ettiği rivayetleri öğrenmekle beraber ehli olmak için bunları hayatına geçirmelidir.

3.4.2. Hadis Rivayeti ve İhtiyat

Hadislerin ve ilmin yaygınlaştırılmasının faziletine ve sünnetin öğretilmesine ilişkin Hz. Peygamber’den bazı hadisler nakledilmiştir. Muhaddisler buna binaen sevap umarak hadislerin

⁸⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 182-213; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 501-529; İyâz, *el-İlmâ'*, 54-61; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 353-363; Nevevî, *et-Takrîb*, 81-83; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 247-249; Irâkî, *et-Takyîd*, 209-213; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 583-604.

⁸⁵ Konuyla ilgili rivayetler ve ilim ile amel ilişkisi için bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *İktizâu'l-ilm el-amel*, thk. M. Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404), 15; Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/144; İyâz, *el-İlmâ'*, 54-61; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 353; Nevevî, *et-Takrîb*, 81; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, 247; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/588.

⁸⁶ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/114-119, 106-113, 91-94.

⁸⁷ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 92; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef*, 5/285; Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, 5/505; İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/92.

⁸⁸ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 93; Ahmed b. Hanbel, *Fezâ'ilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Mekke: Dâru'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/529-530.

yayılmaya ve sünnetin ikame edilmesine çokça özen göstermişler bu kapsamda “*Hadisten mahrum kalan büyük bir ecirden mahrum kalır, onunla rızıklanan ise büyük bir ihsana ulaşır*” demişlerdir. Böylece hadisle meşguliyet pek değerli görülmüştür.⁸⁹ Dârimî de bu konuyu önemsemiş ve mukaddimedeki ‘Resûlullah’ dan Rivayette Bulunma ve Sünnetleri Öğretme’ adlı bâb başlığı açmıştır. Bu kısma Hz. Peygamber’den nakledilen “*Benden bir âyet bile olsa başkalarına ulaştırınız. İsrailoğullarından da nakilde bulunabilirsiniz, bunda bir sakınca yoktur. Kim bile bile bana isnât ederek yalan söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın*” rivayetiyle başlamıştır.⁹⁰ Böylece Dârimî, daha ilk rivayette Hz. Peygamber’in hadislerini rivayet etmenin gerekliliğini ifade etmiştir. Hadis rivayetinin gerekliliği ile birlikte hadis rivayetinde ihtiyatlı olmanın zorunluluğunu da vurgulamıştır. Âlimlere Uyma’ bâb başlığının altında da bu kanaatini yansıtmıştır. Rivayetlerle bir hadisi işiten kişinin onu iyice belleyip/ezberleyip, sonra da onu kendisinden daha iyi belleyip muhafaza edecek olana nakletmesini öğütlemiştir.⁹¹

‘Hadis Rivayetinden Korkma ve Bunda İhtiyatlı Davranma’ adlı bâb başlığının altında sıraladığı rivayetlerde de benzer hususları görmek mümkündür. Bu bâbın tamamında merfû rivayet nakletmiş ve bunların tümünde Hz. Peygamber’e bilerek yalan isnât etmenin vebalini ön plana çıkarmıştır. Rivayetlerin senedleri farklı olmakla beraber manaları hemen hemen aynıdır. Rivayetlerde öne çıkarılan ortak ifade “*Kim bile bile bana isnât ederek yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*” şeklindedir. Bu itibarla o, Hz. Peygamber’e kasten yalan isnât etmenin ağır sorumluluğunu ifade etmiş, ona ait olmayan söz, fiil ve davranışları ondan uzaklaştırma konusundaki hassasiyetini göstermiştir. Bu hassasiyetini ‘Hata Yapma Endişesiyle Fetvâ Vermekten Korkan Kimse’ adlı bâb başlığı altında verdiği rivayetlerde de ifade etmiştir.⁹² Burada fetvâdan hata yapma endişesi ile hadis rivayetinden çekinme konusunu ele almıştır. Böylece hadis rivayetinde ihtiyatlı olmanın önemini pek çok bâb başlığı altında defalarca vurgulamıştır.

Dârimî, sahâbenin hadis rivayetine karşı tutumuna ışık tutan rivayetleri de tasnif etmekten geri durmamıştır. Ebû Zerr’den “*Şayet siz keskin kılıcı -ensesine işaret ederek- buraya dayasanız, ben de Resûlullah’tan işittiğim bir kelimeyi bu arada nakledeceğimi düşünsem muhakkak onu naklederim*” ve Enes b. Mâlik’ten “*Hata yapmaktan korkmasam size, Resûlullah’dan işittiğim şeyleri rivayet ederdim*” rivayetlerini nakletmiştir.⁹³ Bu rivayetler aracılığıyla o, sahâbîlerin hadis rivayet etme konusundaki tavırlarını ortaya koymuştur. Sonuç olarak Dârimî, naklettiği rivayetlerle Hz. Peygamber’den işitilenlerin rivayet edilmesini teşvik etmekte ancak ona yalan isnât etmekten de şiddetle sakındırmaktadır. Dolayısıyla hadis rivayetinde titizlik gösterilmesi gerektiği kanaatindedir.

3.4.3. Hocaya Tazim

İlim tâlibinin hocasına veya kendisinden hadis işittiği kimseye saygı göstermesi ve yüceltmesi hadis tâlibinin uyması gereken prensiplerden biridir. Çünkü bu âdâp ilmin yüceltilmesi ve hocadan istifade edilmesi için gereklidir. Bu çerçevede talebe, hadis ilminin ve âlimin itibarını zedeleyen tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır.⁹⁴ Dârimî bu âdâbı ‘Âlimlere Saygı Gösterme’ bâbında işler ve bu çerçevede Mugîre’nin, “*İbrahim’den, hükümdardan korkar gibi korkardık*” dediğini kaydeder. Bu

⁸⁹ Bağdâdî, *Şerefü ashâbi'l-hadis*, 19; İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 63-68; İyâz, *el-İlmâ'*, 17-44; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i' ilmi'l-hadis*, 244; Nevevî, *et-Takrîb*, 79; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/565-566.

⁹⁰ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/145-146; San'ânî, *el-Musannef*, 6/109; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/25.

⁹¹ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 86-87.

⁹² Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/94-99.

⁹³ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/88, 146; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/166; Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/25.

⁹⁴ Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/181; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i' ilmi'l-hadis*, 355; Nevevî, *et-Takrîb*, 82; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/589.

rivayetle, âlimler karşısında duyulan haşyeti örnekler ve haşyeti saygı kapsamında değerlendirir. Dârimî hocadan istifade etme ve hoşnutluğunu gözetme kabilinden Ebû Seleme'den “*Şayet İbn Abbâs'a yumuşak davransaydım ondan çok ilim elde ederdim*” ve Habib b. Ebî Sâbit'den “*Sâid b. Cübeyr'in yanındaydık. Bir hadis rivayet etti sonra bir adam ona: 'Bunu sana kim rivayet etti?' dedi. Bunun üzerine o, kızdı ve adam gidinceye kadar bizi hadis rivayetinden mahrum etti*” şeklindeki rivayetleri de zikreder.⁹⁵ Dârimî, saygı kapsamında tâlibin hocasının hoşnutluğunu gözetmesini, verdiği rivayetlerle yetinmesini ve onu dikkatlice dinleyerek tekrarlama talebinde bulunmamasını söyler. Ayrıca hadis talebesinin hocasına duyduğu saygıdan ötürü ona dersle alakalı soru sorarken dahi temkinli olması gerektiğini belirtir.

3.4.4. Hadis Yolculukları

Hadis tahammülünde hadis yolculukları diğer bir isimle ‘er-rihle fi talebi’l-hadîs’ muhaddislerin kayıtsız kalmadığı ilmî faaliyetlerden biridir. Dârimî de hadis öğrenimi için buna kayıtsız kalmayarak Hicaz, Şam, Mısır, Irak, Kûfe, Bağdat ve Horasan gibi çeşitli beldelere yolculuklar yapmış ve pek çok âlimden ilim tahsil etmiştir.⁹⁶ İlim tahsilinde hadis yolculuğunu bizzat deneyimleyen Dârimî, mukaddimede ‘İlim Tahsili İçin Yolculuk Yapma ve Bu Uğurda Zorluklara Katlanma’ adlı bâb başlığı altında rihle ile ilintili rivayetlere yer vermiştir. Burada genellikle ilim tahsili için yolculuk yapacak bir râvîde bulunması gereken özelliklere dikkat çeken rivayetler sıralamıştır.⁹⁷ Rivayetlerin içeriğinde dört husus öne çıkmaktadır. Birincisi; hadis öğrenme isteğiyle yolculuğa çıkmak,⁹⁸ ikincisi; ilme teşvik etmek,⁹⁹ üçüncüsü; hadis öğrenme isteği uğruna karşılaşılan sıkıntılara sabır göstermek ve ilminin vakarına uygun davranmak,¹⁰⁰ dördüncüsü; işitilen bir hadisi teyit etmektir.¹⁰¹ Bu itibarla diyebiliriz ki Dârimî, ilim tahsilini önemsemekte ve gerekli görmektedir. Bunun içinde râvînin, yolculuğunu istekle yapmasını bu uğurda sabırlı ve vakarlı olmasını ve ayrıca duyduğu her bir hadisi ana kaynağından öğrenmeye çabalamasını istemektedir.

3.4.5. Hadis Dirayeti

Muhaddisler ilim tâlibinin hadisi sadece semâ’ etmekle ve yazmakla yetinip kavramayı ve anlamayı göz ardı etmesini yerinde bir davranış olarak görmemişlerdir. Bu durumda olan ilim tâlibinin hiçbir şey elde edemediğini kendini yoracağını ve Ehl-i hadisten sayılma durumunu yitireceğini belirtmişlerdir. Ebû Âsım en-Nebîl (ö. 212/828) hadiste dirayet olmadan elde edilen riyâsetin yani saygınlığın veya itibarın, önemsiz bir riyâset olduğunu söylemiştir. Hatîb el-Bağdâdî bu durumu râvînin ileri yaşından dolayı ondan semâ’da bulunmak için hadis tâliblerinin, onun başına üşüşmelerine/toplanmalarına benzetmiştir.¹⁰² Dolayısıyla muhaddisler ilim tâlibinin hadisin sahîhini,

⁹⁵ Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, 1/122-123; İbn Abdilber, *Câmi’u beyâni’l-‘ilm*, 520.

⁹⁶ Bağdâdî, *Târîhu medîneti’s-selâm*, 11/ 209-210; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtu ulemâil-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zeybek (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996), 2/215-217; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Tezkiretü’l-huffâz* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419), 2/ 535; Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/ 95.

⁹⁷ Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, 1/149-151. Hatîb’e göre rihle iki nedenle yapılır. Birincisi uluvvü’l-isnâd elde etmek iken, ikincisi hafızlarla görüşüp onlarla müzâkere etmek ve onlardan istifade etmektir. Bu iki imkan talebenin kendi beldesinde bulunduğu takdirde, rihleye gereksinim duyulmaz. Hem kendi beldesinde hem de diğer beldelede olduğunda kişi önce kendi beldesindekileri tahammül eder ardından rihle yapar. Bk. Bağdâdî, *el-Câmi’*, 2/223.

⁹⁸ Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, 1/149.

⁹⁹ Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, 1/150.

¹⁰⁰ Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, 1/150.

¹⁰¹ Dârimî, *Sünenü’ d-Dârimî*, 1/149.

¹⁰² Bağdâdî, *el-Câmi’*, 2/181.

hasenini, zayıfını, fikhını, anlamını, lügatını, irâbını ve râvîlerin isimlerini tahkik etmesini, problemlili olan isimleri hem hıfz olarak hem de kitabet olarak sağlamlaştırmaya özen göstermesini gerekli görmüşlerdir.¹⁰³

İlim tâlibinin hadisi semâ' etmekle ve yazmakla yetinip kavramayı ve anlamayı ihmal etmesini Dârimî de uygun görmemiştir. 'Resûlüllah'ın Hadisini Yorumlama' adıyla bâb başlığı açarak bu hususta İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'den nakledilen ve hemen hemen aynı olan iki rivayete yer vermiştir. İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Resûlüllah'tan size hadis rivayet edildiği zaman, ona şekilce en güzel olan, en doğru ve takvaya en uygun manayı verin." Dârimî bu rivayetten sonra Hz. Peygamber'e yalan isnât etmekten sakındıran 'men kezebe...' hadisini nakletmiştir. Daha önce defalarca naklettiği bu hadisi tekrar bu bâb başlığı altında dile getirmiş böylece bu konuya verdiği ehemmiyeti bir daha göstermiştir. Rivayetlerden hareketle Dârimî'ye göre ilim tâlibi hadisi bilen, kavrayan, yorumlayan, ona en doğru ve takvaya en uygun manayı veren ve Hz. Peygamber adına yalan söylemeyen biri olmalıdır.

3.4.6. Hadis Müzâkeresi

Hadis müzâkeresi, hadis ezberleme yöntemlerinden biridir. Bu yöntem ezberlenemeyen rivayetlerin ezberlenmesini ve pekiştirilmesini aynı zamanda tashihini ve kalıcı hale getirilmesini sağlar. Gerek sahâbî gerekse de tâbiîn kuşağı bunun önemine işaret etmiştir. Bu hususta Hz. Ali "Hadisi müzâkere edin şayet bunu yapmazsanız zayi olur", İbn Mes'ûd "Hadisleri müzâkere edin çünkü onların yaşamaları müzâkere edilmelerine bağlıdır", İbn Abbâs "Bir saat ilim müzâkeresi yapmak geceyi ihya etmekten daha hayırlıdır", Ebû Saîd el-Hudrî "Hadis müzâkeresi, Kurân'ın kırâatinden daha faziletlidir", Zührî ise "İlmin âfeti unutma ve müzâkere azlığıdır" demiştir.¹⁰⁴ Böylece hadis tâlibinin ezberlerini müzâkere etmesi ve ehil olanlarla karşılıklı istişare etmesi gerekli görülmüştür.

Dârimî, hadislerin müzâkere edilmesini 'İlmin Müzâkeresi' adlı bâb başlığında ele alır. Bu bâb başlığı ilim şeklinde ifade edilse de aslında ilimle kastedilen hadis müzâkeresidir. Burada Ebû Said el-Hudrî'den "Hadisleri müzâkere ediniz. Zira hadislerin müzâkeresi diğer hadisleri hatırlatır", İbn Abbâs'dan "Benden bir hadis işittiğinizde aranızda müzâkere ediniz" ve "Hadisi aranızda müzâkere ediniz ki hafızanızdan uzaklaşmasın. O, Kurân gibi toplanmış, muhafaza altına alınmış değildir. Şayet müzâkere etmezseniz zihninizden silinir. Hiçbiriniz 'dün hadis rivayet ettim bugün etmem' demesin..." rivayetlerini zikretmiştir.¹⁰⁵ Böylelikle Dârimî, hadis müzâkeresini hadislerin zihne iyice yerleşmesi için bir metot olarak sunmuştur.

3.4.7. Mana ile Hadis Rivayeti

Hz. Peygamber'in sözlerinin olduğu gibi nakledilmesi demek olan lafzen rivayet ve müteradif lafızlarla aktarılması anlamına gelen manen rivayet hadis usûlünün tartışmalı konularından birini oluşturmuştur. Hadislerin mana ile rivayet edilip edilmemesine ilişkin birçok görüş ileri sürülmüştür. Bir râvî lafızları, lafızların delaletini ve maksadını bilmeyen, anlamını değiştiren hususlara hakim olmayan ve lafız farklılıklarındaki oranları görmeyen biri ise mana ile rivayet etmesinin caiz olmadığını dolayısıyla bu râvînin işittiği lafzı birebir nakletmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu hususta herhangi bir ihtilaf yoktur. Râvî bu şartlara haiz biri olsa bile muhaddis, fakih ve usûlcülerden bir grup âlime göre ancak lafzen rivayette bulunması caizdir. İbn Ömer, İbn Sirin, Sa'leb, Ebû Bekr er-Râzî bu kanaati

¹⁰³ Bağdâdî, *el-Câmî'*, 2/181; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 358-359; Nevevî, *et-Takrîb*, 82; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/595.

¹⁰⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 545-548; Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü*, 239; Bağdâdî, *el-Câmî'*, 1/236-239; Beyhakî, *el-Medhal*, 721-723; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/597.

¹⁰⁵ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/155-156. Benzer rivayetler için bk. Beyhakî, *el-Medhal*, 720-723.

taşımıştır. Bazı âlimler ise Hz. Peygamber'in hadisleri dışında bunu tasvip etmişler bu kapsamda hadislerin mana ile naklini uygun görmemişlerdir. Dört mezhep imâmının da dahil olduğu mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerinin geneli ise hadisin anlamı kesin olarak korunduğunda, hadislerin mana ile rivayet edilmesini onaylamışlardır. Bu hususta ashâbın ve erken dönem âlimlerin uygulamalarını ve tek bir kıssayı farklı lafızlarla rivayet etmelerini delil olarak sunmuşlardır.¹⁰⁶ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'den aktarılan bir sözü de ifade etmişlerdir. Bu hususta Abdullah b. Süleyman el-Leysî babasından şöyle bir rivayette bulunur: “*Ey Allah'ın Resûlü! Senden bir hadis işitiyorum ancak onu senden işittiğim gibi nakledemiyorum. Ya bir harf eksik ya da fazla oluyor*” deyince Hz. Peygamber, “*Haramı helal, helalı haram kılmadığınız müddetçe ve manaya isabet ettiğiniz takdirde bunda bir mahzur yoktur*” buyurmuştur.¹⁰⁷

Dârimî bu ihtilaflı konuyu mukaddimeye ‘Doğru Mana Verildiği Zaman Mana ile Hadis Rivayetine İzin Verenler’ adlı bâb başlığı adıyla almış, burada ilk olarak Vâsile'den “*Size hadisi manâsıyla rivayet ettiğimiz zaman bu size yeter*” rivayetini nakletmiştir. Ancak Dârimî bu başlığı altında mana ile rivayete cevaz verenlerin görüşlerini destekleyen rivayetlerin dışında bunu tasvip etmeyenlerin de rivayetlerine yer vermiştir. Bu hususta İbn Avn'dan “*eş-Şa'bi, en-Nehâi ve el-Hasan el-Basrî hadisi her defasında farklı rivayet ederlerdi. Bunu Muhammed b. Sirin'e bildirdim. O, şayet onlar işittikleri gibi rivayet etselerdi, bu kendileri için daha hayırlı olurdu*” ve Ebû Ma'mer'den “*Ben hadisi hatalı olarak işitirim de işittiğime uyarak onu hatalı naklederim*” rivayetlerini kaydetmiştir.¹⁰⁸ Mana ile rivayete cevaz verenleri bâb başlığına çekip hemen ardından bu görüşü destekleyen bir rivayete yer vermesiyle, Dârimî mana ile hadis rivayetini onaylayanların görüşüne katılmış gibidir.

3.4.8. Sika Râvîlerden Hadis Rivayeti

Hadis usûlü eserlerinde rivayeti kabul veya red edilecek râvîlerin nitelikleri tespit edilmiştir. Muhaddislerin büyük çoğunluğu rivayeti delil olarak kullanılacak bir kişinin adil ve rivayetinde zabt sahibi olması gerektiği kanaatini taşımıştır. Adaleti; râvînin akıllı, bulûğ çağına ulaşmış, müslüman, fasıklık ve kişiliğe zarar verecek hususlardan uzak biri olarak tanımlamışlardır. Zabtı ise râvînin hıfzından rivayet ettiğinde hataya karşı dikkatli ve hafız; kitabından naklettiğinde onu tebdil ve tağyirden koruyan, mana ile rivayet ettiğinde ise anlamı tahrif eden hususların farkında olan biri olarak tarif etmişlerdir. Bu özellikleri yani hem adalet hem de zabt vasıflarını kendinde toplayan kişiye sika demişler ve sika râvîlerden hadis rivayetinin yapılmasını gerekli görmüşlerdir.¹⁰⁹

Hadis tahammülünün sika râvîlerden yapılması gereğini Dârimî, ‘Sika Râvîlerden Hadis Rivayeti’ adlı bâb başlığında işlemiştir. Süleymân b. Mûsâ'dan “*Tâvus'a falanca bana şöyle şöyle hadis rivayet etti, ne dersin? ‘Şayet arkadaşın, güvenilir biri ise ondan al’ dedi.*” ve Ebû'l-Âliye'den “*Biz, kendisinden hadis almak için birine geldik de namaz kıldığında ona bakardık. Şayet güzel kılsa ‘O, bunun dışındakileri daha güzel yapar’ diyerek yanına otururduk. Kötü kılsa ‘O, bunun dışındakileri daha kötü yapar’ diyerek yanından kalkardık*”, İbrahim en-Nehâi'den “*Bana rivayet ettiğin zaman, Ebû*

¹⁰⁶ Bir grup sahâbî hata etme endişesiyle rivayet ettikten sonra bunun gibisi veya benzeri gibi ifadeler kullanmıştır. Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/94-99.

¹⁰⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 534-535; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 206; İyâz, *el-İlmâ*, 173-182; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadis*, 322-323; Nevevî, *et-Takrîb*, 74; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, 234; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/532-534.

¹⁰⁸ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/105-106; İbn Abdilber, *Câmî'u beyâni'l-ilm*, 352; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 186.

¹⁰⁹ Bağdâdî, *el-Câmî*, 1/128; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 33; Beyhakî, *el-Medhal*, 229; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadis*, 212-217; Nevevî, *et-Takrîb*, 48-49; İbn Kesîr, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadis*, 191-192; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/352-353.

Zür'a'dan rivayet et. Zira o bana bir hadis rivayet etmişti de, bir sene sonra onu sormuştum, ondan bir harf bile eksiltmemişti” ve “Bir kimsenin yanına, hadis almak için geldiklerinde onun namazına, sünnetine ve durumuna bakar, sonra ondan hadis alırlardı” rivayetlerini nakletmiştir. Söz konusu rivayetlerle Dârimî, sika bir kişinin vasıflarına işaret etmiş bu çerçevede sika râvîyi dini gereği gibi yaşayan, güvenilir, bilgisi ve hıfzı sağlam diğer bir ifadeyle adalet ve zabt sıfatlarına sahip kişi olarak betimlemiştir. Bu rivayetlere ek olarak Dârimî, Sa'd b. İbrahim'in “Resûlüllah'dan ancak sika kimseler hadis rivayet eder” dediğini zikretmiş böylelikle sadece sika kimselerden hadis rivayetinin kabul edileceğine dikkat çekmiştir. Son olarak da Muhammed b. Sîrîn'den “Hadisi kimden aldığınıza dikkat edin! Çünkü o dininizdir”¹¹⁰ rivayetini vermiş, bu çerçevede hadis alınacak kişinin seçiminde çok dikkatli ve titiz olmak gerektiğini vurgulamıştır.

Sonuç

Erken dönem hadis literatüründeki mukaddimeler, ilgili oldukları dönemin ilmi meselelerine ve usûl konularına dair bilgiler sunmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında Darimi'nin mukaddimesi hadis mukaddime literatüründe başlı başına bir başvuru kaynağı olma değerini taşımaktadır. Dârimî, mukaddimesinde ilim ve usûl konularından önce Hz. Peygamber ile ilgili bir tasavvur oluşturmayı amaçlamıştır. Bu kapsamda onun sîretini, mucizelerini, ahlakını belirten rivayetleri zikretmiştir. Ehl-i hadîsin dolayısıyla kendisinin fakîh ve mütekellime karşı olan kanaatini yansıtan rivayetleri tasnif etmekten de geri durmamıştır. Bu kanaatlerini daha çok sünnet, fetvâ, re'y, kıyâs ve bid'at ile ilgili bâb başlıklarında ortaya koymuştur.

Muhteva itibariyle Dârimî'nin mukaddimesi eserin adını, yazılış sebebini, konusunu, amacını, önemini, başlıca bölümlerini, muhtevasını ve telifin ait olduğu ilim dalıyla ilgili temel bilgileri içeren mukaddimedetu'l-kitâb ve mukaddimetu'l-ilimden müteşekkil bir karşılığa sahip değildir. Diğer bir yandan farklı basım evleri tarafından basılan matbu eserin kiminde sadece besmele, kiminde besmele ve mukaddime, kiminde ise besmele ile birlikte çok kısa dua ifadelerine yer verilmiştir. Bu itibarla eserin girişine mukaddime ismini verenin müellif değil, eseri istinsâh veya tahkik edenin ya da neşredeninin ilave etmiş olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Hadis ilmi ve usûlü ile alakalı rivayetleri Dârimî, dağınık bir şekilde vermiştir. Sistemli olmayan bu malumatlar genel hatlarıyla hadis öğrenim ve öğretim metotları, hadislerin yazımı, muhaddisin âdâbı ve tâlibin âdâbı ile ilişkilidir. Dârimî, hadis öğrenim ve öğretim metotlarından sadece semâ', arz (kırâat) ve mükâtebeye değinmiştir. Kitabı hocaya arz etmenin semâ' ile eş değer olduğunu destekleyen rivayetler zikretmiştir. Muhaddisin samimi bir niyete sahip olmayan hadis tâlibine de hadis nakletmesi, hadis rivayetiyle talebeleri bıktırmaması, ilmin izzetini/onurunu koruyan biri olması ve ilim öğrenmek isteyenler arasında ayırım yapmaması gerektiğini vurgulamıştır. Tâlibin ise hadis rivayetinde bulunurken ihtiyatlı olması gerektiğine işaret etmiştir. Bununla birlikte tâlip niyetinde samimi olmalı, kalbini riyâset sevgisi gibi dünyevî arzularından arındırmalıdır. Hocasına veya kendisinden hadis işittiği kimseye saygı göstermelidir. Hadis tahammülü için yolculuklara çıkmalı, yolculuğu istekle yapmalı, sabırlı, vakarlı davranmalı ve duyduğu her bir hadisi ana kaynağından öğrenmeye çabalamalıdır. Hadisi sadece semâ' etmekle ve yazmakla yetinip kavramayı ve anlamayı göz ardı etmemelidir. Hadis müzâkeresini de ihmal etmemelidir. Ayrıca sika râvîlerden hadis rivayetinde bulunmalıdır.

Dârimî, hadis usûlünün tartışmalı konularına da değinmiştir. Bunlardan biri hadislerin mana ile rivayet edilip edilmeyeceği meselesidir. Bu konuda hem izin verenlerin hem de tasvip etmeyenlerin

¹¹⁰ Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/123-125; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef*, 5/334; Müslim, *Sahîhu Müslim*, 1/14; Bağdâdî, *el-Kifâye*, 121.

ifadelerini nakletmiştir. Ancak bu rivayetleri, mana ile hadis rivayetini tasvip edenlerin olduğu bâb başlığında birlikte vermiştir. Sadece mana ile hadis rivayetini onaylayanları bâb başlığına çekmekle o, bu görüşü benimsediğini ifade etmek istemiş gibidir. İhtilafı olan hadisin yazılması konusunda ise daha farklı davranmış hem hadislerin yazımının yasaklanmasını hem de izin verilmesine ilişkin rivayetleri ayrı başlıklarda vermiş ve bir tercihte bulunmamıştır. Son olarak diyebiliriz ki Dârimî, bir rivayet kitabı aracılığıyla sınırlı da olsa erken dönem hadis ilmine ve usûlüne ilişkin malumatları kendine özgü bir yaklaşımla ortaya koymuştur.

Kaynakça

- A. al-Azmeh. "Muqaddima". *Encyclopedia of Arabic Literature*. nşr. J. S. Meisami – P. Starkey. London: 1998.
- Ahmednagarî, Abdünnebî b. Abdürresûl. *Düstürü'l-ulemâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ahmed b. Hanbel. *Fezâ'ilü's-sahâbe*. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Mekke: Dâru'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Askalânî, İbn Hacer. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Askalânî, İbn Hacer. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûreddin Itr. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 1432/2011.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. 3 Cilt. Lübnân: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *Şerefü ashâbi'l-hadîs*. nşr. Mehmed Saîd Hatîboğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1972.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Câmî' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*. thk. Mahmûd et-Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *İktizâu'l-ilm el-'ame*. thk. M. Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *Takyîdü'l-ilm*. thk. Yusuf Iş. Beyrût: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebevîyye, 1974.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *Târihu medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Bağdâdî, el-Hatîb. *el-Kifâye fi'ilmî'r-rivâye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maâri'î'l-Osmânîyye, 1357.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ilâ'ilmî's-sünen*. thk. Muhammed 'Avvâme. Dâru'l-Minhâc - Dâru'l-Yüsr, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. 'Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Kâhire: Dâru'l-Vâî, 1412.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye Istilâhiye ve Istilâhatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1970.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. M. Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Câhiz, Ebû Osmân. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1384.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh*. thk. A. Abdülgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.

- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ty.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsned*. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebi' el-'Âlemî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsnedü'l-câmi'*. thk. Nebîl b. Hâşim b. Abdullah el-Gamrî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *el-Müsnedü'l-câmi'*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Dihlevî, Abdülazîz. *Bustânü'l-muhaddisîn*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423.
- Dozy, Reinhart. *Tekmiletü'l-meâcimi'l-'arabîyye*. trc. Muhammed Selîm en-Nuaymî. Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1997.
- Durmuş, İsmail. "Mukaddime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/115-117. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Erhîle, Abbâs. "Mukaddimetü'l-kitâb fi'l-lugat ve'l-istılâh". *Mecelletu cûzur* 11/6 (2002), 314-330.
- Ezherî, Ebû Mansûr. *ez-Zâhir fî garîbi elfâzi's-Şâfîi*. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf, 1399/1979.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr*. Abdülazîm eş-Şinnâvî. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1977.
- Gamrî, Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim. *Fethu'l-mennân şerhu'l-müsnedi'l-câmi'*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf. *Mefâtîhu'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Me'âlimü's-sünen*. thk. M. Râğıb et-Tabbâh. Halep: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Abdilber. *et-Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Allevî, M. Abdulkebir el-Bekrî. 26 Cilt. Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1387/1967.
- İbn Abdilber. *Câmi'u beyâni'l-'ilm*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdülhâdî. *Tabakâtu ulemâil-hadis*. thk. Ekrem el-Bûşî, İbrahim ez-Zeybek. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- İbn Ebî Şeybe. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrût: Dâru't-Tac, 1409/1989.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hibbân. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

- İbn Hibbân. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. M. 'Abdülmeccid es-Silefî. 18 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sâmi'î, 1420/2000.
- İbn Hibbân. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Mehmed Ali Sönmez, Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Kesîr. *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yasîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1434/2013.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, 1968.
- İbn Sîde. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000/1421.
- İbnü'l-Hanbelî. *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1408.
- İbnü's-Salâh. *Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs*. thk. Abdullatîf el-Hümeym, Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1423/2002.
- İsfahânî, Hamza. *Sevâ'irü'l-emsâl 'alâ ef'al*. thk. Fehmî Saîd. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988.
- İyâz Kâdî. *el-'İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyidi's-semâ'*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1389/1970.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn. *et-Takyîd ve'l-izâh*. Beyrût: Dâru'l-Hadîs, 1405/1984.
- Kâbisî, Ebû'l-Hasen. *Muhtasarü Muvatta'î Mâlik b. Enes*. thk. Ali İbrâhim Mustafa. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.
- Kâşifü'l-gitâ', Ali. *Nakdü'l-arâi'l-mantık ve hallu müşkilât*. Beyrût: Müessesetü'n-Numân, ts.
- Kazvîni, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût, vd. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1997.
- Kiraz, Zafer. *Hadis Tarihinde Mukaddime Geleneği (Sünen-i Dârimî Örneği)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Mâverdi. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali M. Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth. *el-Mugrib fî tertîbi'l-mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî, Abdülhamîd Muhtâr. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- Münâvî, Abdürraûf. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*. Kâhire: 'Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Türkiye: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-'Âmire, ts.
- Müslim b. el-Haccâc. *Kitâbu't-temyîz*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. Riyâd: Vizâretü'l-Ma'ârif, 1402/1982.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2003.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 1430/2014.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârâyâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1412/1991.

- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013.
- Nâcî, Muallim. *Lugat-ı Nâcî*. İstanbul: 'Asır Matba'ası, 1322.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik*. thk. Nurettin İtr. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Muhammed Osmân el-Huşţ. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*. nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1403/1983.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1424/2003.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü's-savâbi'l-lügavî*. Kâhire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Özaşşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2013.
- Rahîmî, Muhammed Ali Mihrâb Ali. *Muhâdarât fi'l-mantık*. Irâk: el-Furkân, 1429.
- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. M. Accâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1986.
- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matba'ası, 1317.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemye, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Mu'cem makâlîd 'ulûm fî hudûd ve rusûm*. thk. Muhammed İbrâhim İbâde. Kâhire: Mektebetü'l-'Âdâb, 2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn. *Tedribü'r-râvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Tayâlisî, Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Dâru Hicre, 1420/1999.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrût: Mektebetü'l-Lübnân, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tüçibî, Kâsım b. Yusuf. *Bernamecü't-tüçibî*. thk. Abdülhâfiz Mansûr. Tunus/Libya: Dâru'l-'Arabîyye, 1981.
- Vâdîâşî, Şemsüddîn Muhammed b. Câbir. *Bernamecu İbn Câbir el-Vâdîâşî*. Tunus: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1981/1401.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstulâhlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İfav Yay., 1996.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Beyrût: et-Türâsu'l-'Arabî, 1421/2000.

- Zehebî, Ebû Abdillâh. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1402/1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Ali Muhammed el-Bicâvî. Kâhire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Esâsü'l-Belâga'*. thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd. Beyrût: Dâru'l-Mektebi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Bursevî'nin Tefsirinde Allah'ın Zâtî Sıfatları*

Intrinsic and Essential Attributes of Allah in Bursevi's Tafsir

Süleyman ERTUĞRUL

Corresponding Author | Sorumlu Yazar

Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Diyarbakır, Türkiye
PhD Student, Dicle University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Diyarbakır, Türkiye
suleymanertugrul0087@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-9891-3635>

Mehmet Yusuf HAKLI

Doç. Dr. Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Diyarbakır, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Dicle University, Faculty of Theology,
Department of Basic Islamic Sciences, Diyarbakır, Türkiye
yusufhilvani@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3745-7085>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:03/02/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 21/04/2024 • **Yayın Tarihi | Published:** 31/12/2024

Atıf | Cite As

Ertuğrul, Süleyman - Haklı, Mehmet Yusuf. "Bursevî'nin Tefsirinde Allah'ın Zâtî Sıfatları". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 156-172. <https://doi.org/10.58852/dicd.1431297>

Author Contributions: % 60 -% 40

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: % 60 -% 40

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

* Bu çalışma Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yürütülmekte olan "Bursevî'nin Ruhü'l-Beyân Adlı Tefsirinde Allah'ın Sıfatlarının İşâri Yorumları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

This study is derived from his doctoral dissertation titled 'The Illustrative Interpretations of God's Attributes in Bursawî's Tafsir named Ruhü'l-Beyân', which is being conducted at Dicle University, Institute of Social Sciences.

Bursevî'nin Tefsirinde Allah'ın Zâtî Sıfatları

Öz

Bu çalışma, İsmâil Hakkı Bursevî'nin Allah'ın Zâtî sıfatları konusundaki görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu konu, temelde ulûhiyete dairdir. Dolayısıyla bu çalışma Bursevî'nin hem zâtî sıfatlar konusundaki görüşlerini hem de ulûhiyete dair görüşlerini ortaya koymaktadır. Bursevî, İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser veren üretken XVII. Yüzyıl bir tasavvuf âlimidir. O, bilinirliği oranında, sonraki dönemlerde insanların kendisinden istifade ettiği kimsedir. Onun eser şemasına bakıldığında, birçok alanda eserler yazdığı görülür. Bu üretkenliğine bağlı olarak o, hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde tanınan kimse olmuştur. Allah'ın zâtî ve sıfatları konusu ise ilk dönemden beri Müslümanların zihinlerini meşgul etmiştir. Allah'a inanmak diğer inanç ve ibadetlerin Allah katında makbul olmasının ön şartı kabul edilmiştir. Allah'a iman konusu, Allah'ın sıfatları konusunu da bünyesinde barındırır. Müslümanlar, imanlarını kuvvetlendirmek ve münkirlerin karşıt fikirlerini çürütmek için bu konuya kitaplarında bolca yer vermişlerdir. Allah'ın sıfatlarını bu derece önemli kılan nokta ise insanların kendilerini var eden yaratıcılarını layıkıyla tanımak istemeleri ve O yüce varlığın zâtî hakkında merak duymalarıdır. Allah'ın sıfatlarına ilişkin bu yaklaşımlardan sonra, Bursevî'nin işâri-tasavvufî bağlamda kaleme aldığı *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinde, Allah'ın zâtî sıfatları konusuna dair görüşleri önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşâri Tefsir, Ulûhiyet, Zâtî Sıfatlar, Bursevî.

Intrinsic and Essential Attributes of Allah in Bursevi's Tafsir

Abstract

This study aims to uncover Ismail Hakkı Bursevi's perspectives on the intrinsic and essential attributes of Allah. This topic is fundamentally associated with the divine. Consequently, this inquiry discloses both his perspectives concerning the intrinsic and essential attributes of Allah and his viewpoints on divinity. Bursevi, a prolific Sufi scholar of the seventeenth century, contributed extensively to various domains within Islamic sciences. He is an individual from whom individuals derived benefit during subsequent eras commensurate with his recognition. Observing his extensive work scheme, it becomes apparent that he authored numerous works across diverse fields. As a result of this remarkable productivity, he emerged as a prominent figure both during his own era and in subsequent periods. The topic of the positive attributes of Allah and the intrinsic and essential attributes of Allah has captivated the minds of Muslims since antiquity. Belief in Allah has been deemed a prerequisite for the acceptance of other beliefs and acts of worship in the eyes of Allah. The topic of belief in Allah encompasses the topic of Allah's attributes as well. Muslims have dedicated significant attention to this topic in their literary works in order to fortify their faith and counter the opposing ideologies of the non-believers. The significance of Allah's attributes lies in the fact that individuals yearn to comprehend their Creator comprehensively and possess a curiosity about His fundamental nature. Following these examinations of Allah's attributes, the perspectives of Bursevi on the intrinsic and essential attributes of the being of Allah in his commentary *Rûhu'l-Beyan*, which he composed within a Sufi framework, hold significance.

Keywords: Tafsîr, Isâri Tafsîr, Divinity, Essence Attributes, Bursevi.

Giriş

Tenzihî sıfatlar olarak da isimlendirilen zâtî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın zâtına layık olmayan mânaları ve nitelikleri ondan nefyeden sıfatlardır. Bu sıfatlar, Allah'ın zâtına uygun olmayan eksiklikleri ve olumsuz özellikleri reddeden sıfatlardır. İslam inancına göre, Allah Teâlâ her türlü eksiklikten, kusurdan, sınırlamadan, değişiklikten ve benzeri mânalardan münezzehtir. Bu sıfatlar, Allah Teâlâ'nın mutlak mükemmeliyetine vurgu yapar.¹

Zâtullah akidesini belirleyen ve selbî olarak da adlandırılan bu sıfatlar, acz, noksanlık ve yaratılmışlık gibi Allah'a yakıştırılması mümkün olmayan vasıflardır. Bu kavramların zâtan uzaklaştırılması ile Allah nitelenmiş olur.² Tenzihî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını belirten sıfatlardır. Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın bir olduğunu, şeriki ve benzerinin bulunmadığını mahlûkun özelliklerinden münezzehtir olduğunu ifade eden; *أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* “Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.”³ âyeti tüm âlimler tarafından tenzih için esas kabul edilmiştir. Mütakellimlerce Muhâlefetün li'l-Havâdis kavramıyla ifade edilen bu sıfat yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi tamamıyla birbirinden ayırmıştır. “Başlangıcı ve sonu yoktur; Allah cisim değildir, cevher değildir, mahdûd, ma'dûd ve musavver değildir. Yüce Allah bölünebilir, parçalanabilir, bileşik, sonlu değildir. Mahiyet ve keyfiyet Allah'ın niteliği olamaz. Allah Teâlâ bir zamanla kayıtlı değildir. O'nun için bir mekânda temekkün de söz konusu değildir. O'na hiçbir şey benzemez, havâdise mahal değildir...” Tüm bu sebeplerden dolayı bu sıfatlara selbî veya tenzihî sıfatlar denir.⁴

Mahlûkatın vasıflandığı, var olması için bir tahsis ve tercih ediciye ihtiyaç duyulan her sıfat, Allah'a herhangi bir yaratık gibi sınırlı veya tercih edici bir özellik isnad edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu, Allah'ın eşsiz, sınırsız, başlangıcı olmayan ve sonsuz bir varlık olduğu inancına dayanmaktadır. İhdâs ediciye ihtiyaç hissettiren sıfatlarda mümkün hükmünü taşıyıp taşıyamaması ile anlaşılmaktadır. Eğer sıfat mümkün dairesinde bu hükmü taşıyorsa, bu sıfatın Allah Teâlâ'ya nisbet edilmesi düşünülemez. Yani böyle bir sıfatla Allah'ın nitelendirilmesi mümkün değildir. Mahlûkata ait “hudûs” vasfı caizdir, yani bizim var olmamız zaruri değildir. Var edilişimizden önce varlığımız da yokluğumuz da mümkün ve müsavi idi.⁵

İsmâil Hakkı Bursevî, (ö. 1137/1725) hiç şüphesiz işârî tefsirde önemli bir yere sahiptir. Bursevî'nin Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerini şimdiye kadar hiç kimsenin incelememiş olması bu konunun bu alanda ham kaldığının göstergesidir. Bu durum günümüz ilim dünyası için bir eksikliktir.

Bursevî'de bu konu hakkında tefsir alanında bir çalışma yapılmamıştır. Konunun literatürü incelendiğinde, Ali NAMLI'nın “İsmâil Hakkı Bursevî, Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı”, Derviş TOKGÖZ'ün “Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri” ile Abdullah ARCA'nın “Fahredden Râzî'ye Göre Allah'ın sıfatları”, adlı doktora çalışmaları, Ziyaeddin COŞAN'ın “İsmâil Hakkı Bursevî ve Fatihâ Sûresi Tefsiri”, Fatma ÇALIK'ın “Rûhu'l-Beyân'da İşârî Tefsir Anlayışı”, Muzaffer İNNECİ'nin “Bursevî ve Rûhu'l-Beyân Adlı Eserinde Hak Kavramı”, Mustafa MADEN'nin “Gazzali'ye Göre Allah'ın Sıfatları” ve Mustafa GÜVEN'nin “Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin Allah Anlayışı (Allah'ın varlığı ve zati sıfatları)” adlarında yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır.

¹ Muhammed Saîd Ramazân Bûtî, *Kübre'l-Yakiniyyâtü'l-Kevniyye*, çev. Mehmet Yolcu - Hüseyin Altınalan (İstanbul: Madve Yayınları, ts.), 118; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/100-106.

² İlyas Çelebi, *İslam'ın İnanç Esasları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 85.

³ Hayreddin Karaman vd. (ed.), *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), eş-Şûrâ 42/11.

⁴ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Nesriyat, 2011), 113-114.

⁵ Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2006), 154.

Zâtî sıfatları, eksiklikleri Allah'a yakıştırmayan sıfatlar olarak düşündüğümüzde sayılarını belirleyerek onları sınırlandırmak, pek mümkün değildir. Fakat İslâm âlimleri eğitim öğretimi kolaylaştırmak amacıyla kitaplarında önemli gördükleri altı sıfatı zikretmişlerdir. Bunlar, Vücûd, Vahdâniyet, Kıdem, Bekâ, Kıyâm bi Nefsihi ve Muhâlefetün lil-Havâdis'tir.

1. Vücûd

Vücûd sıfatını, zâtî sıfatlardan ayrı olarak "sıfat-ı nefsiyye" diye isimlendirenler de vardır. Vücûd, Allah Teâlâ'nın varlığı, var olması, yokluğu düşünilemeyen şey demektir.⁶ Allah Teâlâ hakkında vacip olan bu sıfatın zıddı âdem-i mümteni'dir. Allah'ın yokluğu muhaldir, müstahildir, imkân dışıdır. Allah Teâlâ'nın zorunlu varlığı, zâtın gereği olan bir sıfattır. Varlığını hiç kimseden almamıştır.⁷ Allah Teâlâ, ezelde de ilâh idi, ondan başka ilâh yoktu. Onunla beraber mahlukatı yokluktan var edecek kiç kimse de yok idi.⁸ Varlığı kendinden olan Allah'ı ispat için âlimler birçok metod gerekçelendirmişlerdir. Bu metodlar çalışmamızın dışında kalacağından burada değinmeyeceğiz.⁹

Aklın apaçık bilgisi, herşeyin kendisine muhalif olacağı şekilde özel sıfatlarla vasıflanan birinin varlığını uzak görmez. Bu durum, zahir olan bilgide imkânsız olmadığına göre, bir şeyin benzerinin olmayışından o şeyin yokluğunun gerekmeceğini biliriz. Bir şeyin var olması, ya bir denginin olduğuna dayanır ya da dayanmaz. Bir denginin olması yanlıştır, çünkü o ikisi birbirinin dengi olunca, bütün özelliklerde eşit olması gerekir. İkincinin varlığı, birincinin varlığına dayanması gerekirdi. Bu durumda da ikisinden birinin varlığı, diğerinin varlığına dayanması gerekirdi. Bu da zahir bilgiye göre imkânsızdır.¹⁰

Harikalarla dolu olan bu kâinata, akılları hayrete ve acizliğe düşüren bir nizamın ve âhengin olduğu apaçık bir gerçektir. Bu düzen ve ahenk, son derece mükemmel ve hassas hesapların sonsuz dengesi içerisinde hiç şaşmadan evrenin varlığından beri devam edip gitmektedir. Örneğin, dünyanın eksenindeki belirli bir eğiklik olmasaydı, mevsimlerin oluşmaması, sadece yaz veya kışın sürekli olarak devam etmesi gibi durumlar oluşurdu. Benzer şekilde, güneş ile dünya arasındaki mesafenin biraz daha farklı olması durumunda yaşamın sürdürülebilme imkânı oluşmazdı. Dünyanın eksenindeki belirli bir eğikliğin olmaması durumunda mevsimlerin oluşmayacağı, güneş ile dünya arasındaki 23,5 derecelik mesafenin değişmesiyle yaşamın sürdürülemez bir hale geleceği apaçık gerçeklerdir.¹¹ Bu derece karmaşık mekanizmanın varlığı, yaratıcısının şanına layık olduğu cihetle onun varlık ve birliğine, kudret ve yüceliğine ulvî bir işarettir.¹²

⁶ Bûtî, *Kübre'l-Yakıniyyâti'l-Kevniyye*, 115.

⁷ Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam* (İstanbul: Fatih Enes Kitabevi, 2000), 144; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1/105; İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988), 28; Ali Muhammed Sallâbî, *Allah'a İman*, çev. Şerafettin Şenaslan (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 51-52.

⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431), 6/255.

⁹ (Geniş bilgi için bakınız.) Sallâbî, *Allah'a İman*, 51-82; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 78-94; Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 17-23; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 144-168.

¹⁰ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Fikriyat, 2022), 1/261.

¹¹ Oğuz Erol, *Genel Klimatoloji* (İstanbul: Çantay Yayınları, 2014), 40-44.

¹² Osman Nuri Topbaş, *Kur'an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 59.

Tasavvuf ehli diğer dini gerçekler gibi Allah'ın varlığının akıl yürüterek deliller getirmek suretiyle anlaşılamayacak kadar hassas ve gizli olduğu kanaatinde dirler. Allah'ın varlığını ispat için kullandığımız deliller, duyuların sunduğu bilgiler olduğu için yanıltıcı olabilmektedir. Mesela şaşkınlık olan bir insan tek bir varlığı çift görebilmekte, uzaktaki bir dağ, insana olduğundan daha küçükmiş gibi görünebilmektedir. Akıl ise belli alanda belli varlıkları kısmi bir çerçevede dâhilindeki özellikleri hakkında bilgi üretebilmektedir. Akıl, duyu organlarıyla algılanamayan gayb âlemi hakkında bize pek bir bilgi veremez. Yüce Allah, gayb âlemine ait bir varlık olduğundan akıl yoluyla idrak edilemez. Sûfilere göre iman alanına dair diğer bütün gerçekler gibi Allah Teâlâ'nın varlığı hakkındaki bilgi de herhangi bir delil üretmeye, onun hakkında düşünceler üretmeye gerek kalmaksızın, Allah Teâlâ tarafından insana bahşedilir. Sûfiler bu bilgiye “keşf” adını vermişlerdir.¹³

Selim akıl ile düşünen bir insan, bu evrende nereye yönelirse yönelsin, Allah'ın varlık ve azametini seyrederek. İnsanların dilleriyle peygamberler göndermesi, ilmiyle, ahlakıyla beşeriyeti kemale erdirmek gibi tecellilerin olması ilâhi ikramın nişanesidir. Diğer taraftan insana sayısız istifadeler sunarak hizmet eden bütün ilimlerin, insanlara sağladığı faydaların Allah'ın varlığını ve yüceliğini göstermek amacıyla kullanılması ve bu yolla insanın kendi aciziyetini anlamasıdır. İnsan, çevresine dikkatle baktığında, görülen kudret ve saltanat karşısında iman etmemek gerçekten gülünç ve tuhaftır. Şair Seyrî'nin “*Dîvân*”ında dediği gibi;

“Süzülür nice mânâ sonsuzlarca sistemden,
Tecelli eksik olmaz âyîne-i âdemden!..
Ne müte‘âl hakikat; yerler gökler direksiz,
Bir zerre yok koskoca kâinatta ölçeksiz!..
Üstünde sonsuz fezâ, altında kara toprak;
Ey kul, sana yakışan; seccadeye kapanmak!..”

Hiç şüphesiz şu uçsuz-bucaksız evren, Allah'ın varlık ve azametinin bir nişanesi, insanoğluna da apaçık bir imân nûrudur.¹⁴

Aristo, (MÖ 384-322) yaratıcının varlığı konusunda “İlk Muharrik” ve “Vacibü'l-vücûd” diye adlandırdığı Tanrı'nın varlığını ispata çalışır. Bu evrende varlığı kesin olarak bilinen zâtın geriye doğru giden nedenler zinciri mantıksal olarak çelişkilidir. Geriye doğru sonsuza kadar devam edemeyeceğini ileri sürer. Yani, bir olayın nedeni olan bir diğer olay, bir başkasının nedenidir ve bu zincir sonsuz olamaz. Bu silsilenin bir başlangıcı olmalıdır. Bu başlangıç noktası ise kendisi hareket etmeyen bir ilk nedendir. Bu evrenin Tanrısının kendi deyimiyle “İlk Muharrik”i olduğunu söyler.¹⁵

Evliyâullahtan Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), bulunduğu mahalde bir takım insanların ve telaşlı bir şekilde ve merak içerisinde bir yere doğru koşuşturduklarını görünce onlara:

“Böyle heyecanlı ve telaşlı bir şekilde nereye gidiyorsunuz?” diye sorar. Onlar:

“Uzak yerlerden bir âlim gelmiş, Tanrı'nın varlığını çeşitli delillerle ahlaki bir temelde açıklıyor. Onun bu izahlarından ve delillerinden istifade etmeye gidiyoruz. İsterseniz siz de buyurun!” dediler.

¹³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2009), 337-338.

¹⁴ Topbaş, *Kur'an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet*, 66.

¹⁵ Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları* 7/1 (2001), 78.

Bunu işiten Cüneyd-i Bağdadî, buruk bir gülümsemeyle, işiten kulak ve gören göz için Allah'ın varlığına dair evrende sayısız ilâhi nişaneler ve açık delilleri vardır. Benim kalbinde zerre kadar şüphe yoktur. Şüphesi olan tüm bu tecelliyata rağmen gidebilir. Dedikten sonra Ey ahâlî! Bütün bunlara rağmen kalbinde şüphesi olan varsa buyursun gitsin.¹⁶

İmâm Gazzâlî (öl. 505/1111) bu konu hakkında: Kim Allah Teâlâ'yı, cisimle tanır, o kimse "kâfir"dir. Kim Allah Teâlâ'yı tabiat ile tanır, o kişi "mulhid"tir. Kim Allah Teâlâ'yı, nefis ile tanır, o kimse "zındık"tır. Kim Allah Teâlâ'yı, akıl ile tanır, o kişi "hâkim"dir. Her kim de Allah Teâlâ'yı, kalp ile tanır, o kimse "sıddık"tır. Kim ki Allah Teâlâ'yı, sır ile tanır o kişi "mukîn"dir. Kim de Allah Teâlâ'yı, ruh ile tanır, o kişi "ârif"tir. Her kim de Allah Teâlâ'yı, Allah Teâlâ ile tanır o kimse "muvahhid"tir. Yani hakikî iman ve tevhid ehlidir, demektir.¹⁷

İbrâhîm sûresinde buyurulduğu üzere قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى "Onların peygamberleri: "Gökleri ve yeri yaratan, günahlarınızı bağışlamaya çağıran ve bir süreye kadar sizi erteleyen Allah'tan şüphe mi ediyorsunuz?"¹⁸ dediler. Zemâhşeri, Allah'ın bütün bu kat'î delillere ve gözlemlenen gerçekliklere rağmen kendisinden şüphe edilecek zat olmadığını belirtir.¹⁹ Bursevî, bu âyeti yorumlarken, Allah Teâlâ'nın her zâhir olandan daha çok zâhir olduğunu ifade ederek bu kadar zâhir ve kesin olan zâtın varlığından şek ve şüpheye yer olmadığını beyan eder. Gökleri, yeri ve her ikisinin arasında bulunan bütün yaratıkları yoktan var edendir. Evrenin, gökyüzünün, yerin ve bu ikisi arasındaki her şeyin yaratılması, bir varlık sebebine ve varlığı vacip olan bir yaratıcı güce dayanır.²⁰

2. Kıdem

Ezelî olmak, varlığının bir başlangıcının olmaması demektir. Kadîm ve ezelî olan Allah Teâlâ'nın varlığı zâtının gereğidir. Kıdem, Allah'ın zâtına yakışmayan, zamanın hangi çağında olursa olsun O'ndan yokluğu nefyeden bir sıfat olduğu için selbî sıfatlardan sayılmıştır.²¹ Kur'ân'da, Allah'ın her şeyden önce var olduğu ve başlangıcının olmadığını "Evvel" ismiyle ifade eder, mânası: Evveli olmayan ezelî, başlangıcı olmayan demektir.²²

Allah Teâlâ, sonradan teşekkül eden hâdis bir varlık değil, kadîm (ezelî) bir varlıktır. Allah Teâlâ için muhal olan hâdis, kadîmin zıddıdır. Şayet hâdis bir varlık olmuş olsaydı bir muhdise muhtaç olacaktı. Bir muhdise ihtiyacı olan da Vacibü'l-vücûd olamaz. Zira vacip li-zâtîhinin özelliklerinden biri de ezelî olmaktır.²³ İnsan aklının, tüm bunların ötesinde "kıdem"i tasavvur etmekten aciz kalması, tahlili

¹⁶ Topbaş, *Kur'an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet*, 68-69.

¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/397.

¹⁸ İbrâhîm 14/10.

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/542.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/402.

²¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 168; Ali Bozkurt, *Allah İnanıcı ve Esmâü'l-Hüsna* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 91.

²² Abdülkerim Kuşeyrî, *Esmâ'ül Hüsna'ya Tasavvufî Bakış*, çev. Molla Muhammed Cemil (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2016), 144; Muhyiddin Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırlarının Manalarının Keşfi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2021), 132.

²³ Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *Allah'ın İsimleri ve Sıfatları*, çev. Hasan Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2019), 1/36; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 114.

ve keyfiyeti hakkında mutmain olacak bir bilgiye varamaması mümkündür. Bundan dolayıdır ki bazı insanlar, kafalarında biçimlenen şu sorudan zihinlerini kurtaramazlar: “Allah’ı kim yarattı?”

Bu sorunun kaynağındaki temel nokta, soruyu soran kimsenin aklı, kıdemin şeklini, anlamını Allah Teâlâ’ya yakıştıracak biçimde hazmedememesindedir. İnsanoğlu, karşılaştığı her hakikati düşünüp elde etmeye kalkışma fiilinden vazgeçmediği sürece; bu batıl soru üzerinde düşünmekten kendini kurtaramayacaktır.²⁴

İmâm Gazzâlî’nin ifadesi, İslam düşünce geleneğinde "hudûs" (sonradan olma) ve "kadîm" (ebedî, başlangıcı olmayan) kavramlarına ilişkin bir argümanı yansıtmaktadır. Eğer Allah hâdis olsaydı, yani başlangıcı olsaydı, bu durumda O’nun da bir var edene ihtiyaç duyacağını ileri sürer. Bu var eden de başka bir yaratıcıya muhtaç olacaktır. Bu mantık, bir zincirleme etki yaratır, yani bir şeyin yaratılması, başka bir şey tarafından yaratılmasına dayanır. Gazzâlî, bu mantık zincirinin sonsuz bir şekilde devam etmesinin imkânsız olduğunu iddia eder. Her varlık, bir başka varlık tarafından yaratılmışsa, bu zincirin bir sonu olmalıdır. Ezcümle bu ezeli varlık, başka bir varlığa ihtiyaç duymadan var olmuştur ve her şeyin yaratıcısı olan Allah’tır.²⁵

Âyet-i kerimde *أَمْ يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ* “(Onlar mı hayırlı) yoksa, önce yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden mi?”²⁶ buyurulmaktadır. Beyan edildiği gibi ilk evvel mahlûkatı halk eden, yeniden dirilterek onu iade edecektir. Hâlbuki daha önce var olmadıkları halde sonradan var edilmeleri olan ilk yaratma, sonraki diriltmeden çok daha zordur.²⁷

Allah’ın kadîm ism-i şerifiyle ilgili olarak Abdülazîz b. Husayn’dan nakledilen peygamberimizin bir hadisi şöyledir. Yemenli bir grup: “Biz sana yaratılıştan soralım diye geldik” dediler. Rasûlullah (s.a.v.) şeklinde cevap verdi: “Allah Teâlâ ezelde vardı ve ondan başka hiçbir şey yoktu.”²⁸ şeklinde cevap verdi.

Hadîd sûresi üçüncü âyetinde, *هُوَ الْأَوَّلُ* “O ilktir”²⁹ Allah Teâlâ’nın *هُوَ* diye kendinden bahsetmesi, zâtî ve sıfatı ile diğer mevcûdatın üzerine varlığını takdim etmesindedir. Bursevî, bu âyet hakkında; Allah Teâlâ’nın diğer varlıkların yaratıcısı ve ilki olduğu, sebkât etmesinden maksadının zât olarak evvel olduğu ancak zaman olarak evvel mânâsının olmadığını belirttikten sonra, zamanın bir yaratık olduğu, onu yaratanın ise Allah Teâlâ olduğunu vurgulamıştır.³⁰

3. Bekâ

Varlığının sonunun olmaması, ebedî olması demektir. Allah Teâlâ mevcudiyetinin bir öncesi olmadığı gibi bir sonu da yoktur. Bekânın zıddı olan fenâ Allah Teâlâ için düşünülemez. Çünkü kıdem sıfatına sahip olan biri için bekâ sıfatı gereklidir. Kadîmliği kesin olan bir şeyin, yokluğunun imkân dışı olması, kural ile sabittir. Allah Teâlâ’ya mahsus olan bu sıfatlar, ilâh ve rab olduğunun en büyük göstergesidir.³¹

Bekâ sıfatı bu kâinatta tecelli etmemiştir. Yani, bu dünya ve içindekiler, ebediyetin ve değişmezliğin gerçek anlamda tecellisi değildir. Yaratılmış varlıklar geçici ve fanîdir. Zira Feyyâz-ı

²⁴ Bûtî, *Kübre'l-Yakiniyyâti'l-Kevniyye*, 121.

²⁵ Gazzâlî, *İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn*, 1/271.

²⁶ en- Neml 27/64.

²⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/363.

²⁸ Beyhakî, *Allah'ın İsimleri ve Sıfatları*, 1/35.

²⁹ el-Hadîd 57/3.

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/346.

³¹ Kılavuz, *Allah'a İman*, 70; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 115.

Mutlak, bekâ sıfatını yalnız kendisine mahsus kılmış ve yarattıklarını da fânîlikle illetli kılmıştır.³² Bu dünyadaki her şey adeta bir devre-mülk gibidir. Vacibü'l-vücûd olan bir zâta bir müessirin etki ederek var etmesi tasavvur edilemeyeceği gibi herhangi bir gücün onu, etkisi altına alarak yok etmesi de tasavvur edilemez. Aksi takdirde O zâtın vacibü'l-vücûd olmasının anlamı olmaz.³³

Kuşeyrî, (öl. 465/1072) Allah Teâlâ'nın isimlerinin zikredildiği *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ* "Allah Teâlâ Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın'dır." âyetinde bu isimlerin Allah Teâlâ'nın sıfatlarına işaret ettiğini belirtmektedir. Allah Teâlâ, ihsanıyla evvel, affi ile ahir, nimetiyle zahir, rahmetiyle batın olmalıdır. Yine Allah Teâlâ, tevfiği olarak kendini bize tanıtır hidâyet etmesiyle evvel, emirlerine riâyet nasip etmekle ahir, kâfi nimetleriyle zahir, kullarına yardım etmekle de batın olmalıdır. Yine Allah Teâlâ'nın, kullarını mesutlardan kılmakla evvel, yardımına yetişmekle âhir, keremiyle zâhir, irşadıyla batındır.³⁴

Allah Teâlâ'nın evvel olmasından murat, zâtının evvel olmasıdır, yoksa zaman bakımından değildir. Zira zaman, sonradan yaratılanların cümlesindedir. Âhir olmasından murat ise *وَالْيَهُ الْمَصِيرُ* "Nihai dönüş O'nadır."³⁵ âyeti gereğince bütün eşyanın asıl maddesi, her şeyin kudret elinde olduğu Allah Teâlâ'ya döner.³⁶

Allah'ın varlığı kendiliğinden vardır ve başka bir varlık tarafından bağımsızdır. Allah'ın varlığı, herhangi bir koşula veya dış etkene muhtaç değildir. Varlığı kendi zâtından olup evveli olmayan Allah Teâlâ'nın yok olacağını veya fanî olacağını düşünmek muhaldir. İmâm Gazzâlî, bu sıfatın aklî delillerini şöyle izah edebileceğini söyler: Faraza Allah Teâlâ'nın yok olacağı düşünülse iki durumla karşı karşıya kalır:

- 1) Bizâtihi yani kendi kendine yok olması
- 2) Zıddının te'siriyle yok edilmesi.

Devamı düşünülen bir varlığın bir sebep veya neden olmadan kendiliğinden var olması ve aynı şekilde yokluğu düşünülen şeyin de kendiliğinden bi-zâtihi var olmasının caiz görülmesi gerekirdi. Allah Teâlâ'nın varlığını düşündüğümüzde, O'nun yok edilebileceği veya bir zıttı tarafından etkilenebileceği düşüncesi mantık dışıdır. Allah, eşsiz ve kudretiyle sınırsız olan bir varlıktır. O'na herhangi bir etki veya müdahale söz konusu değildir. Eğer Allah'ın varlığı hâdis (sonradan olma) olsaydı, bu durumda Allah'ın yok olması gibi bir düşünce ortaya çıkabilirdi. Ancak hâdis, kadîme (başlangıcı olmayan) karşı koyamaz. Eğer Allah'ın kudreti hâdis ise, kendisi kadîm olmayan bir etkenle ortaya çıktığı için bu durum gerçekleşemez. Kadîm bir varlığın başlangıcı olmadığı için sonu da olmadığını ve bu varlığın yokluk âlemine gönderilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Bu durum, Allah'ın varlığının kadîm ve vacibü'l-vücûd olduğunu gösterir.³⁷

Hakikaten fânî olan bu varlıkların tamamı yok olduktan sonra, yalnız Allah Teâlâ kalacaktır. Zira bütün mahlûkatın var olma sebebinin maksadı bittiği zaman yok olacaktır. Allah Teâlâ'nın ilk olması, nasıl ilki olmayan bir ilk ve başlangıcı olmayan bir başlangıç ise O'nun sonu da sonu olmayan bir

³² Topbaş, *Kur'an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet*, 71.

³³ Bûtî, *Kübre'l-Yakuniyyâti'l-Kevniyye*, 122.

³⁴ Kuşeyrî, *Esmâ'ül Hüsnâya Tasavvufî Bakış*, 144.

³⁵ el-Mâide 5/18.

³⁶ İsmail Hakkı Bursavî, *Tuhfe-i Recebiyye* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 173.

³⁷ Gazâlî, *İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn*, 1/271.

sondur.³⁸ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “Yer üzerinde bulunan her şey fânidir. Yalnız azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı baki kalacaktır.”³⁹ Bu âyet-i kerime indirilince melekler âdemoğlu helâk oldu dediler. Ne zamanki كُلُّ نَفْسٍ دَائِقَةُ الْمَوْتِ “Her nefis ölümü tadacaktır.”⁴⁰ âyeti inince kendilerinin de helâk olacağını kesin bir şekilde anlamış oldular.⁴¹ Buradaki nükte, zâtın sadece mücerred bir zât olarak değil, sıfat ve rablîğının tecellisi ve yansıması itibariyle de bâki oluşunu vurgulamaktadır. Bu durumu kayyûm sıfatı ile ifade edenler de bu inceliği anlatmak istemişlerdir. Şöyleki Rabbin sonsuz olması, şu iki sıfatla celâl hem ikram sahibi olmasıyla vasıflamaktadırlar. Allah Teâlâ karşısında olan hiçbir şey kendi kendine yetmeyecek, yalnızca O, celâl ve azameti ile her şeyi yok edebilecek derecede büyük ve ihtiyaçsızdır. Hem yok olanlara hem de yok olacıklara hayat vererek ihsan ve keremine nâil kılacak tam bir lütuf sahibidir.⁴²

İnsan, hayvan, melek, cin, şeytan, cennet, cehennem, hûri, arş, kürsî vb. her şey helâk olacaktır. Ancak Allah rızasını kazanmak amacıyla yapılan ameller yok olmayacaktır.⁴³ Kur’ân-ı Kerim’de, Allah’ın daima diri olduğu şu şekilde beyan edilmektedir: وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “Allah ile birlikte başka bir tanrıya tapıp yalvarma! O’ndan başka tanrı yoktur. O’nun zâtından başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O’nundur ve siz ancak O’na döndürüleceksiniz.”⁴⁴ Bu âyette Allah Teâlâ’nın ebediyen ölmeyeceği haber verilerek, ona tevekkül edilmesi emredilmektedir.

4. Vahdâniyyet

Allah Teâlâ’nın zât, sıfat ve fiil cihetiyle bir ve tek olması; eşi, benzeri ve ortağının olmaması demektir. Vahdâniyyetin zıddı olan çokluk (teaddüd) ve ortaklık, Allah hakkında düşünülmesi imkânsız olan vasıflardandır. Allah’ın bir olması sayısal bir birlikten ziyade, Allah’ın benzersiz ve eşsiz bir varlık olması yönüyledir.⁴⁵ Muhakkak ki Allah Teâlâ bütün mecûdatın başlangıcının yaratıcısı olması yönünden tektir. Ulûhiyyet ve vahdâniyetle vasıflanmıştır. Şirki ve ortaklığı kabul etmekten çok yüce ve münezzehdir.⁴⁶ Allah Teâlâ’nın fiillerinde ortaklık muhaldir. Âlemin yok olmasını gerektirir. Yaratılmış olan âlemde uyum ve düzen, tabiat kanunlarındaki sürekliliğe aykırı olduğundan yakîn ile batıldır.⁴⁷

Allah Teâlâ, mürekkebe olmadığı gibi cüz’iyattan da oluşmuş değildir. O’nun sıfatları da öyledir. Şöyle ki, Yüce Allah’ın birbirini tamamlayan iki ilmi, birbirini kovalayan iki kudreti yoktur. Bu durum O’nun parçalardan oluştuğunu nefy ettiği gibi, Ondan başka hiçbir kimse, O’nun ilmi gibi bir ilme, O’nun kudreti gibi bir güce sahip değildir. Bu da cüz’iyatı ondan nefy eder.⁴⁸ Zünnun-i Mısri (öl. 245/859) Allah’ın vahdaniyeti hakkında der ki; Allah Teâlâ’nın, mahlûkattaki eşyaya karışmadığını, yapmış olduğu ve yapacağı işlere kimsenin karşı koyamadığı, bütün marazları kendi icad edip O’nun

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/346.

³⁹ er-Rahmân 55/26-27.

⁴⁰ el-Enbiyâ 21/35.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/298.

⁴² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015), 7/4676-4677.

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 9/472.

⁴⁴ Hayrettin Karaman vd., *İlmihal I İman ve İbadetler* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 1/89; Kılavuz, *Allah’a İman*, 72; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 177.el-Kasas 28/88.

⁴⁵ Hayrettin Karaman vd., *İlmihal I İman ve İbadetler* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 1/89; Kılavuz, *Allah’a İman*, 72.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/422.

⁴⁷ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 177.

⁴⁸ Bûtî, *Kübre'l-Yakiniyyâti'l-Kevniyye*, 118.

işlerine maraz verecek kimsenin olmadığını, nefsinde düşünüp sûret verdiği her ne varsa onun Allah olmadığını belirtmektedir..⁴⁹

Allah'ın teklîği, Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli ifadelerle çoğu yerde dile getirilmiştir. O'nun esmâ-i hüsnâsından olan ve her ikisi de “tek ve bir” anlamına gelen “Vâhid ve Ehad” isimlerinin kullanılması, vahdâniyet sıfatının Kur'ân'daki tezahürüdür.⁵⁰ İslâm inancının temeli, Allah'ın birliğini esas alan tevhid inancıdır. Tevhid inancı; şirki, teslisi ve politeist görüşleri tamamen reddeder. Tevhid inancını kendinde barındıran kişi, Allah dışında hiçbir ilâhı kabul etmez.⁵¹ Mahlûk, mümkün ve hâdis; Hak ise vacip ve kadîmdir. İnsan, istediği kadar ilahi kemâlâta mazhar olursa olsun, Rabbinin dilediği dereceye kadar ulaşır. Onun için kul, Rab olmaz. Zira kemâl Hakk'ındır. Bundan dolayı Rasûlullah'ın Kur'ân'da virdi Huvallâhtır; enellâh dediği görülmemiştir.⁵² Peygamber Efendimiz: (s.a.v.) “Allah tektir, teki sever.”⁵³ buyurarak Yüce Allah'ın bir ve tek olduğunu vurgulamaktadır.

Allah Teâlâ'nın zâtında ve sıfatlarında bir olması şu anlamları ifade etmektedir.

- 1- Allah, cisim ve araz olmayı gerektiren her türlü nitelemeden uzaktır.
- 2- Allah'ın hem zâtı, hem de sıfatları ezeli ve ebedîdir.
- 3- Allah, zâtı ve sıfatları itibariyle bir benzerinin olmasından beridir.
- 4- Allah'ın bir ortağı olmadığı gibi fiillerinin de bir ortağı yoktur.

5- Allah Teâlâ'nın sıfatları sınırlı değildir. Mesela Allah'ın ilmi, meydana gelmiş olanla sınırlı olmayıp, olmuş ve olacak tüm şeyleri de kapsamaktadır.⁵⁴

Mûcizelerin, Peygamberlerin isteğiyle düzenli bir biçimde meydana gelmesi, Allah'ın teklîğine dair bir delil oluşturur. Şöyle ki tüm peygamberler, insanları Allah'ın varlığı ve birliğini kabul etmeleri üzerine davet etmişlerdir. Peygamberliklerinin doğruluğunu kanıtlamak için de mûcizeler gösterirler. Mûcizeler, bir yandan nübüvveti tasdik ederken diğer yandan Peygamberin söyledikleri şeylerle Allah'ın bir olduğu gerçeğini de kanıtlamış olur. Zira mûcizeler, peygamberlerin Allah'ın birliği ve tebliği konusundaki mesajlarını desteklemek için verilen olağanüstü işaretlerdir. Eğer başka ilâhlar olsaydı, onlar da mûcizeler gerçekleştirebilir veya bu mûcizeleri bozabilirdi. Böylesi bir durum, Allah'ın birliğine aykırı olurdu. Tüm bunlar Allah'tan başka bir ilâhın var olmadığını ispatır.⁵⁵

İslâm dışındaki diğer semâvî dinler, ilk gönderildikleri şekliyle aynı rubûbiyet inancına sahiptirler. Ancak daha sonraları yapılan değişikliklerle asıl amaçlarından çok farklı bir içeriğe büründüler. İsevilikteki tahrifat çok dikkat çekicidir. Bu dinde başlangıçta var olan tevhid inancı, miladi V. asrın sonunda korkunç bir tahrifatla tevhid inancı, yerini “teslis” inancına bırakmıştır. Fakat bugün daha çok terakkî eden insanlık bu mantıksızlığı kabul etmemekle beraber, kiliseden de uzaklaşmaktadır.

⁴⁹ Kuşeyrî, *Esmâ'ül Hüsnaya Tasavvufî Bakış*, 138.

⁵⁰ Kılavuz, *Allah'a İman*, 72.

⁵¹ Bozkurt, *Allah İnancı ve Esmâü'l-Hüsna*, 94.

⁵² İsmail Hakkı Bursavî, *Tuhfe-i Bahriye* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 112.

⁵³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), Tevhîd, 6/6410.

⁵⁴ Bozkurt, *Allah İnancı ve Esmâü'l-Hüsna*, 94-95.

⁵⁵ Kılavuz, *Allah'a İman*, 74.

Bunun farkında olan papalık makamı, Hıristiyanlığa, yeniden Vahdâniyet inancı tesis etmek için ilmî çalışmalar başlatmış bulunmaktadır.⁵⁶

Netice olarak, her akl-ı selim sahibi şunu bilmelidir ki, ulûhiyyet sıfatıyla vasıflanıp, ilâhî varlığın var olma icabının, yani zorunlu bir şekilde var olması gerekir. Allah'ın varlığı, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymadan, tam bir kudret ve eksiksiz bir varlık olarak vardır. Allah'ın kudreti ve hükmü, sınırsız ve mükemmeldir. Kusursuz ve mükemmel olan bu sıfatlar, Allah'ın eksiksiz bir şekilde var olmasını ve ilâh olma niteliğini vurgular. Allah, kendi kudreti ve azameti karşısında eşsiz ve rakipsizdir.⁵⁷

Bursevî, *وَالْهَيْكُلُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ*, “Her halde hepinizin ilâhı, bir tek ilâhtır. Ondan başka bir ilâh yoktur. O Rahmân ve Rahîm’dir.”⁵⁸ âyetini, Allah’ın vahdâniyetini takrir ettiğini dile getirir. Zihinlere iyice yerleştirerek, varlık âleminde başka ilâhın var olduğunu fakat ibadete layık olmadığı şüphesini ortadan kaldırmak olduğunu ifade eder. Yani Allah Teâlâ’yı bu şekilde tanıyın, O’na daima ibadet edin, O’ndan başka kimseden bir şey isteyip ummayın. Allah Teâlâ’dan başkasından korkmayın, ancak ve ancak O’na kulluk edin.⁵⁹

İsrâ sûresinde *فَلَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا* “De ki, eğer dedikleri gibi Allah ile birlikte ilâhlar olsaydı, o zaman bu ilâhlar arşın sahibine bir yol ararlardı.”⁶⁰ Bursevî, bu âyet-i kerimeyi şöyle açıklamıştır: Şayet bir takım ilâhlar olmuş olsalardı; her ilâhtan daha büyük bir ilâhın olması gerektiği veya kendi emsâli ve benzeri bir ilâhın olması gerektiği ya da kendisinden daha düşük bir takım ilâhların olmasının lüzumuna işaret etmektedir. Böyle bir durum olmuş olsaydı, kendisinden daha büyük bir ilâh olan ilâhlar, arşın sahibini düşürmek ve ona yükselmek için çalışırlardı. Zorla, hile ve galebe yoluyla mülk ve saltanatı onun elinden almaya çalışırlardı. Bu durum ilâhlar arasında savaflara yol açardı.

Şayet ilâhlar, onun emsâli olmuş olsalardı, mülkün kendileri gibi birinde olmasına razı olmazlardı. Eğer bu ilâhlar arşın sahibinden daha düşük olmuş olsalardı, bu takdirde de noksan olan biri ilâh olmaya elverişli olmazdı. Bu durumda, ulûhiyyette kâmil olan arşın sahibine gitmek, ona hizmet etmek, kulluk etmek ve yakın olmak için yol ararlardı. Cenâb-ı Hakk’a ibadet ve itaat ile yaklaşmak isteyen kimse de ilâh olamaz.⁶¹

Enbiyâ sûresinde de *لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ* “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar yok olurdu. O halde arşın Rabbi olan Allah, onların vasfetmekte oldukları şeylerden münezzehtir.”⁶² Bu âyet hakkında Bursevî, iki kişi arasında olan her işin, nizam üzerine cereyan etmeyeceği, iki sultanın iradesiyle yönetilen bir topluluğun fesada uğrayıp düzenlerinin bozulacağını, sonrakinin yok sayılması halinde öncekinin de yok sayılması gerektiğini beyan eder.

Nasıl ki bir ceset için iki kalp, bir beden için iki nefis ve bir gökyüzü için iki güneş yoktur. Âlemin nizamı ikinci bir güneşi kabul etmediği halde nasıl olur da ikinci bir ilâhı kabul eder. Şayet başka bir ilâh varsa onun güneşi nerede? Zira güneş aydınlık veren şeylerin en mükemmelidir. Güneşi yaratan

⁵⁶ Topbaş, *Kur’an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet*, 73-74.

⁵⁷ ‘Abdü’l-Malik İbn-‘Abdallâh el-Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd: inanç esasları kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloglu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 66-68.

⁵⁸ el-Bakara 2/163.

⁵⁹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 1/266.

⁶⁰ İsrâ 17/42.

⁶¹ Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, 5/161.

⁶² el-Enbiyâ 21/22.

“kim”se, benzerini yaratamayandan daha mükemmeldir. Kendisinden daha mükemmeli olan kimse, zâtı itibarıyla vacibül-vücûd olamaz. Bütün bu düzen bir tek ilâhın olduğuna şahadet eder ki; O, bu cisimlerin ötesindedir.⁶³

Birden fazla ilâhın var olduğunu söylemek, ilim ve kudretleriyle aralarında bir çatışmanın meydana gelmesi demektir. Zira ilâhlardan birisi bir kimseyi öldürmeyi murat eder diğeri ise yaşatmayı isterse, güçleri eşit olursa mücadele devam eder; birisinin istek ve gücü galip gelirse diğeri alt ederdi. Bu şuna benzer; biri bir ucundan diğeri de diğeri ucundan olmak üzere iki kişinin ip çekmesidir ki, bu iki kişinin güçleri birbirine denk olursa, her ikisi ipi çekmeye devam eder. Şayet onlardan birisi, diğeri galip gelirse, öbürünün ilâhlığından eser kalmaz.⁶⁴ Şu âyetler de Allah Teâlâ'nın vahdâniyetine işaret etmektedir: *لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا* “Şüphesiz ki sizin ilâhınız tektir.”⁶⁵ *إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ* “Eğer Allah bir çocuk edinmek isteseydi, elbette yaratacağından, dileyceğini seçecekti. Ama o bundan münezzehdir. O, tek ve kahredici olan Allah'tır.”⁶⁶ *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* “De ki, o Allah birdir.”⁶⁷

5. Kıyâm bi-Nefsihî

Varlığı kendi zâtından olan, başkasından olmayan, kendi varlığı için başka bir şeye muhtaç olmamak gibi anlamlara gelir. Vacibü'l-vücûd Allah'ın, var olmak için bir yaratıcıya, bir zamana, bir sebebe ihtiyacı yoktur. Çünkü ihtiyaç kavramı, vücûb kavramına aykırıdır. Bunun zıddı “kıyâm bi-gayrihi”, varlığının başkasına muhtaç olması demektir ki bu, Allah için düşünülemez.⁶⁸

Diğer varlıklar ve olaylar Allah'ın iradesi ve yaratması altında meydana gelir. Mahlûkat, Allah'ın yaratma ve sürdürme gücüne bağlıdır. Tüm yaratılmış varlıkların Allah'a bağlı olduğu ve varlığını ikame etmede O'nun gücüne ihtiyaç duyduğu aşikârdır. Bunun Kur'ân-ı Kerim'deki en özlü ifadesi, İhlâs sûresinde ki, *اللَّهُ الصَّمَدُ* Allah'ın “Samed”⁶⁹ olduğunun beyanıdır. Samed, “hiçbir şeye muhtaç olmayan, ondan başka her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu varlık” anlamına gelir.⁷⁰ Allah Teâlâ'dan başka hiç kimsenin hacet ve ihtiyaçları kesilmez. Zira insan ne kadar zengin olursa olsun, kendisine mahsus varlığı ve zenginliğinde hakikî, mutlak bir ganiye muhtaçtır.⁷¹

Esmâ-i hüsnâdan olan “Kayyûm”, ezelden ebede kadar kendi zâtıyla kâim olan, daima var olan ve varlığında da hiçbir şeye ihtiyaç duymaması anlamına gelir. Aksine hayatını devam ettirmede her şey O'na muhtaçtır.⁷² Allah'ın Kayyûm olması demek, sonsuza kadar, daima kâim olarak bütün varlıkları ayakta tutması, ihtiyaçlarını karşılaması demektir.⁷³ Bursevî, Allah Teâlâ'nın “geçmişte dengi, eşi ve benzerinin olmaması; şimdiki halde ve gelecekte de olmayacağı anlamına gelmez.” şeklinde bir suâle

⁶³ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/463-464.

⁶⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/102.

⁶⁵ es-Sâffât 37/4.

⁶⁶ ez-Zümer 39/4.

⁶⁷ el-İhlâs 112/1.

⁶⁸ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 172; Karaman vd., *İlmihal I İman ve İbadetler*, 1/89.

⁶⁹ el-İhlâs 112/2.

⁷⁰ Vehbe Zuhayli, *Tefsirü'l-Veciz*, çev. Hacı İnan (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2013), 4/548.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 3/107.

⁷² Topbaş, *Kur'an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet*, 79.

⁷³ Bozkurt, *Allah İnancı ve Esmâü'l-Hüsna*, 108.

karşılık şöyle cevap vermiştir: Zira geçmişte olmayıp yeni bulunan sonradan ortaya çıkan bir şey hâdis olur. Hâdis olan bir şey ise asla kadîm olan Allah Teâlâ'ya denk olamaz.⁷⁴

Allah Teâlâ'nın, ibadet dâhil olmak üzere bir kimsenin yapacağı hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Ashaptan bir kimse: "Ey Allah'ım hamd sanadır, nimetleri veren sensin, senden başka Tanrı yoktur. Sen, arz ve semâvâtın ikrâm ve celâl sahibi hâlıkısın. "Hayy ve Kayyûm"sun. Ya Rabbi, senin bu esmâ-i hüsnâni şefaathî kılarak senden istiyorum!" diyerek dua etti.

Bunu işiten Rasûlullah, (s.a.v.) yanında bulunanlara: "Bu kişinin neyi aracı kılarak dua ettiğini anladığınız mı?" dedi.

Onlar, "Allah ve Rasûlü daha iyi bilir." dediler. Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Nefsimi elinde tutan Zât'a yemin ederim ki o, Allah'a ismi a'zam ile dua etti. Bir kimse İsmi A'zam ile dua ederse, Allah Teâlâ icabet eder, onu vesile kıldığı için de istediğini verir."⁷⁵

Muhakkak ki Allah Teâlâ, her şeye dair emirinin yerine getirilmesiyle mahlûkatı yaratmada, onlara rızık vermede, onları müstehak oldukları olgunluğa ulaştırmakta ve muhafaza etmekte, her daim mahlûkatın işleriyle kâimdir. Her ne kadar cevahir, kendi nefsiyle kâim ve bazı işlerden müstağni olsa da, var olması için başka bir varlığa muhtaçtır. Kendi kendilerine var olamaz. Bütün mevcûdatın kendisiyle kâim olduğu, öyle ki eşya için varlık ve devam tasavvur edilemiyor, vücûd ancak onunla tamam oluyorsa, işte o "Kayyûm"dur. Her şeyin var olması ve onun varlığı ile ayakta durması ancak kendisi sebebiyle olan Zât, Allah Teâlâ'dır. Zira fâni olan mahlûkatın kıyâmı, Allah Teâlâ'nın kayyûmluğuna bağlı olduğundan bunların varlığı bir nevi yokluktur. "Kayyûm", sıfatının yerine gelmesiyle hak geldi batıl zail olup silinip gitti. Neticede Allah Teâlâ'nın "Kayyûm" ismi olmazsa mahlûkatın kıyâmı da olmaz.⁷⁶

Fâtır sûresi 15. âyet-i kerimede, Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı dile getirilmektedir: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** "Ey insanlar! Sizler Allah'a muhtaçsınız. Allah ise hiçbir şeye muhtaç değildir. Hamd edilmeye ve yüceltmeye, lâyük olan sadece O'dur."⁷⁷ Bursevî, bu âyet-i kerimeyi şöyle açıklamıştır: Ey insanlar! Sizler, kendi nefsinizde, önemli işlerinizde ve mühim durumlarda çok şiddetli bir şekilde Allah Teâlâ'ya muhtaçsınız. Çünkü ilk yaratılıştaki olduğu gibi gelişip yetişmek, hayatını devam ettirerek yaşamak için tüm mahlûkat yine yaratanına muhtaçtır. İnsan bela ve musibetlerin def'iyle beraber, dünyada rızık ve benzeri faydalı şeylere, âhirette ise af, mağfiret ve benzeri şeylere muhtaçtır. Yine insan zâtında, eylemlerinde ve sıfatlarında Allah Teâlâ'nın merhametine, ihsanına ve keremine muhtaçtır.⁷⁸

Mü'minlerin, dünyada ve cennete bile olsalar âhirette, Allah'a olan muhtaçlıkları, kendilerinden hiçbir zaman eksik olmayacak aksine sürekli artacaktır. Onunla karşılaşma aşkı ile "bizim nurumuzu tamamla" diye dua edeceklerdir.⁷⁹ İnsanın ihtiyaçlarını en iyi bilen ve onu yaratan Allah Teâlâ, bütün insanlığa yönelik bir ikazda bulunmaktadır. Allah'a ihtiyacı olan insanlardır. Allah Teâlâ, mahlûkat üzerindeki sayısız nimetlerden dolayı hamedilmeye müstehak tek zât'tır. Bu uyarıdan anlaşılan, insanın ibadeti kendisi için yaptığı, dolayısıyla yaşantısı, Allah'a kulluk etmesi yaratılıştan gelen bir ihtiyaç olduğu, baskı yöntemleriyle yok edilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar tüm

⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 5/358.

⁷⁵ Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî (Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975), De'avât, 5/65.

⁷⁶ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/400.

⁷⁷ Fâtır 35/15.

⁷⁸ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/333.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/65.

mahlûkat Allah'a muhtaç ise de, onların içinde Allah Teâlâ'nın zâtına olan gerçek muhtaçlık sadece insan içindir. İnsanın dışındaki varlıkların ihtiyacı, kabiliyetlerine göre bir yönden muhtaç oldukları halde diğer yönden muhtaç olmamalarıdır.⁸⁰

Bu sebeple Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: “*Fakirlik benim övüncümdür, ben onunla iftihar ederim.*”⁸¹ Bundan dolayıdır ki tasavvuf erbabının ileri gelenleri, dostluğun temelini gizleme üzerine kurmuşlardır. Âdem'de “Sâffet” ismini gizlemek için isyan adı verildi. Süleymân'a da “Melik” ismi fakirlik adını gizlemek içindi. İbrâhîm'e, dostluk elbisesini gizlemek için nimet verildi. Zira muhabbet ve sevginin şartı gayret ve kıskanmadır. Bundan dolayı, dostla olan özel durumlarını herkese belli etmezler.⁸²

Bursevî, Allah Teâlâ'nın Samed oluşunu İhlâs sûresindeki, اللَّهُ الصَّمَدُ “Allah eksiksiz, sameddir.”⁸³ âyetini şöyle izah etmiştir: Samed sözcüğünün ma'rife gelmesinin sebebi, o zamanki insanların, Allah Teâlâ'nın samediyetini bilmelerindedir. Allah zâtı ile müstağnidir, hiçbir şekilde ihtiyaç sahibi olmadığı gibi muhtaç olanların tek sığınağıdır. O'nun dışındakilerin tamamı bütün açılardan O'na muhtaçtır. Varlıklar içerisinde Allah Teâlâ'dan başka Samed yoktur. Kendisinde Samed sıfatı bulunmayan bir varlık da ulûhiyeti hak edemez.⁸⁴

6. Muhâlefetün li'l-Havâdis

"Muhâlefetün li'l-Havâdis" terimi, bir şeyin diğer bir şeye zıt olması anlamına gelen "muhâlefet" ile " yaratılmış olanlar, sonradan var olanlar " manâsındaki "havâdis" lafzından türetilmiştir. “Yaratılmışlara benzememe”, “eşi ve benzerinin olmaması” demektir. Terim olarak; Allah'ın zâtının ve sıfatlarının, başka varlıkların zâtına ve sıfatlarına hiçbir şekilde benzememesi, Allah'ın zâtının eşsiz ve benzersiz olması, yaratılmış varlıklardan tamamen farklı olması anlamına gelen zâtî bir sıfattır.⁸⁵

Bu sıfat, Allah Teâlâ'nın sıfatlarında "mümâselet" (misli bulunmak) ve "müşabehet" (benzeri bulunmak) kavramlarını reddetmeye yönelik bir anlam taşır. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının, yaratılmış varlıklar gibi misli veya benzeri olmadığını ifade eden bu kavram, Allah için mümâselet ve müşabehet muhal kılar.⁸⁶ Allah'ın, (kendisinden) başka hiç bir varlığa benzemediğini ikrâr eden biri, ulûhiyete yakışmayan her türlü niteliği Allah Teâlâ'dan uzaklaştırmış olur.⁸⁷

Vacibu'l-vücûd olan Allah Teâlâ, bütün kâmil sıfatlar ile sıfatlanmış kâinatın yaratıcısıdır. Dolayısıyla kâinattaki hiçbir şeye, hiçbir şekilde benzemez. Yaratılan varlıklara ait özellikler; cisim olmak, cevher olmak,⁸⁸ doğma ve doğurma, mekân, sayı, bölünebilme, birleşme, ayrılma, şekillenme ve sınırlama gibi cisimlere ait özellikler ile uyku, gaflet, ayakta olma, oturma, yemek-içmek, sevinme ve

⁸⁰ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 4/458-459.

⁸¹ İsmail b. Muhammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerâhî el-'Aclûnî ed-Dimeşki Ebu'l-Fidâ' el-'Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ'* (Kahire: y.y., 1351), 1835.

⁸² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 7/334.

⁸³ el-İhlâs 112/2.

⁸⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/538.

⁸⁵ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 222; Bozkurt, *Allah İnanıcı ve Esmâü'l-Hüsna*, 105.

⁸⁶ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitapevi, 2010), 224.

⁸⁷ Kılavuz, *Allah'a İman*, 72.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn*, 1/272-273.

üzülme gibi insanî fiillerden ve nefsanî duygulardan hiçbirisi Allah Teâlâ için düşünülemez.⁸⁹ Allah Teâlâ'ya zâtî gereği hiçbir şey benzemediği gibi kelâm sıfatı olan Kur'ân-ı Kerim'e de hiçbir şey benzemez.⁹⁰

Şûrâ sûresi 11. âyet, Allah Teâlâ'nın hiçbir benzerinin bulunmadığını ifade eder: فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهَا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ “O, göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O sizin için kendi nefsinizden eşler ve hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. O, sizi bu düzen içerisinde üretilip çoğaltıyor. O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. O, her şeyi işitir ve görür.”⁹¹ Bursevî, Allah'ın mislinin olmadığını şöyle ifade etmektedir: “شيء” şey, mevcuttan ibarettir, ister cisim, ister cevher mümkün olanların hepsine “şey” ismi verilir.⁹² Onun zâtî gibi güzel ve bedîî şeylerden hiç bir şey yoktur. Çünkü onun zâtı, hiçbir kimsenin zâtının misli gibi değildir. Hiçbir şekilde ona hiçbir vecih yöneltilemez. Zira eşyanın hepsi ya cisimdir ya da a'razdır. Allah Teâlâ, bunlardan münezzehtir.⁹³

Kadîm olan bir zâtın, hâdis bir benzerinin olması muhaldir. Aynı zamanda kadîm olan zâtın, hâdis sıfatlarının olması da muhaldir. Hâdis olan bir zâtın, kadîm sıfatlarının olması da muhaldir. Hak Teâlâ hazretleri, miktarlar ile vasıflanmaz. Çünkü her sıfatlanan şey, mevzuftan daha üstün ve daha yüce olmalıdır. Noksan sıfatlardan münezzehtir Allah Teâlâ, yaratıkların kendisinden daha yüce ve üstün olmasından münezzehtir. *Mesnevî*'de şöyle buyruldu: “O'nun zâtını tasavvur edebilecek akıl ve genişlik nerede? Ta ki, onu görüp tasavvur edebilsin, O'nun mislini düşünebilsin!”⁹⁴

İhlâs sûresi, bunu en güzel şekilde şöyle beyan etmektedir. “O'na bir denk de olmadı.”⁹⁵ Bu âyet yaratıcının kadir, âlim, hayy, semî, basîr mürîd, mütekellim gibi kemâl sıfatlarının varlığına işaret etmektedir. Şayet yüce Allah bu sıfatlarla vasıflanmasaydı bunların zıtlarıyla vasıflanmış olacaktı. Böyle bir durum da onun için mümteni'dir.⁹⁶ Allah Teâlâ'nın teklifi de çokluğuda bölünmeyi kabul etmeyecek şekilde zâtî ehadiyyetinde bir başkasıyla kıyaslanamaz. Vacibü'l-vücûd dışında kalanlar ancak yok olmaya mahkûmdurlar. Zira yokluktan ibaret olan vücudu, mutlak asıl olana denk değildir. Dolayısıyla hiçbir varlık O'na denk olamaz.⁹⁷

Sonuç

İslâm'ın temel inancı olan tevhidin ana maddesi, Allah'ın tek ve bir olduğu, O'ndan başka ilah olmadığı konusudur. Kur'ân-ı Kerim, “Allah”ı sadece isimlendirip kapalı ve soyut bir varlık olarak bırakmamış, Allah'ın isimleri, O'nun niteliklerini ve yüceliğini ifade eden farklı sıfatlarına ve özelliklerine de vurgu yapmıştır. İslâm âlimleri, Allah'ın sıfatları ve fiilleri konusunu inceleyerek, O'nun eksiksiz, yüce ve mükemmel olduğunu vurgularlar. İnsanların anlayışına uygun bir şekilde, O'nun varlığı ve nitelikleri konusuna değinmişlerdir. Allah Teâlâ'nın bütün noksanlıklardan münezzehtir ve kemal sıfatlarla vasıflandığını ispat etmek için hem vahiy kaynaklarına hem de akıl yoluyla anlamaya çalışmışlardır. Bütün Müslümanlar, Kur'ân-ı Kerim ve sünnette Allah Teâlâ'ya nisbet edilen vasıfları,

⁸⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelam*, 171-172.

⁹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 4/105.

⁹¹ eş-Şûrâ 42/11.

⁹² Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/292.

⁹³ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/4226.

⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8/293.

⁹⁵ el-İhlâs 112/4.

⁹⁶ Ebû'l Berekât Abdullah İbn-i Ahmed İbn-i Mahmud Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil* (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2013), 2/592.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/539.

kulluk gereği ve teslimiyet bilinciyle kabul etmişlerdir fakat bu sıfatların yorumu ve Cenâb-ı Hak'la münasebeti konusunda farklı anlayışlara sahip olmuşlardır.

Bursevî, Allah'ın sıfatları konusunda, hem sadece lafzı ele alarak teşbih ve teccime düşenlerin hem de te'vile sarılıp onları nefyedenlerin aksine bir tavır takınmıştır. Kendisi ehl-i sünnetin önemli bir temsilcisi olmakla birlikte, metafizik bir alanı içinde bulunduran müteşâbih âyetlerin te'vili konusunda akli yorumlara başvurmanın aksine tasavvufi ifadelerle başvurmuştur. Gaybî konularda insan aklının doğrudan idrak edemediği, duyularla algılanamayan konularda sadece vahyin, yani ilahi kaynakların sağlayabileceğini öne sürer. Bu konularda insan aklının kendi başına yeterli görmediği, bu bilgileri ancak vahiy yoluyla nasıl ulaştıysa o şekilde imân etmeyi uygun bulmuştur. Bursevî, insan anlayışını aşan Allah'ın sıfatlarını, nitelik ve niceliğiyle hakkıyla anlayamayacağı inancındadır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'yı yaratılmışlara benzetmekten veya O'na cismani özellik atfetmekten de sakınmıştır. Buna rağmen Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde geçen Allah Teâlâ hakkında bütün sıfatları kabul etmiştir.

Netice olarak görüldü ki Bursevî, selefi bir tavır sergilemek suretiyle öğretme amacı gütmüş, şüpheleri gidermek amacıyla da nadir açıklamalar ve alıntılar dışında, te'vil (yorumlama) yapmaktan kaçınmıştır. Allah'ın yüceliğini bazen tasavvufi bir anlayışla öven tefviz taraftarı bir duruş sergilemiştir. Yani çoğunlukla ehl-i sünnetin görüşünü takip etmiştir. İşâri-tasavvufi bir ekolden gelen Bursevî, çok yönlü bir âlim olmasına rağmen değişen zaman ve şartlarda aynı düşüncede olması beklenen bir durumdur. Bu tür bir anlayış, onun ilimdeki derinliğini, esnek düşünce yapısını ve hoşgörülü tutumu içerir.

Kaynakça

- Arabî, Muhyiddin. *Allah'ın İsimlerinin Sırlarının Manalarının Keşfi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2021.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Allah'ın İsimleri ve Sıfatları*. çev. Hasan Yıldız. 2 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. baskı., 2019.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Muvazzah İlm-i Kelam*. İstanbul: Fatih Enes Kitabevi, 2000.
- Bozkurt, Ali. *Allah İnancı ve Esmâü'l-Hüsna*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *Sahihü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tuhfe-i Bahriye*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tuhfe-i Recebiyye*. İstanbul: Sufi Kitap, 4. Basım., 2020.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Kübre'l-Yakıniyyâti'l-Kevniyye*. çev. Mehmet Yolcu - Hüseyin Altınalan. İstanbul: Madve Yayınları, ts.
- Cüveynî, 'Abdü'l-Malik İbn-'Abdallâh el-. *Kitabü'l-İrşâd: inanç esasları kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloglu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. baskı., 2012.
- Çelebi, İlyas. *İslam'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 7. Baskı., 2019.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Erol, Oğuz. *Genel Klimatoloji*. İstanbul: Çantay Yayınları, 10. Baskı., 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü Ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. baskı., 2012.
- Karaman, Hayreddin vd. (ed.). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 27. baskı., 2014.
- Karaman, Hayrettin vd. *İlmihal I İman ve İbadetler*. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Nesriyat, 16. Basım., 2011.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Allah'a İman*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım., 2018.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Esmâ'ül Hüsnaya Tasavvufî Bakış*. çev. Molla Muhammed Cemil. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Sistem Matbaacılık, 2009.
- Nesefî, Ebû'l Berekât Abdullah İbn-i Ahmed İbn-i Mahmud. *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2013.
- Pezdevî, İmam Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. Basım., 1988.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. çev. Ekrem Demirli vd. 6 Cilt. İstanbul: Fikiryat, 1. Baskı., 2022.

- Sallâbî, Ali Muhammed. *Allah'a İman*. çev. Şerafettin Şenaslan. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım., 2010.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir - Fu'âd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topbaş, Osman Nuri. *Kur'an ve Sünnet İkliminde İslam İman İbadet*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları* 7/1 (2001), 63-86.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2015.
- Yurdagür, Metin. *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın İsimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zuhayli, Vehbe. *Tefsirü'l-Veciz*. çev. Hacı İnan. 4 Cilt. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2013.
- 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. 'Abdu'l-Hâdî el-Cerâhî el-'Aclûnî ed-Dimeşkî Ebu'l-Fidâ' el-. *Keşfu'l-Hafâ'*. Kahire: y.y., 1351.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Tasavvuf-Hadis Bağlantısına Dair Önemli Bir Neşir: Ebu'l-Kasım Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin Emali'si

An Important Edition on the Connection Between Sufism and Hadith: The Amali of Abu l-Qasim al-Qushayri

Mehmet Sadık GÜR

Dr. Öğr. Gör, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara Türkiye
Dr. Lec. Ankara Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Oriental Languages and
Literatures, Ankara Türkiye
gur.sadik@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7390-7090>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:01/08/2024 • Kabul Tarihi | Accepted: 28/12/2024 • Yayın Tarihi | Published: 31/12/2024

Atıf | Cite As

Gür, Mehmet Sadık. "Tasavvuf-Hadis Bağlantısına Dair Önemli Bir Neşir: Ebu'l-Kasım Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin Emali'si". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 173-186. <https://doi.org/10.58852/dicd.1526683>

Author Contributions: This article has a single author

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Tasavvuf-Hadis Bağlantısına Dair Önemli Bir Neşir: Ebu'l-Kasım Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin Emalî'si

Öz

Bu çalışma, önemli bir müessir, muhaddis ve mutasavvıf olan Ebu'l-kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin (465/1072) tasavvufî hadis seçkisi olan *Emâlî* (أمالي أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري) isimli eseri incelemektedir. Horasanlı meşhur sûfî Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (412/1021) talebesi ve müridi olan Kuşeyrî, tasavvuf edebiyatının bazı temel kurucu metinlerine imza atmış bir isimdir. Kuşeyrî, meşhur tefsiri *Letâ'ifu'l-İşârât* adlı eserinde hocası Sülemî'nin *Haka'iku't-tefsîr* isimli eserini örnek almış, ancak daha şümulü bir eser ortaya koyarak sonrasındaki işârî tefsir yazarlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Bu makalede, Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti'nin Kuşeyrî'nin *Emâlî* eserine dair tahkik çalışması ve Kuşeyrî'nin hadis seçimi ve yorumlama usulü değerlendirilmiştir. Kuşeyrî, sınırlı bir konu etrafında düzenlediği meclislerin imla yoluyla kayda geçirilmesi sonucu *Emâlî/Mecâlis* literatürüne önemli bir katkı sağlamıştır. *Emâlî* türü çalışmalar genellikle hadis ve Arapça'nın sarf, nahiv ve belâgat alanlarında ortaya çıkmakla birlikte akaid ve fıkıh gibi alanlarda da görülmüştür. Ancak Kuşeyrî'nin *Emâlî'si*, hadis odaklı bir çalışma olarak öne çıkmaktadır ve hadisleri seçme usulüyle dikkat çekmektedir. Klasik kaynaklar ve modern çalışmalar, tasavvufun hadis kültürüyle karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu göstermektedir. Tasavvufun Orta çağ İslam toplumlarındaki rolünün sağlanmasında, hadis kültürüyle olan bu sıkı bağlar büyük bir öneme sahiptir. Tasavvuf ve hadis arasındaki bu etkileşimi daha iyi anlayabilmek için yeni yazma kaynakların bilim dünyasıyla buluşturulması çok önemlidir. Bu makale, tasavvuf ve hadis arasındaki bu bağlantıya ışık tutacak önemli bir belgenin akademik literatüre kazandırılmasını tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, ele alınan metni analiz etmek ve bağlamını açıklığa kavuşturmak için tanımlayıcı bir yöntem tercih etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kuşeyrî, Emali, Hadis, Tasavvuf, Toplumsal Hayat

An Important Edition on the Connection Between Sufism and Hadith: The Amali of Abu l-Qasim al-Qushayri

Abstract

This study examines (أمالي أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري) *The Amali* of Abu l-Qasim Abdulkarim b. Hawazin al-Qushayri (465/1072), a selection of Sufi hadiths. A disciple of the renowned Khurasani Sufi Abu Abdîrrahman al-Sulami (412/1021), Qushayri is known for contributing foundational texts to Sufi literature. In his famous tafsir *Lataef al-Isharat*, Qushayri modeled his teacher al-Sulami's *Haqa'iq al-Tafsir*, but expanded upon it, profoundly influencing later authors of esoteric tafsir. This article evaluates Bilal Orfali and Francesco Chiabotti's critical edition of Qushayri's *Amali*, focusing on his methodology and the selection and interpretation of hadiths. By documenting assemblies held around specific topics, Qushayri contributed to the Amali/Majalis genre. While works of this genre are common in hadith, Arabic grammar, syntax, and rhetoric, as well as in theology and jurisprudence, Qushayri's *Amali* stands out as a hadith-centered work, notable for its approach to selecting hadiths. Classical sources and modern studies highlight the reciprocal interaction between Sufism and hadith culture. The close ties between Sufism and hadith transmission networks were crucial in solidifying Sufism's position in medieval Islamic societies. Understanding this dynamic necessitates the swift publication of manuscript sources. This study aims to introduce important document shedding light on the historical relationship between Sufism and hadith, thus enriching the academic discourse on the subject. This study adopts a descriptive methodology to analyze the text and clarify its context

Keywords: al-Qushayri, The Amali, Hadith, Sufism, Social Life

Giriş

Bu çalışmada Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti, Abdulkerim el-Kuşeyri'nin hadis alanında kaleme aldığı *Emali* adlı eserinin, keşfedilen bir el yazması (*mahtut*) nüshaya dayanarak hazırladıkları yeni baskı ve edisyon kritiğini sunmaktadır. Bu araştırma, 11. ve 13. miladi asırlar arasında hadis aktarımının yalnızca salt metinsel boyutunu değil, aynı zamanda hadis tarihini de tartışarak, Horasan ve Bilad-ı Şam (Büyük Suriye) bölgelerinde tasavvuf ile hadis kültürü arasında güçlü ve sürekli bir ilişkinin varlığını anlamaya katkıda bulunmaktadır.

Eseri ortaya koyanlar, klasik kaynakların yanı sıra bugüne kadar yapılan modern araştırmaların da tasavvuf ile hadis kültürü arasında yoğun bir etkileşim olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Ancak, tasavvufun Orta Çağ İslam toplumlarındaki etkisinin kökleşerek pekişmesinde en belirleyici unsurlardan birinin, hadis kültürüyle olan derin bağlantısı olduğunu vurgulamaktadırlar. Hadislerin aktarımıyla ilgili ağlar ve yöntemler, tasavvufun meşruiyet kazanmasına ve toplumda daha güçlü bir rol oynamasına doğrudan katkı sağlamıştır.¹

Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti ayrıca, bu etkileşim sürecinde tasavvufun önemli bir unsur olarak ortaya çıktığını ve bunun bazı eleştirilere rağmen güçlenerek varlığını sürdürdüğünü ifade etmektedir. Süfi entelektüel yapının bu yönünün daha iyi anlaşılabilmesi için, el yazması halindeki yeni kaynakların gün yüzüne çıkarılarak neşredilmesi, akademik camiada acil bir ihtiyaç olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, yazarlar sundukları çalışmanın bilim dünyasına önemli bir katkı sağlayacak değerli belgeler içeren bir yazma olduğunu ifade etmektedirler.²

Abdulkerim el-Kuşeyri'nin, Eş'arî ekolünün akaid ile ilgili görüşlerini sistemleştiren Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek (ö. 406/1015) ve Horasanlı büyük sûfî ve müfessir Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) intisap ettiği kaynaklarda zikredilmiştir. Kelâm, tefsir ve hadis alanlarında söz sahibi bir mutasavvıf olan Ebu'l-Kasım Zeynulislâm Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyri (376-465 / 986-1072), tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından bir olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserini, aralarında ihtilafli hususlarda tasavvufun temel konularının sufilerin görüşlerinin sünnete ve ehl-i hadisin akîdesine uygun olduğunu ortaya koymak, sûfîlerin kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve sûfîlerin bu çerçevede kalmalarını sağlamak için yazmıştır.

Kitabı yayıma hazırlayan yazarlardan ilki uzmanlığını Arap edebiyatı, tasavvuf ve Kur'an çalışmaları üzerine yoğunlaştıran Bilal Orfali³, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Arap-Yakın Doğu Dilleri Dairesi Profesörü ve aynı zamanda mezkûr üniversite bünyesinde bulunan Şeyh Zayed Arap-İslam Araştırmaları kürsüsü sahibidir. Brill yayınevinin Kur'an Çalışmaları bölümünün eş editörü ve yine aynı yayınevinin İslam Tasavvufu Ansiklopedisi'nin editörüdür. 2014 yılında Kuşeyri'nin hayatı

¹ Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti, akademisyen ve yol arkadaşı olarak değerlendirip niteledikleri çalışmayı tasavvuf alanının günümüzdeki önemli araştırmacılarından biri olan Alexander Knysh'e ithaf etmişlerdir. Çalışmanın çeşitli aşamalarındaki taslaklarını okudukları için Jean-Jacque Thibon, Alexander Knysh ve Muhammad Rustom'a teşekkür etmişlerdir. Hani Ramadan ve Fatme Chehourî metnin düzeltilmesinde ve hadislerin birincil kaynaklarda tahric edilmesindeki yardımları, kitabın kapağındaki kaligrafisi için (Bkz. Resim 1) Edib Huseinagich'e de ayrıca teşekkür etmişlerdir. Al-Abhath, 2017-2018 sayısında yayımlanan makalenin yeniden yayımlanmasına izin vermiş. Beyrut Amerikan Üniversitesi bünyesindeki "Üniversite Araştırma Kurulu" bu projeyi finanse etmeye yardımcı olmuş ve Şeyh Zayed Kürsüsü Arap ve İslam Çalışmaları yayını desteklediğini belirterek çalışmaya katkısı olan her kişi ve kurumun emeğini takdir etmişlerdir. (Bkz. Çalışmanın Girişi)

² Bkz. Ebû l-Kâsım Kuşeyrî, *el-Emâlî*, nşr. Bilâl Orfali ve Francesco Chiabotti, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2020), 11.

³ Doktora tezi için bkz. Bilâl Orfali, "The Art of Anthology: Al-Thaâlibî and His Yafîmat al-Dahr" (Doktora Tezi, Yale Üniversitesi, New Haven, 2009).

ve çalışmaları üzerine bir tez ile doktorasını tamamlayan diğer yazar Francesco Chiabotti ise Paris'te INALCO'da İslami Çalışmalar alanında özellikle Kuşeyrî merkezli çalışmalarına devam etmektedir.⁴

1. İmlaya Dair

Bir muhaddisin rivayet ettiği hadisleri okutacağı metni talebeye yazdırması anlamında terim olan imlâ sözlükte bir işin rahatça yapılabilmesi için ağır ağır aktarmak şeklinde yapılmasını temin etmek üzere “süreyi uzatmak” anlamında kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de ise bu kelimenin her iki şekli “yazdırmak” anlamında iki farklı surede geçmektedir.⁵ Terim olarak imlâ, “bir kimsenin etrafındakilere ezberinden veya kitaptan bir şey yazdırması” mânasında kullanılmakta, yazılan esere de imlâ veya çoğul şekliyle emâlî denilmektedir. İmla suretiyle yazdıran hocaya mümlî, yazarak kayda geçiren talibe/öğrenciye ise müstemlî denilmektedir. İmlâ, usûl-i fıkhıta, tefsirde, Arap dili ve edebiyatında da uygulanan bir yöntem olmakla birlikte, özellikle hadis ilminde başvurulan bir metot olup belli başlı sekiz hadis öğretim şeklinin en üstünü sayılan “semâ” içerisinde addedilmiştir. Çünkü imlâda hoca yazdıracağı şeyi dikkatli bir şekilde yazdırdığı, talebe de aynı şekilde söylenenleri yazmakla meşgul olduğu için yanılma ihtimali daha az, gerektiğinde açıklama yapılabildiği ve soru sorulabildiği için hadisi anlama ve aslına uygun şekilde tespit etme imkânı daha fazladır. İkinci namazından sonra oturup akşama kadar hayırlı bir şey imlâ eden kimsenin Hz. İsmâîl’in neslinden sekiz kişiyi âzat etmiş gibi sevap kazanacağına dair Resûl-i Ekrem’den nakledilen rivayet imlâ meclislerinin düzenlenmesine vesile olmuş, hatta Suyûtî gibi bazı âlimler imlâyı bir âlimin en önemli görevi saymıştır.⁶

Resûl-i Ekrem, nazil olan ayetleri vahiy kâtiplerine imlâ etmiştir. Çeşitli devlet başkanlarına, elçilerine ve başka yerlere göndermiş olduğu mektup, talimat ve antlaşma metinlerini de yine vahiy kâtiplerine imla suretiyle kaleme aldırmıştır. Sem’ânî’de belirtildiğine göre; Ümmü Seleme’nin rivayetinde Resûl-i Ekrem bir keresinde (üzerine yazı yazılabilecek) parşömen istemiş, ve o parşömen tamamen doluncaya kadar Hz. Ali’ye yazdıracaklarını imlâ etmiştir.⁷ Muhaddislerin imlâ meclislerinin genellikle büyük bir ilgiye mazhar olduğu ve kimi meclislere sayıları binleri bulan toplulukların katıldığı aktarılmaktadır.⁸ Bu yoğun ilgi dolayısıyla imlâ meclislerinde yer problemi ortaya çıkınca uyulması zorunlu görülen bazı düzenlemelere gidilmiş, talebenin imlâ meclisinde oturuş şekli, müstemlînin hadisi

⁴ Arap edebiyatı, tasavvuf ve Kur’an çalışmaları üzerine uzmanlaşan ve son yayınları arasında *The Anthologist’s Art* (Brill, 2016), *The Book of Noble Character* (Brill, 2015), *The Comfort of the Mystics* (Brill, 2013), *Sufism, Black and White* (Brill, 2012), *In the Shadow of Arabic* (Brill, 2011) gibi eserler bulunan Bilal Orfali, Beyrut Amerikan Üniversitesi’nde Arapça-Yakın Doğu Dilleri Profesörü ve aynı zamanda Şeyh Zayed Arap-İslam Araştırmaları kürsüsü sahibidir. Brill’in Kur’an Çalışmaları’nın ortak editörü, Brill’in İslam Tasavvufu Ansiklopedisi’nin editörü ve Kuzey Amerika, Avrupa ve Orta Doğu’daki birçok dergi, kitap dizisi ve akademik projenin yönetiminde yer alan Orfali, Beyrut Amerikan Üniversitesi’nde Matematik ve Arap dili alanındaki çift anadal lisans ve yüksek lisans çalışmaları sonrası Yale Üniversitesi’nden doktora derecesini almıştır. Alanında hem Arap dünyasında hem de Batı üniversitelerinde tanınan şahsiyetlerden biri olan Orfali, yayınları ve projeleri ile çok boyutlu çalışmaları ele almakta Arap dünyasında ve batılı bilim merkezlerinde değişik çalışmalar yürütmektedir. Francesco Chiabotti ise 2014 yılında Aix-Marseille Üniversitesinde (Fransa) Ebu’l-Kasım Abdulkerîm el-Kuşeyrî’nin hayatı ve çalışmaları üzerine bir tez ile doktorasını tamamlamıştır. Chiabotti, INALCO’da (Paris) İslami Çalışmalar alanında çalışmalarına devam etmektedir. Chiabotti, İslam mistisizmi alanında çeşitli makaleler yayınlamanın yanı sıra İslam’da etik ve maneviyat alanında hacimli *Sufi Adab* (Brill, 2017) adlı eseri neşretmiştir. Abdulkerîm el-Kuşeyrî’nin diğer çalışmaları hakkında yaptığı araştırmaları sürdürmektedir.

⁵ Bakara 2/282; Furkan 25/5.

⁶ Bkz. Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir*, nşr. Muhammed Ahmed Câdelmevlâ vd., (Kahire: Dârü İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye), ts., c. II, 313.

⁷ Ebû Sa’d Abdülkerîm es-Sem’ânî, *Edebü’l-İmlâ’ ve’l-İstimlâ’*, nşr. Muhammed Weisweiler, (Leiden: Brill, 1952), s. 12.

⁸ Sem’ânî, *Edebü’l-İmlâ’ ve’l-İstimlâ’*, 10 vd.

yazmaya başlamadan önce hazırlaması gereken malzeme ve yazarken uyması lüzumlu görülen kurallar belirlenmiştir.⁹

İmlâ meclisleri cuma namazının ardından cuma mescidinde ya da bir meydanda yahut medrese ve dârülahadislerde düzenlenir veya salı günü öğle namazından önce veya ikinci namazının akabinde genellikle haftada bir kere yapılırdı. Hadis imlâ edecek âlim imlâ vaktinden önce yazdıracağı hadisleri tesbit eder ve gerekli görürse bunları bir yere yazardı. Bu meclislerde yazılan hadislerin ve diğer bilgilerin derlenmesiyle birçok eser meydana getirilmiş, bunlar genellikle “imlâ”, “emâlî”, “meclis”, “mücâlesât” veya “ta’lik” olarak anılmıştır.

2. Zâhiriyye El Yazması ve Bu Yazma Eserin Metinsel Güzergahı

Bu çalışma ile Abdülkerim el-Kuşeyri'nin hadis konusunda telif etmiş olduğu, Emali adlı eserinin yeni keşfedilen bir yazma esere (*mahtut*) dayalı olarak basım ve edisyon kritiğini sunduklarını belirten Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti, miladi 11. ve 13. yüzyıllar arasında hadis aktarımının hem metnini hem de tarihini tartışarak, Horasan ve Bilad-ı Şam (Büyük Suriye)¹⁰ bölgelerini kapsayan coğrafi bir alanda tasavvuf ve hadis kültürü arasındaki bağlantının anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Mevcut olan kaynaklar- ve daha az bir ölçüde bugüne kadar üretilen çalışmalar- tasavvufun hadisle karşılıklı sağlam bir etkileşim oluşturduğunu göstermesine rağmen tasavvufun Orta çağ İslam toplumlarındaki rolünün sağlanmasına en çok katkıda bulunan faktörlerden biri hem ağırları hem de aktarma yöntemleri açısından hadis kültürüyle olan sıkı bağlantısını belirtmişlerdir. Bu inşa sürecinde ve ciddi eleştirilere rağmen, tasavvufun önemli bir faktör olarak ortaya çıktığını ve bununla birlikte, bu bağlantı hakkında daha derin bir bilgi ve anlayış elde etmek istiyorsak, yazma halindeki yeni kaynakların basılmasının acil bir ihtiyaç olarak önümüzde durduğunu ifade eden yazarlar, bu çalışmanın bilim dünyasına önemli bir katkı sağlayabilecek yeni bir belge sunduğunu belirtmişlerdir.¹¹

Suriye'nin başkenti Şam'da (Dimeşk) bulunan Zâhiriyye Kütüphanesi kataloğunda *Cuz fihi muntekâ min Emâlî Ebi'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevazin el-Kuşeyri* adlı bir mecmua bulunmaktadır. Bu cüz daha geniş bir hadis mecmuasına (mecnû' 1135 nolu) ait olup, büyük bir kısmı Şam doğumlu Hafız Diyâuddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) Ebu'l-Muzaffer Abdurrahim es-Sem'ani'den (ö. 617/1220) Merv ve Buhara'da özel bir tür imla anlamındaki *Emali* sırasında duyarak (*semaen*) aktardığı hadislerden oluşmaktadır. Cüz daha sonra orijinal mecmuasından ayrılarak ve tek bir birim olarak, muhtemelen Diyâiyye camii kütüphanesinin daha sonraki dönemlerdeki bir görevlisi tarafından muhafaza edilmiştir. Kataloğa göre bu, mecnû'nun üçüncü metnidir, ancak varak numaraları ve el yazısı, Hafız Diyâuddin el-Makdisî'nin Merv'de olmasını doğrulamaktadır.¹²

Emâlî'nin Zâhiriyye 1135 nolu kodeksindeki konumu ve içeriği ise şöyledir:

1) Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1096)¹³ tarafından dikte edilen hadislerle ilgili mecmuası (varak/döküman/folyo. 1-106 ve 119-142).¹⁴ Aradaki eksik sayfalar mecmuanın üçüncüsü olarak bu metinle tamamlanmıştır.¹⁵

⁹ İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 13-19, 29-36.

¹⁰ Büyük Şam, Bilad-ı Şam ya da batı dillerindeki tanımlamayla Great Syria olarak tanımlanmaktadır.

¹¹ Kuşeyri, *el-Emâlî*, s.12-13. İngilizcede koleksiyon şeklinde verilen ifadenin Türkçe açısından “mecnua” kelimesi ile karşılanmasının daha doğru olduğunu düşünmekteyiz.

¹² Bkz. Kuşeyri, *el-Emâlî*, 11.

¹³ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî (ö. 489/1096) Şâfiî fakihî, kelâm ve tefsir âlimidir.

¹⁴ Bu araştırmada, döküman veya folyo ifadesini varakla karşılayacağız.

¹⁵ Kuşeyri, *el-Emâlî*, 12.

2) Ebu'l-Fevâris et-Tirâd ez-Zebîdî'nin (ö. 491/1097-8) hadis öğretisi meclisi. Bu meclis önceki mecmuanın içindeyken (varak: 16-21) mevcut haliyle ikinci sırada yer alıyor.¹⁶

3) Kuşeyrî'nin imlalarından (Emali) bir seçki, (varak: 107-118). Bu cüz başlangıçta mecmu'nun ortasında iken mevcut durumda üçüncü sırada yer alıyor. Bu bölüm mevcut neşre dair çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Başlık sayfası (varak: 107a), bu cüz'ün Kuşeyrî tarafından torunu Hibeturrahman'a (*rivayât Ebi'l-Es'ad Hibeturrahman*) aktarılan hadis rivayetlerini içerdiğini göstermektedir. Bu hadislere ek olarak cüz'de, Hafız Diyâüddîn el-Makdisî'nin Ebu'l-Muzaffer es-Semani'den duyduğu diğer ilgili materyaller bulunmaktadır (varak 107a-116a). Ayrıca, görünüşteki farklılıklarına rağmen, cüz'ün bütünlüğünü sağlamak adına geri kalan varakları da araştırmacılar tarafından düzenlenmiştir. Gerçekte bu materyaller Hibeturrahman ile ve daha geniş anlamda onun ait olduğu Nişabur ilmi ortamıyla (Şafi'î, Eş'arî ve Sufi) bağlantılıdır. Cüz'ün içeriğine baktığımızda Kuşeyrî'nin Emalî'si (varak 107a-116a) bulunurken, Kuşeyrî'den hadis, tasavvuf ve diğer hocalarından ilim almış bir mutasavvıf olan Ebû Alî Fazl b. Muhammed el-Fârmedî'nin¹⁷ (ö. 477/1080) hadis derlemesi (varak. 116b) bulunmaktadır.¹⁸

Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti, el-Fârmedî'nin başka hiçbir yazılı materyalinin günümüze ulaşmamış olduğunu belirerek bu durumun da bu eseri el-Fârmedî'ye nispet edilebilecek ilk yazılı metin mirası haline getirmekte olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Onun rivayet zincirinde meşhur Huccetu'l-İslam Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) amcası olan Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin varlığını belirtmekte yarar görmekte dirler.¹⁹

Şâfiî'nin (ö. 204/820) çeşitli rivayetleri ve şiirleri (varak. 116a-117a)'da bulunmaktadır. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî ve Kuşeyrî'ye göre Şâfiî, sadece fıkın teorisyen üstadı olarak değil, aynı zamanda maneviyatı tasavvuf idealine yakın örnek bir hadis üstadı olarak da görülüyordu. Hibeturrahmân'ın Şâfiî'nin şiirini nakletmesi ve dolayısıyla onun çok yönlü dini kimliği bağlamında alıntılar kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla bu metin Orta Çağ Nişabur'unda Tasavvuf-Eşarilik ve Şafiilik üçgeninde bu iç içe geçmiş yapı ve toplumsal birliktelik bağları arasındaki etkileşimi görmek açısından önemli ve ilginç bilgiler ihtiva etmektedir.²⁰

Hibeturrahmân'ın tarafından nakledilen çeşitli hadisler ve şiirler (varak 108a-b)'da bulunmaktadır.²¹

4) Sahabe Üsâme İbn Zeyd (müsned) tarafından nakledilen bir hadis derlemesi (varak. 143-154), İbn Menî' Ebu'l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929-30) tarafından nakledilmiştir.²²

¹⁶ Kuşeyrî, *el-Emâlî*, 12.

¹⁷ Nakşibendî silsilesinin önemli sülûfelerinden biri olan bu zatın Ebû Alî Fazl b. Muhammed el-Fârmedî (ö. 477/1084) *أبو علي الفارمدي*

¹⁸ Kuşeyrî, *el-Emâlî*, 12-13.

¹⁹ Kuşeyrî, *el-Emâlî*, 12.

²⁰ Orta çağ İslam toplumunun incelenmesini Nisabur (Neysabur/Nişabur) aristokratları üzerinden yapan bir çalışma için bkz. R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

²¹ Kuşeyrî, *el-Emâlî*, 12-13.

²² Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzûbân el-Begavî (ö. 317/929) el-Begaviyyü'l-kebîr diye tanınan hadis âlimi. 214'te (829) Bağdat'ta doğmasına rağmen ailesinin memleketi olan Horasan'ın Bağşûr (Bağ) kasabasına nisbetle Begavî diye meşhur olmuştur. İbn bint Ahmed b. Menî' diye de tanınan Begavî, amcası Ali b. Abdülazîz ve ana tarafından dedesi Ahmed b. Menî'in özel ilgileri sayesinde oldukça küçük yaşta hadis meclislerine devam etti ve bu ilmin tahsiline on bir yaşında başlamıştır.

5) Horasan otoriteleri tarafından nakledilen ve “ali isnadlar” (‘uluuv fi’l-isnad) barındıran bir hadis derlemesi olan (varak 155-172) *Feva'id Horasan mine'l-'avali's-sihahi'l-muntakat* başlıklı bir metin olup bu mecmua Muhammed b. Ömer el-Osmani ed-Dimaşki'ye (ö. 618/1221-2) aittir.²³

6) Hadis üzerine bir cüz, (varak 173-189). Yasin Muhammed es-Sevvas'a göre yazarın meşhur Ebu Nu'aym el-İsbahani (ö. 430/1038) olabileceği düşünülmektedir.²⁴

7) Ebu Abdullah Muhammad b. İshak b. Yahyâ b. Munda'nın (ö. 395/1004-5) telif ettiği *Ma'rifetu's-Sahabe* adlı eser (varak 191-235'te) bulunmaktadır.²⁵

Yasin Muhammed es-Sevvas, elimizdeki bu hadis mecmuasının Nebevi rivayetlerle birlikte şiir ve öğütlerin yanı sıra önemli miktarda zühd anlatısı ile bazı sufilerin sözlerini de içerdiğini belirtmiştir. Cüz'ün karmaşık yapısı nedeniyle, Peygamber'e yakınlığına göre en yüksek otoriteden başlayarak, rivayet hattının her katmanını, ilgili ana şahsiyetleri ve emalinin/diktelerin içeriği sunulmuştur.²⁶

2.1. Zahiriyeye Mecmuası

İslam'da telif gelenekleri ile yöntemlerine (*menahic*) dair çok sayıda çalışma yapılmıştır.²⁷ Tasavvufun Orta Çağ İslam toplumlarındaki rolünün pekişmesine en çok katkıda bulunan faktörlerden biri de hem birbiri arasındaki rivayet ağları hem de rivayet yöntemleri açısından hadis kültürüyle olan bağlantısıdır. Her ne kadar bu iki disiplinin “ortak tarihi” yazılamayacak olsa da mevcut kaynaklar ve daha az ölçüde bugüne kadar üretilen çalışmalar, tasavvufun hadislerle toplamını ifade için sağlam bir açılımı oluşturduğu fikrini doğrulamaktadır. Bu bağlamda hadisin anlamı, yalnızca İslam peygamberi Hz. Muhammed'e atfedilen sözlerin ve anlatıların metinsel külliyatı değil, daha ziyade İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren yazının inşasına önemli katkılar sunan kültürel dokuya bir “bağlılık duygusu”dur. Bu inşa sürecinde tasavvuf, kendisine yöneltilen bazı ciddi eleştirilere rağmen açıkça önemli bir etken olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, tasavvuf öğretilerinde hadislerin kullanımını, mutasavvıf üstatlarının hadis aktarıcıları olarak rolünü, tasavvuf çevrelerindeki “ehl-i hadis” mirasını kapsayan bu ilişkiyi daha derinden anlamak istiyorsak, diğer hadis mecmualarında ortaya konulmayan Sufilerin yaygın geleneklerdeki kendine has rolü konusunda yeni kaynakların basılması acil bir gereklilik olmaya devam etmektedir.²⁸

Bu doğrultuda ortaya konan eser, Horasan ve Bilad-ı Şam bölgelerini kapsayan bir coğrafyada, Miladi 11. ve 13. yüzyıllar arasında tasavvuf ve hadis kültürü arasındaki bağlantıyı anlamamıza önemli bir katkı sağlayabilecek bir yazma belge sunmayı amaçlamaktadır. Bu el yazması, Abdülkerim el-Kuşeyri (376-465/986-1072) tarafından imlâ halkaları (emâlî) sırasında oluşturulan nebevî hikmetler ile tasavvuf ve zühde dair sözlerinin kaydedilmesini içerir. Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti'ye göre bu çalışma, basımı iki ön gözlemlerle doğrulanan emsalsiz bir metindir. İlki, imlâ metinlerinin (emâlî) yapısı göz önüne alındığında, Kuşeyri'nin Emâlî'si, bir ravinin aktarmak istediği materyali seçmesi yoluyla sözlü aktarım sürecinin son ürününü temsil eder. İkincisi ise, metne dair incelemelerde gördüğümüz benzersizliğin aksine, Kuşeyri'nin Emâlî'si prosopografik²⁹ literatürde çok önemli bir konuma sahip

²³ Kuşeyri, *el-Emâlî*, 12-13.

²⁴ Kuşeyri, *el-Emâlî*, 12-13.

²⁵ Kuşeyri, *el-Emâlî*, 12-13.

²⁶ Bkz. Kuşeyri, *el-Emâlî*, 13.

²⁷ Bkz. Mustafa eş-Şek'a, *Menâhicü't-te'lif 'inde'l-'ulemâ'i'l-'Arab*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1991), s. 387-399.

²⁸ Kuşeyri, *el-Emâlî*, 10-14.

²⁹ Fransızca asıllı bir kelime olan “Prosopographié”, şahsî biyografi ile ilgili bir kavramdır. Prosopografi, “meslek veya statü itibarıyla birbirine yakın olan (akran-erbab) şahıslardan oluşan bir topluluğun biyografilerinin incelenmesi” olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Köse, Feyza Betül. "Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* / 10 (Eylül 2023): 425-459. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1322279>

olmuş ve bu durum Kuşeyrî'nin hem hayatı boyunca hem de vefatı sonrasında geleneğe bağlılığını ve son derece saygın rolünü teyit etmektedir.³⁰ Ayrıca yazarlar, bu yeni belge ışığında Kuşeyrî'nin bir muhaddis olarak faaliyetinin onun daha geniş manevî otoritesinin kurulmasına güçlü bir şekilde katkıda bulunduğu konusunda bir kanaat ortaya koyabileceğimizi ifade etmektedir.³¹

İmlâ oturumları (*mecalisu'l-impla*) için çalışma çevrelerinde (*halakatu'd-ders*) bir araya gelen öğrenciler, duyduklarını not etmek için kalem ve kâğıt kullanırlardı. Çalışma çevreleri büyüdükçe öğretmen, kendisinden daha uzakta oturan öğrencilerin yararına sözlerini duyurmak üzere mustemli görevlendirmek zorunda kaldı. Böylece *el-impla* ve *'l-istimpla* olarak adlandırılan uygulama, kendi iyi tanımlanmış kuralları olan standart bir uygulama haline gelmiştir.

Yazarların vurguladığına göre İnâyetullah Fâtihî Nejâd, edebî miras/kültürel birikim ile hadis emâlîsi arasındaki sürekliliğin altını şu şekilde çizmektedir:³² “*Kur'an ilimleri, hadis, gramer ve filolojinin geliştiği ve el-Câhiz, İbn Kuteybe ve el-Mubberred gibi seçkin yazarlar tarafından edebiyat klasiklerinin yazıldığı hicri 3./9. yüzyılın ortalarından itibaren yeni bir emâlî türü ortaya çıktı. Bunlar sadece hadis ve İslam hukukuna değil, aynı zamanda diğer edebî eserler gibi alimler ve yazarlar için vazgeçilmez edebiyatın ana temaları olarak kabul edilen tefsir, gramer, filoloji, şiir ve tarih gibi çok çeşitli konulara da ayrılmıştır. Birkaç tanesi günümüze ulaşan bu emâlî türü, genel olarak çeşitli edebî ve dinî rivayetlerin dağınık bir derlemesi olup, filoloji ile nadir ve zor kelimelere odaklandıkları için edebî kitapların devamı olarak kabul edilebilir.*”³³

Bu çalışmanın ele aldığı cüzün hadis, şiir ve diğer alıntılarının imlasını birleştiren melez doğası, edebiyat yazımının tipik bir özelliği olarak kabul edilebilir. Ayrıca bu gibi çalışmalar tasavvufun edebî ve entelektüel mirası üzerine kapsamlı analizler sunar. Bu metin Tasavvuf-Eşarilik ve Şafilik üçgeninde yapılar ve toplumsal bağları arasındaki etkileşimi de yansıtan ehemmiyetli malumatı içermesi açısından da incelenmelidir.

Sonuç

Orta Çağ İslam toplumlarında sufilerin oynadığı rolün anlaşılmasına en çok katkıda bulunan faktörlerden biri de tasavvufun hadis kültürüyle olan bağlantısıdır. Bu çalışmanın konusu olan Emali adlı eserinde Kuşeyrî'nin hadis, İslam maneviyatına dair akvali ve şiiri bir arada ele alması üzerine yürütülen kapsamlı inceleme sayesinde önemli çabaları olmuştur. Tasavvuf otoritelerinin hadis ve fıkıhta derinleşmesinin de etkisiyle bu iki alanın İslam toplumlarında olması gereken statüye yakın bir hüviyete kavuşmasına dair çabalarına işaret etmektedir. Dahası, Kuşeyrî'nin yaşamı boyunca dini kimliğinin üç yönünü (İtikadî açıdan Eş'arî, ameli olarak Şafî ve meşreb olarak da Sufi olması) bir yandan koruyarak muhafaza etme bir yandan da tanıtma için verdiği mücadeleleri, toplumsal durum açısından bakıldığında onun döneminde ve ölümünden sonraki yüzyıllarda tasavvufun toplumsal statüsünün güçlü bir şekilde hala geçerli olduğuna işaret etmektedir. Diyâuddîn el-Makdisî'nin döneminde Kuşeyrî'nin isnadına bağlı olmak son derece değerli bir özellikti. Artık ilk Sufi edebiyatının (yazımının) zamanında olduğu gibi, tasavvufu destekleyen husus tek başına hadis değil, bilakis sufi otoriteleri, hadise belirli silsilelerle (aktarım hatları ile) eşine nadir rastlanacak bir tarzda destek

³⁰ Bkz. Arberry, A. J., “Al-Qushairî as a Traditionist,” *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*, (Hauniae: Munksgaard, 1953), 12-20.

³¹ Kuşeyrî, *el-Emâlî*, 10.

³² Kuşeyrî, *el-Emâlî*, 10-11.

³³ Bkz. Faramarz Haj Manouchehri, Fatehi-nezhad, Enayatollah and Translated by Jawad Qasemi, “Amali”, in: *Encyclopaedia Islamica*, Editors-in-Chief: Farhad Daftary. Consulted online on 11 November 2023 http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0263 First published online: 2015

sağlamıştır. Yani burada hadisin tasavvufa verdiği destek artık birbirlerini güçlendirmek şeklinde gerçekleşmiş ve sufi çevreler hadis savunusu yapar konuma gelmiştir. Bu yorum ve analizi, hadisin Eyyubi "ekolü" nün diğer ilginç şahsiyetlerine, mesela birkaç hadis mecmuası oluşturan Şerefüddin en-Nevevî'ye (ö. 676/1277) kadar genişletebileceklerini belirten Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti, bu yorum ve analizle toplumsal yapıya ve iç dinamiklere işaret etmişlerdir. İki büyük hadis mecmuası olan Buhari ve Müslim gibi önceki hadis mecmuaları/koleksiyonları fikhî bablara göre bölümlenen bir düzen takip ederken, Nevevî'nin kitapları klasik tasavvuf edebiyatının etkisini göstermektedir. Dahası, Nevevî, *Kitabu'l-Ezkar* adlı eserinde bab başlıklarını Kuşeyrî'nin Risale'sinden alınan iktibaslarla süslemiştir.

Pakistanlı Tahir el-Kâdirî'nin *el-Merviyât el-Kuşeyriyye min el-Ahâdis en-Nebeviyye* adlı eseri, Kuşeyrî'nin geleneği muhafaza ederek yaşatan otoritesinin gücünü ve canlılığını göstermektedir. Günümüzün etkili Sünni otoritelerinden biri olan Tahir el-Kâdirî'nin, mezkur kitapta babasının kendisine iki farklı isnad yoluyla ilettiği Risâle'nin bazı hadislerini aktarmaktadır. Rivayet hattının ilk halkasında Lübnanlı alim Yûsuf en-Nebhânî (ö. 1350/1932) ile Mağribli sufi ve muhaddis Muhammed Cafer el-Kettânî'yi (ö. 1345/1927) buluyoruz:

Yazarların belirttiği üzere

1. Tahir el-Kadirî
2. Feriduddin el-Kadirî
3. Muhammed el-Mekkî b. Muhammed el-Kettânî
4. Muhammed b. Cafer el-Kettânî
5. Yûsuf b. İsmail en-Nebhânî

şeklindeki bu rivayet zinciri (geriye doğru uzanarak) İbn Hacer el-Askalânî (ö. 853/1449) ve Endülüslü Kadı Ebû Bekir İbn el-Arabî el-Me'afirî olarak bilinen fıkıh alimi (ö. 543/1149) gibi iki önemli şahsiyete ulaşır.

Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti'ye göre buradaki bağlam her ne kadar apolojik ve çağdaş tartışmalarda tasavvufun otoritesine değinse de bu isnadlar Kuşeyrî'nin geleneksel olarak devam etmekte olan hayatına dair önemli içgörüler sağlar. Kuşeyrî'nin hadis aktarım ağındaki yeriyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan bu kalıcı şöhret, tasavvuf ve hadisin en başından beri ne kadar yakından bağlantılı olduğunu gösterir. Burada ele alınan Cüz' gibi yayınlanmamış belgelerin yayın alemine kazandırılması sayesinde, iki disiplinin "ortak tarihini" yeniden yazmaya dair önemli yardımlar sağlayabilecektir.

Bu çalışmanın en dikkat çekici yönlerinden biri, modern araştırmalarda zaman zaman karşılaşılan eksikliklerden uzak olmasıdır. Bu araştırma, titiz ve özenli bir yaklaşımla hem literatüre anlamlı katkılar sunmuş hem de bilimsel titizlikten asla taviz vermemiştir. Eserin, içerdiği detaylı analizler ve güvenilir yöntemlerle ilim dünyasında önemli bir boşluğu doldurduğu açıkça görülmektedir.

Bu kadar yüksek standartlarda hazırlanmış bir çalışmayı tanıtmak ve akademik camiaya kazandırmak büyük bir memnuniyet ve gurur vesilesidir. Çalışma gerek yönlemsel yaklaşımı gerekse içeriğiyle gelecekte yapılacak araştırmalar için de güçlü bir referans noktası olma potansiyeline sahiptir.

Bu nitelikli eser, ilgili alandaki bilgi birikimini derinleştirdiği gibi, benzer araştırmalar için de ilham kaynağı olacaktır.

Bu açıdan yazarların kullandıkları kaynakça, İslam tarihi, hadis ilmi, tasavvuf, İslam düşüncesi ve el yazmaları (*mahtutat*) gibi çeşitli konularla ilgili geniş bir akademik yelpaze içermektedir. Söz konusu eserler, İslamî ilimler ile kültür tarihi arasındaki bağlantılar üzerine yapılacak çalışmalarda oldukça kapsamlı bir temel sunmaktadır. Aşağıda bu kaynakların genel bir analizi bulunmaktadır.

1. Hadis ve Gelenek Çalışmaları: Eerik Dickinson, gibi isimlerin çalışmaları hadis ilminin temel prensipleri ve isnad metodolojisi üzerine yoğunlaşmaktadır. Özellikle, "*An Introduction to the Science of the Hadīth*" gibi eserler, hadis ilminin ıstılahları olarak adlandırılan teknik terminolojisini anlamak için değerli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Tayeb Boukabrine Chouiref'in tezi, tasavvuf ve hadis ilişkisi üzerine yoğunlaşarak disiplinler arası bir perspektife sahiptir.

2. Tasavvuf ve İslam Maneviyatı: Alexander Knysh ve Martin Nguyen, gibi akademisyenler, klasik tasavvuf metinlerini incelerken sufilerin düşünsel ve toplumsal bağlamdaki etkilerini vurgularlar. Yazarlar Bilal Orfali ve Francesco Chiabotti'nin çalışmaları, dil merkezli kültürel çalışmalara yoğunlaşarak tasavvufun edebi ve entelektüel mirası üzerine kapsamlı analizler sunar.

3. El Yazmaları ve Metin Çalışmaları: Adam Gacek'in "*Arabic Manuscripts*" adlı eseri, Arapça el yazmalarını anlamak ve analiz etmek için teknik bir rehber niteliğindedir. Florian Sobieroj'un eserleri, el yazmalarına dayalı olarak tasavvufi ahlak ve sufi jargonu/söylemi üzerine derinlemesine incelemeler barındırmaktadır.

4. Orta çağ İslam Tarihi ve Toplum: Frank Griffel ve Konrad Hirschler gibi tarihçiler, çalışmalarını İslam toplumlarının sosyal, kültürel ve dini yapıları üzerine yoğunlaştırmaktadır. R.W. Bulliet gibi isimler ise özellikle Nişabur gibi şehirlerdeki İslami sosyal tarih üzerine önemli çalışmalar yapmıştır.

5. Felsefe ve Kelam: Holtzman, Livnat gibi akademisyenler, İslam'daki antropomorfizm ve gelenekselci yaklaşımı detaylı bir şekilde ele alır. Daniel Gimaret gibi yazarlar, kelam ve tefsir açısından Allah'ın sıfatlarına dair görüşleri incelemektedir.

6. Ansiklopedik ve Referans Çalışmalar: Encyclopaedia Islamica ve EI2 gibi kaynaklarda yer alan makaleler, spesifik konular hakkında derinlemesine bilgi içerirken aynı zamanda akademik araştırmalar için başvuru kaynağıdır.

Kısa bazı örneklerle ifade etmeye çalıştığımız bu tasnifte de ortaya çıktığı üzere yazarlar çok önemli eserleri ele alarak bunları kaynak olarak kullanma cihetine gitmişlerdir. Bu kaynakça, araştırmacılara geniş bir tema ve metin seçeneği sunarak İslam düşüncesi ve tarihinin farklı yönlerini anlamalarına katkı sağlar.

Bu çalışmanın tasavvuf araştırmalarına katkısı bağlamında ise bu yeni belge ışığında kimi önemli sayılabilecek hususları ön plana çıkardığı görülmektedir. Disiplinler arası çalışmaları teşvik eden bu araştırma türü, dinin toplumsal yapıyı nasıl şekillendirdiğine dair açık veriler ortaya koymaktadır. Tasavvufî çevrelerin her zaman kenar ve çeperlerde olmadığını, kimi zaman merkezi bir takım roller üstlendiğini de anlamamıza vesile olmaktadır.

Yazma eserlerin yayınlanmasına hız kazandırmak amacıyla uygulanabilecek somut çözüm yöntemlerini de şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Dijitalleşme Sürecinin Hızlandırılması

Yazma eserlerin dijital ortama aktarılması için özel ekipmana sahip, alana ve ilgili dillere hâkim kimselerden yetkin çalışma grupları oluşturulmalıdır.

Optik karakter tanıma (OCR) teknolojilerinden yararlanarak el yazması eserlerin dijital metinlere dönüştürülmesinin kolaylaştırılması sağlanmalıdır. Kontrol aşamasında ilgili dillerdeki mütercim-tercümanlar ve alan uzmanlarından faydalanılmalıdır.

Dijitalleştirilmiş el yazması eserler için açık erişim platformları geliştirilebilir, böylece daha geniş kitlelere ulaşması sağlanabilir. Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı bunu büyük oranda sağlamaktadır.

2. Tercüme ve Edisyon Kritik Çalışmalarını Destekleme

Çevirmen ve araştırmacılara yönelik teşvik programları oluşturulmalıdır.

Bir eserin çeviri ve edisyon kritik süreçlerini hızlandırmak için proje bazlı çalışma grupları kurulmalıdır.

Eserlerin çeviri süreçlerini koordine etmek için çevrim içi platformlar (nubuto vb.) kullanılmalıdır.

3. Yayın Süreçlerini Kolaylaştırma

Akademik yayın kuruluşlarıyla iş birliği yapılarak yazma eserlerin öncelikli olarak yayımlanması sağlanmalıdır.

Yayınları düzenli olarak takip eden periyodik bir süreli yayın neşredilmelidir.

Yayın kurulları tarafından standartlaştırılmış süreçler belirlenerek eserlerin değerlendirme ve basım aşamaları hızlandırılmalıdır.

Yazma eser yayıncılığına özel finansman ve hibe programları oluşturulmalıdır.

4. Uluslararası İş Birliklerini Artırma

Benzer projeler yürüten uluslararası kurum ve üniversitelerle ortaklıklar kurulmalıdır.

Yazma eserlerin ortak kataloglarının hazırlanması ve erişimin kolaylaştırılması için var olan uluslararası platformlar geliştirilmelidir.

5. Uzman Yetiştirme Programları

Paleografi, kodikoloji ve yazma eser analizi konusunda uzman yetiştirmek için özel eğitim programları düzenlenmelidir.

Alan uzmanlarına yönelik atölye çalışmaları ve sertifika programlarıyla bilgi ve beceri paylaşımı sağlanmalıdır.

6. Toplumsal Bilinci Yükseltme

Yazma eserlerin kültürel ve tarihî değerini tanıtmak için sergiler, seminerler ve halka açık etkinlikler düzenlenmelidir.

Sosyal medya ve diğer dijital platformlar aracılığıyla farkındalık kampanyaları yürütülmelidir.

Bu yöntemler, yazma eserlerin daha hızlı bir şekilde yayımlanmasına ve bu eserlerin akademik ve kültürel dünyaya kazandırılmasına önemli katkılar sunabilir.

Kaynakça

- Arberry, A. J. "Al-Qushairī as a Traditionist". *Studia Orientalia Ioanni Pedersen*. 12-20. Hauniae: Munksgaard, 1953.
- eş-Şek'a, Mustafa. *Menâhicü't-te'lif 'inde'l- 'ulemâ'î'l- 'Arab*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991.
- Haj Manouchehri, Faramarz, Enayatollah Fatehi-nezhad. Çev. Jawad Qasemi. "Amali". *Encyclopaedia Islamica*. Ed. Farhad Daftary. Erişim: 11 Kasım 2023. http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0263.
- Köse, Feyza Betül. "Tarih Araştırmalarında Prosopografi Yaklaşımı". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (Eylül 2023), 425-459. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1322279>.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım. *el-Emâlî*. nşr. Bilâl Orfalî ve Francesco Chiabotti. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2020.
- Orfali, Bilal. "Şifahi ve Yazılı: es-Se'âlibî'nin Yetîmetü'd-Dehr ve Tetîmmetü'l-Yetîme'sinde Kullandığı Kaynaklar Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (Ağustos 2014), 1-26. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001414.
- Orfali, Bilal. *In the Shadow of Arabic*. Leiden: Brill, 2011.
- Orfali, Bilal. *Sufism, Black and White*. Leiden: Brill, 2012.
- Orfali, Bilal. *The Anthologist's Art*. Leiden: Brill, 2016.
- Orfali, Bilal. *The Book of Noble Character*. Leiden: Brill, 2015.
- Orfali, Bilal. *The Comfort of the Mystics*. Leiden: Brill, 2013.
- Sem'ânî. *Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'*. nşr. M. Weisweiler. Leiden: E. J. Brill, 1952.
- Suyûtî. *el-Müzhir*. nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ vd. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Ekler

Ek 1: Emali Neşrinin Kapak Sayfası

Bilal Orfall
Francesco Chiabotti



The Amālī
of Abū l-Qāsim al-Qushayrī
أعمال أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري

TEXTS AND
DOCUMENTS
ISLAMIC STUDIES



Ek 2: Emali'nin Yazmasına Dair Resimler

The Amālī of Abū l-Qāsim al-Qushayrī



Al-Abhath 65-66 (2017-2018)

35

[١٠٧] جزء منه مُنتقى من أمالي أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري رواية أبي الأسد هبة الرّحمن عبد الواحد بن عبد الكريم عن جدّه وفيه غير ذلك أخبرنا جميعه الإمام العالم أبو المظفر الشّمعاني
[١٠٧ب] بسم الله الرّحمن الرّحيم ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم ربّ يسرّ وأعنّ ووفق

(١) أخبرنا الإمام العالم أبو المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن محمّد بن منصور بن محمّد ابن عبد الجبار الشّمعاني بقراءتي عليه بمرور، قلتُ له حدّثكم أبو الأسد هبة الرّحمن بن أبي سعيد عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن^{٧٨} القشيري من أصل سماعه سنة أربع وأربعين وخمسمائة بنيسابور قال أخبرنا الأستاذ الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري قراءة عليه أخبرنا أبو الحسين الخفاف أخبرنا أبو العباس السراج حدّثنا قتيبة بن سعيد حدّثنا الليث عن عُقيل عن الزُّهري عن عُبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم شرب لبنًا ثمّ دعا بماء فتضمّض ثمّ قال: إنّ له دسمًا.^{٧٩}

(٢) أخبرنا أبو نعيم الإسفرائيني أخبرنا أبو عوانة حدّثنا الحسن بن عليّ بن عفان العامري حدّثنا يحيى بن آدم حدّثنا سفيان بن سماك بن حرب قال: قلتُ لجابر بن سمرة أكنت تجالس النبي صلّى الله عليه وسلّم؟ قال نعم.^{٨٠}

(٣) أخبرنا الإمام أبو بكر بن فورك أخبرنا عبد الله بن جعفر حدّثنا يونس بن حبيب أخبرنا أبو داود حدّثنا شعبة عن عُبيد بن الحسن سمعتُ عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه يقول كان

^{٧٨} في الأصل: هوان.

^{٧٩} مصنف عبد الرزاق ١٧٦/١ ومسنّد أحمد بن حنبل ٤١٩/٣ و٤٥٨/٣ و٢٢٩/٥؛ وصحيح البخاري ٥٢/١ و١٠٩/٧ و١١٤٩/١ وصحيح مسلم ١٢٧٤/١ وسنن أبي داود ١١٤٠/١ وسنن ابن ماجه ١١٦٧/١ وسنن الترمذي ١١٤٩/١ والسّنن الكرى ١١٤٩/١ ومسنّد أبي يعلى ٣٠٧/٤ ومسنّد السراج ١٤٥ وصحيح ابن حبان ٤٣٢/٣؛ ولتعمم الكبير ١١٢٥/٦ وحلية الأولياء ٣٨٧/٨ والسّنن الكرى (البيهقي) ١٢٤٧/١ وتاريخ مدينة دمشق ١١٦/١٧ وفتح الباري ٣١٣/١ وفض القدير ٣٨٧/١.

^{٨٠} مسنّد أحمد بن حنبل ٤٠٥/٣٤ وصحيح مسلم ٤٦٣/١ و١١٨١٠/٤ وسنن أبي داود ٤٦٥/٢ والسّنن الكرى ١٠٥/٢ و١٧٥/٩ ولتعمم الكبير ٢٣٠/٢ والسّنن الكرى (البيهقي) ٨٣/٧ و١٤٠٦/١٠ وتاريخ مدينة دمشق ٨/٤ و١٦٢/٤ وسر أعلام البلاد ٣٨٩/٢ وفض القدير ١٧٢/٥.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Mâlikîler'in Bazı Cerh Problemlerine Bakışı (Ebû'l-Velîd el-Bâcî Örneği)

The Maalikites' Perspective on Some Jarh Problems (The Example of Abu'l-Walid Al-Baji)

Uğur ERMAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
Siirt, Türkiye
Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Theology, Department Of Hadith
Siirt, Türkiye

ugurerman@siirt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0942-8148>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:05/09/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 20/12/2024 • **Yayın Tarihi | Published:** 31/12/2024

Atıf | Cite As

Erman, Uğur. "Mâlikîler'in Bazı Cerh Problemlerine Bakışı (Ebû'l-Velîd el-Bâcî Örneği)". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 187-205. <https://doi.org/10.58852/dicd.1544400>

Author Contributions: This article has a single author

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Mâlikîler'in Bazı Cerh Problemlerine Bakışı (Ebû'l-Velîd el-Bâcî Örneği)

Öz

Hadis ilminde cerh ve ta'dîl hadislerin sened açısından Hz. Peygamber'e (a.s.) ait olup olmadığını belirleyen ve halen güncelliğini koruyan hadis ilminin bir alt disiplini. Kökeni Hz. Peygamber (a.s.) dönemine dayanan cerh ve tadil ilmi zamanla gelişim göstermiş, bu ilim için muhaddisler tarafından birtakım usuller belirlenmiştir. Hadislerin sıhhati bu ilim dalının hakemliğinde tespit edilmiştir. Esasen hadis ilminde cerh işlemi ictihâdî olduğundan cerh ve ta'dîl kriterleri dolayısıyla bu ilim dalının hadisin sened ve metin problemlerine bakış açısı değişkenlik gösterebilmiştir. Bu çerçevede Mâlikî bir muhaddis olan Ebû'l-Velîd el-Bâcî (öl. 474/1081) cerh ile ilgili bazı problemlere *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Harrece lehû'l-Buĥârîyyu fî'l-Câmi'i's-Şaĥîh* adlı eserinde değinmiş ve bu problemlere bazen naklî deliller öncülüğünde bazen de kendi görüşlerini ifade ederek cevap vermeye çalışmıştır. Bâcî, bu eserde cerh ve ta'dîl ilminin usul ve esaslarına değinerek cerh ve ta'dîl yapan kişinin özelliklerinin ne olacağı, cerhin caiz olup olmadığı, cerh ve ta'dîl yapabilecek uzmanların bazı tabirlerden ne kastettikleri, hangi râvîlerden hadis alınması gerektiği, bid'at sahibi râvîlerin durumlarının ne olacağı gibi cerh ve ta'dîl problemlerine değinmiştir. Bu itibarla çalışmada Bâcî'nin cerh ve ta'dîl alanının bazı problemlerine bulduğu çözümlerin mâlikî olan muhaddis ve cerh-ta'dîl âlimleri ile diğer muhaddis ve cerh-ta'dîl âlimlerinin görüşleriyle uyuşup uyuşmadığı tespiti cihetine gidilecektir. Böylece elde edilen bulguların Mâlikîlerde cerh ve ta'dîl anlayışını ve bu anlayışın fıkha nasıl yansıdığını çalışacak olan araştırmacılara öncül bir kaynak teşkil edeceği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Cerh, Ta'dîl, Mâlikî, Bâcî.

The Maalikes' Perspective on Some Jarh Problems (The Example of Abu'l-Walid Al-Baji)

Abstract

In the discipline of hadith, criticism and praise are sub-disciplines that determine whether hadiths belong to the Prophet Muhammad (p.b.u.h) and remain relevant today. This branch of knowledge, which originated in the time of the Prophet Muhammad (p.b.u.h) has developed over time, and hadith scholars have determined a number of techniques and methods for this knowledge. The authenticity of hadiths has been demined under the arbitration of this branch of knowledge. Since the act of criticism in hadith science is ijtehad, the perspective on the problems of science can vary due to the criteria of criticism and praise. In this context, Mâlikite hadith scholar Abu'l-Walid al-Baji (d. 474/1081) dealt with some problems related to criticism in his work entitled "*al-Ta'dîl and al-Tajrîh li-man Kharrace lehû al-Bukĥârîyyu fî'l-Jâmi' al-Şaĥîh*". He tried to answer these problems sometimes by taking the lead with evidence based on hearsay and sometimes by expressing his own views. In this work, al-Baji touched on the problems of criticism and praise by touching on the methods and principles of the science of criticism and praise, such as the characteristics of the person who criticizes and praises, whether criticism is permissible or not, the extensions that can criticize and praise what some expressions mean, which narrators should be taken from hadith, and the status of narrators who are innovators. In this context, this study will try to determine whether al-Bâjî's solutions to some problems in the field of jarh and ta'dîl are compatible with the views of the muhaddiths and scholars of jarh and ta'dîl and other muhaddiths and scholars of jarh and ta'dîl. Thus, it is thought that the findings obtained will constitute a preliminary source for third parties who will study the understanding of jarh and ta'dîl in Mâlikis and how this understanding is reflected in fiqh.

Keywords: Hadith, Jarh, Ta'dîl, Mâlikî, Bâcî.

Giriş

Yüce Allah kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in (a.s.) son Peygamber olduğunu ifade etmiş, onun ümmetine nimetlerini tamamladığını buyurmuştur. Bununla beraber ümmetinin doğru dini bilgiyi doğru kaynaktan öğrenmelerini sağlamak için peygamberine tebliğ ve tebyîn görevlerini yüklemiştir.¹

Peygamber'in tebyîn vazifesinin tecelli ettiği en bariz alan onun söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnetidir. Öte yandan Allah kendi kitabı olan Kur'ân'ı koruma garantisi altına almış,² sünnetini koruma görevi de doğal olarak ümmetine ait olacaktır. Hz. Peygamber de dinin hükümlerinin devam etmesi için kendisinden öğrenilenlerin başkalarına ulaştırılmasını emretmiştir.³ Bununla beraber kendisinden yalan ve yanlış haber ulaştırın kişinin cehennemdeki yerine hazırlanması şeklinde ikazda bulunmuştur.⁴ Bu ikazı göz önünde bulunduran sahâbîler hadis rivâyetinde oldukça hassas ve çekimser davranmışlar, hadis rivâyetindeki muhtemel hataları bertaraf etmek için nakledilen hadisin Rasûlullâh'a aidiyetinin tespiti için olağanüstü tahkik ve tashih çalışmaları yapmışlardır. Bu çerçevede hadis naklinde yaptıkları tashihler için *أخطأ* /hata etti, *نسي* / Unuttu,⁵ *غلط* / Yanıldı⁶, *وهم* /vehmetti⁷ *كذب* /hata etti⁸ şeklinde tabirler kullanmışlardır.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip dört halife döneminde cereyan eden itikadi siyasi olaylar, Cemel, Sıffin vakaları ve peşi sıra dînî görünümlü siyâsî firkaların zuhuru İslâm alemini derinden yaralamıştır. İslâm aleminde hadis uydurma faaliyetinin ne zaman başladığı konusunun tartışmalı olması bir yana,⁹ bazı guruplar kendi görüşünü destelemek için hadis uydurma faaliyetlerine girişmiştir. Özellikle hicri birinci asırda zuhur eden olaylar ve hadis uydurmacılığının zamanla artış göstermesi hadis rivâyet eden muhaddisleri birtakım önlemler almaya sevk etmiştir. Nitekim Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/729) "Daha önceleri hadisin isnadı sorulmazdı. Ancak fitne zuhur edince 'rivâyet ettiğiniz hadislerin râvî isimlerini söyleyin' dediler. Böylece ehl-i sünnet¹⁰ olanın hadisleri alınır, ehl-i bid'at olanların hadisleri terk edilirdi"¹¹ sözü alınan bu önlemlere delalet etmektedir. Yukarıda ifade edildiği

¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Mâide 5/68.

² Hicr 15/9.

³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), "İmân", 18; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "İlim", 7.

⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Mısır: es-Sultâniyye, 1311/1893), "İlim", 38.

⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li mâ İstedraket 'Aişe 'alâ's-Şahâbe*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdulmuţtalib (Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1421/2001), 1/61.

⁶ Zerkeşî, *el-İcâbe li mâ İstedraket 'Aişe 'alâ's-Şahâbe*, 1/97.

⁷ Zerkeşî, *el-İcâbe li mâ İstedraket 'Aişe 'alâ's-Şahâbe*, 1/69.

⁸ Zerkeşî, *el-İcâbe li mâ İstedraket 'Aişe 'alâ's-Şahâbe*, 1/61 کذب kelimesi "yalan konuştu" anlamında olsa da sahâbîler bu kelimeyi "hata etti" anlamında kullanmışlardır. Geniş bilgi için bk. Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Akademi), 2009, 198.

⁹ Ömer b. Hasan Felâte, *el-Vaz' fi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1437), 1/265-295.

¹⁰ Ehl-i sünnet kavramından kasıt hadis tahammülüne ehil olan ve hadis rivâyet etme şartlarını kamilen taşıyan ravilerdir. (Fellate, *el-Vaz' fi'l-hadis*, 1/266) Felâte, *el-Vaz' fi'l-hadis*, 1/266.

¹¹ Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Abdurrahmân b. Hâllâd el-Fârisî er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, thk. Muhammed 'Accâc el-Hâfîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983), 208; Ebû 'Amr Taqıyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân İbnü's-Şalâh, *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadis = Mukaddimetü İbni's-Şalâh*, thk. 'Abdullaţîf Hamîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423/2002), 6; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn

üzere İslâm aleminde meydana gelen siyasi gelişmeler, fetihler, başka din müntesiplerinin İslâm dinine girip eski dinlerinde yaşadıkları bazı hususiyetleri İslâm dinine dahletmeleri, siyâsî ve dînî grupların kıyasıya taraftar toplama yarışları hadis uydurma faaliyetlerine hız kazandırmıştır. Böylece insanlar arası güven duygusu gittikçe zayıflamıştır. Muğîre b. Şu'be'nin (öl. 50/670) Hz. Ali'den rivâyet konusunda Abdullah b. Mes'ûd'un arkadaşları haricinde doğru sözlü kimsenin olmadığını ifade etmesi¹² güven duygusunu ne kadar azaldığını göstermesi bakımından oldukça ehemmiyetlidir.

Hicri birinci asrın sonlarından itibaren hadis rivâyetlerine isnad şartının gelmesiyle birlikte hadisi rivâyet eden râvîlerin rivâyete ehil olup olmadıklarını tespit işlemi de başlamıştır. Bu işleme râvî eğer rivâyete ehil değilse cerh, rivâyete ehil olduğu tespit edilirse ta'dîl adı verilmiştir. Hadis münekkitleri hadisin râvîsinin rivâyete ehli olmaması durumunda bu kişinin teşhir edilmesinde bir beis görmemiş, rivâyetteki kusur ne ise açıkça belirtmişlerdir. Bu meyanda hicri birinci asırda Rebî' b. Huseym (öl. 61/680), Rufey' b. Mihrân (öl. 93/711), Sa'îd b. Müseyyeb (öl. 94/712), 'Urve b. Zübeyr (öl. 94/712), Sa'îd b. Cübeyr (öl. 95/715), İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/716) gibi muhaddisler râvî değerlendirmelerinde bulunmuşlardır.¹³

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren güvenilir kimselerin azalması ve İslâm aleminde zuhur eden Revâfız, Zenâdîka gibi fırkaların hadis uydurma faaliyetlerinin çoğalması cerh ve ta'dîl işlemlerinin daha sıkı uygulanmasına, râvîlerin daha iyi takip ve rivâyetlerinin iyice tetkik edilmesine vesile olmuştur. Bu dönemde en dikkat çeken cerh ve ta'dîl âlimi Şu'be b. Haccâc'dır (öl. 160/776). Nitekim o sistematik cerh ve ta'dîlin önde gelen şahsiyetidir. Bu asırda ayrıca Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Mâlik b. Enes (öl. 179/795), Abdullah b. el-Mübârek b. (öl. 181/797), Vekî' b. Cerrâh (öl. 197/812), Yahyâ el-Kattân (öl. 198/813), Süfyân b. 'Uyeyne (öl. 198/814), Abdurrahmân b. Mehdî (öl. 198/813-14) gibi râvî değerlendirmelerinde bulunan âlimler yetişmiştir.¹⁴ Adı geçen hadis münekkitleri yapmış oldukları cerh ve ta'dîlleri belli ölçüler çerçevesinde yapmışlardır. Nitekim Şu'be b. Haccâc'a kimin hadisinin terk edilmesi gerektiği sorulmuş o da maruf olan râvîler adına otorite muhaddislerin bilmediği hadisleri rivâyet eden, hadis uyduran, hadis rivâyetinde çokça yanıldan hadis rivâyet edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁵ Keza Mâlik b. Enes heva ehlinden, sefih bir hayat yaşayan, insanlarla konuşurken yalan söz sarf eden kişiden, ibadete düşkün ve değerli bir kişiliğe sahip olsa bile rivâyet ettiği şeyi bilmeyen kişiden hadis rivâyet edilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁶ Bütün bu ifadeler dönemin cerh ve ta'dîl anlayışını yansıtmaları bakımından oldukça önemli ifadelerdir.

Hicri üçüncü asırda ise asra şeklini veren, İslâm alemini derinden etkileyen Halku'l-Kur'ân fikri çerçevesinde yaşanan mihne olayları, insan fiilleri ve kader, rüyetullâh, haber-i vahidin epistemolojik değeri, Allah'ın sıfatları gibi olaylarla ilintili olarak Mu'tezile, Şîa, Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis arasında yaşanan polemikler hadis alanını farklı mecralara çekmiş ve bu alanı derinden etkilemiştir. Zira dînî görünümlü siyâsî ekol ve gruplar toplumsal huzuru bozmak, iç asayiş ve güvenliği sarsmak maksadıyla toplumu kutuplaşmaya sevk etmişler ve hain emellerinden vazgeçmemişlerdir. Buna karşın İslâm ulemâsı provokasyon ortamını canlı tutmak isteyen ve insanların dînî emelleriyle oynamaya çalışanlara

¹² Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârîyâbî (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 1/229.

¹³ Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri Müslim, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1374/1955), 1/14.

¹⁴ Halil İbrahim Turan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 55.

¹⁵ Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Abdullâh el-Başrî 'Alî b. el-Medîni, *el-'İlel*, thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980), 36-40; Turan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, 115-447.

¹⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbüri el-Hâkim, *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadis*, thk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1397/1977), 62.

¹⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil*, 403.

karşı hadisi koruma adına karşıt fikirde yer alanların yazdıkları eserlerine karşı muhteşem bir reddiye kültürü geliştirmiş ve İslâm alemini sürekli canlı tutacak Kütüb-i Sitte'yi kaleme almışlardır. Elbette Kütüb-i Sitte'nin yazılış amacı sadece karşıt fikirlere reddiye yazmaktan ibaret değildir. Ancak yazıldığı dönemde karşıt görüşte olanlara cevap verildiğini anlamak için bu eserlerin bab başlıklarına bakmak kafidir. Bu dönemde ğaribu'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs, 'ilelü'l-hadîs gibi hadis alt bilim dalları ihdas edilmiştir. Bu meyanda kökeni Hz. Peygamber (a.s.) dönemine dayanan, râvîlerin rivâyete ehil olup olmadığını tespit etmeye yarayan hadis ilminin alt disiplini olan cerh ve ta'dîl ilmi ihdas edilmiştir. Bu çerçevede Ali b. Medînî, Yahyâ b. Ma'în, Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Hâtim, Tirmizî gibi âlimler hadislerin illetlerini tespit eden 'ilelü'l-hadîs adlı eserler telif etmişler, İbn Ebî Hâtim de cerh ve ta'dîl kurallarını tespit maksadıyla daha sonraki cerh ve ta'dîl çalışmalarına yardımcı olacak olan *el-Cerh ve't-Ta'dîl* adlı eserini kaleme almıştır.¹⁷

Hicri dördüncü ve beşinci asırlara gelince bu asırlar itikadi alanda Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin doğduğu ve sistemleştiği bir devir olmuş, Hanbelîler Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet kelamcılarına şiddetle karşı çıkmışlardır. İbn 'Abdîlberri (öl. 463/1071)¹⁸, Ebû'l- Velîd el-Bâcî gibi mâlikî muhaddisler Ehl-i hadisin temsilcisi olmuşlar ve Zâhîrîlere karşı mücadele etmişlerdir. Diğer yandan Şîa'nın temel eserlerini yazacak olan Kuleynî (öl. 329/941), İbn Bâbeveyh (öl. 381/991), Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl. 460/1067) bu asırda yaşamışlar ve ehl-i sünnete karşı duruşlarıyla bilinmişlerdir. Bu asırlarda ehl-i hadis ile ehl-i re'y ve mu'tezile arasında amansız polemikler yaşanmıştır. Şîa, Ehl-i hadis'i Hz. Peygamber'in yerine halife tayin etmediğini iddia edenler şeklinde tanımlarken,¹⁹ Mu'tezile ise kulların eylemlerini Allah'ın yarattığını ve âhâd haberlerle itikâdî konularda amel edenler,²⁰ hadis yazan ve ezberleyenler çer çöp ne varsa toplayan anlamında "Haşviyye" diye isimlendirmiştir.²¹ Öte yandan hadisleri öğrenip tartışmaya açan fakihler ise sünnetten yüz çeviren kişiler olarak tarif edilmiştir. Netice itibarıyla hicri dördüncü ve beşinci asırlar ilk asırlarda zuhur eden siyâsî, itikâdî mezheplere fikhî mezhepler arasında yaşanan polemikler eklenmiş ve bu guruplar tamamen birbirinden uzaklaşmış, her gurup yekdiğerini bid'at ehli olarak tavsif etmiş ve nice âlimler bu taassup yüzünden cerh edilmiştir.²² Yaşanan bu olaylar karşısında İslâm âlimleri bid'at ehli sayılan gurupların rivâyet ettikleri hadisleri tespit etme ve onlar tarafından rivâyet edilen hadislerin sahihini sakiminden ayırt etmek ve râvîlerin genel durumlarını belirlemek için cerh ve ta'dîl kuralları belirlemişlerdir. Ancak cerh ve ta'dîl ictihâdî bir ameliye olması sebebiyle bu alt bilim dalında birtakım problemlerle karşılaşmıştır. Bu problemler cerhin gıybet olup olmadığı, cerh ve ta'dîlin sebebinin bildirilmesinin zorunlu olup olmadığı meselesi, aynı râvî hakkında aynı kişi tarafından farklı değerlendirmelerin yapılması, cerh ve ta'dîl tabirlerinin cârih ve muaddile göre değişip değişmediği meselesi, hadisi alınmayacak râvînin özellikleri gibi problemlerdir. Çalışmamıza konu olan Endülüslü fakih ve muhaddis sayılan ve İmâm Mâlik'in *Muvattâ*

¹⁷ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 70-92.

¹⁸ Abdurrahman Ece, "İbn Abdîlberri'nin el-Ecvîbetü'l-müstev'ibe fi'l-mesâ'ili'l-müstağribe fi kitâbi'l-Buharî Adlı Eseri", *Uluslararası Avrupa Soayal Bilimler Kongresi IV* (Ankara: İksad Yayınevi, 2019), 199-205.

¹⁹ Metin Yurdagür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

²⁰ Reşîd el-Hayyûn, *Cedelü't-Tenzil maa kitâbi halki'l-Kurân li'l-Câhız* (Köln: Menşûrâtu'l-Cemel, 2000), 182-185.

²¹ Haşviyye tabiri için bkz. Ebû'l-Abbâs Taqiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Meciddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelâmi's-Şî'a el-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y.: Câmiatu'i imâm Mumammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 2/520-522.

²² Yücel, *Hadis Tarihi*, 92-124.

adlı eseri üzerine yazmış olduğu *el-Müntekâ* adlı eseriyle meşhur olan Ebû'l-Velîd el-Bâcî²³ *el-Câmiu's-sahîh*'in râvîlerine dair kaleme aldığı *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-şahîh* adlı eserinde bu problemlere değinmiş ve bunlara cevap aramıştır.

Bâcî, mezkur eserinin mukaddimesinde kendisinden Buhârî'nin *Sahîh* adlı eserinde yer alan, Buhârî'nin hadis naklettiği hocalarının ve onlardan önce sahâbîlerin isimlerinin belirtildiği, râvîlerin doğru künye ve neseplerinin verildiği, âlimlerin bu râvîlerin durumları ile ilgili bilgi veren böylece hadis ilmiyle uğraşan adâlet ehli râvîlerin adalet ehli olmayan râvîlerden ayrılabilmesi için giriş mahiyetinde bilgi veren ve birçok râvîyi tanımalarına ve naklettikleri haberlerin mahiyetine vakıf olmalarına vesile olacak bir eser yazılmasının istenmesi üzerine eseri telif ettiğini ifade etmiştir. Bâcî, öncelikle eserine alacağı hadis senedlerini, Buhârî'nin hayatı ile ilgili malumatları, Ebû Hafs el-Fellâs (ö. 249/864), Yahyâ b. Ma'in (öl. 233/848), Müslim (öl. 261/875), İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), Kelâbâzî (öl. 398/1008), İbn 'Adî (öl. 365/976) gibi alimlerin eserlerinden yapacağı nakillerin senedlerini de vermeyi ihmal etmemiştir. Bununla beraber ehl-i hadisle yaptığı bazı müzakereleri de aktaracağını ifade etmiştir. Bilahare okuyucuya cerh ve ta'dîl ilminin mahiyeti ve usulü hakkında bilgi vereceğini, bu ilmin taklit yoluyla değil araştırma ve ictihâd yoluyla olduğunu tespitini yapacağını, cerh ve ta'dîl ilminin asıl maksadı olan sahih hadisin sakîminden nasıl ayırt edilebileceğini, Buhârî'nin hayatı, eserleri ve hadis ilmindeki konumundan bahsederek Buhârî'nin *es-Sahîh* adlı eserinde geçen râvîleri alfabetik olarak sıralayıp bu râvîler hakkında bilgi vereceğini açıklamıştır.²⁴ Esasen Bâcî mezkûr eserinde Buhârî'nin râvîlerinin durumlarının cerh ve ta'dîl açısından incelese de makalede onun cerh ve ta'dîl e müteallik görüşleri ve bu çerçevede Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin bazı cerh ve ta'dîl problemlerine bakış açısı irdelenecektir.

1. Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin Cerh ve Ta'dîl Problemlerine Bakışı

1.1. Cerh ve Ta'dîl'in Tanımı

Ebû Velîd el-Bâcî cerh ve ta'dîl görüşlerini izah etmeden önce cerh ve ta'dîlin ictihâdî olduğunu ve nazarı araştırmalar neticesinde elde edilebileceğini ifade etmiştir. Ona göre muhaddislerin cerh ve ta'dîl durumu yapılacak olan değerlendirmelere göre farklılık arz etmektedir. Bu farklılığı beşerî ilişkilerde yaşanan haber alışverişinde olduğu gibi kişinin doğruluğuna nasıl hükmediliyorsa râvînin de o şekilde doğruluğuna hükmedileceğini ifade etmiştir. Nitekim bir kişi diğer bir kişi ile uzun süre ve defalarca aynı mecliste oturup ondan bazı haberleri naklediyorsa ve bu naklettiği haberler insanların çoğunun haberlerine uyuyorsa o kişinin doğru sözlü bir kişi olduğu anlaşılır ve o kişinin sıdkına hükmedilir. Bunun tam tersi olması durumunda yani kişinin haber aktardığı kişinin mesajı insanların genelinin aktardığı haberin aksine ise o zaman haberi aktardığı kişinin vehm ve yanılığına hükmeder. Bâcî'ye göre şayet aynı kişiyle diğer bir oturumda uzun uzadıya konuşulur ve bu kişinin verdiği haberler adil ve güvenilir kişilerin söylediklerine muhalif olursa o zaman haber veren kişinin söylediklerinde çokça yanıldığına, bir şeyin doğruluğunu iyice araştırmadığına, sözlerinin çeliştiğine ve doğruluğunun azlığına kanaat getirilecektir. Daha sonra bu kişi güvenilir kimselere muhalif olarak naklettiği haberi ya kasıtlı ya da yanılarak nakletmiştir. Böylece kişi, haber nakleden kişi hakkında bu işi kasıtlı yapıp yapmama durumuna göre karar verir. Buna göre güvenilir kimselere muhalif haber nakleden kişi naklettiği haberde hata veya taammüd/kasıt ihtimaline göre ya cerh ya da ta'dîl edilecektir. Bu konuda ihtilaf söz konusu değildir. Ancak her iki duruma yani yanılma ve taammüde eşit mesafede olursa yani doğrusu ile beraber hatası bulunan kişi için hangi taraf (hatası veya doğruluğu) ağır basıyorsa ona göre

²³ Bâcî'nin hayatı için bkz. Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

²⁴ Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men Harrece lehü'l-Buhârîyyu fi'l-Câmi'i's-Şahîh*, thk. Ebû Lubâbe Huseyn (Riyad: Dâru'l-Livâ', 1406/1986), 1/273-280.

tercih yapılır.²⁵ Yani Bâcî'ye göre haber nakleden kişinin duruma göre -doğruluğu ya da hatasının ağırlığına göre- ya cerh edilecek ya da ta'dil edilecektir.

Bâcî, muhaddisin durumunun da buna benzediğini belirtmiştir. Ona göre bir muhaddis; hadisi Zem'a b. Salih el-Ahdar veya Muhammed b. İshâk tarikiyle Zührî'den nakledebilir. Aynı hadisi Mâlik, 'Ubeydullah b. Ömer, Ma'mer, Süfyan b. 'Uyeyne gibi hadis ilminde hâfız ve sağlamlık nitelendirmeleriyle bilinen kişiler aracılığıyla da rivâyet edebilir. Ancak hadis ilminde mutkin (Hadislerini itina ve dikkat ile rivâyet eden, titiz) ve hâfız olan muhaddisler, bu ravinin rivâyet ettiği hadisin hilafı hususunda ittifak ederlerse veya mezkûr muhaddislerin rivâyetlerine muhalif nakillerde bulunursa ve bu ihtilaf çoğu zaman vuku buluyorsa o zaman bu muhaddisin zayıflığına, hadisinin ızdırabına (çeliştiğine), yanlışlığının çokluğuna hükmedileceğini ifade etmiştir.²⁶ Ona göre bir muhaddis bu hatalara ilaveten Zührî gibi muhaddislerden münker hadis rivâyet eder ve tek başına kalırsa ve bu durum çokça tekrar ederse münkerü'l-hadîs ve metrûku'l-hadîs kavramlarıyla cerh edilir. Eğer güvenilir râvîlere muhalefet çok olur ve bunu kasten yaparsa o zaman yalancılıkla cerh edilir. Şayet râvî bu güvenilir râvîlere muhalif hadis rivâyet etmiyorsa ve onların hadislerinin dışına çıkmıyorsa onun sıdkına ve hadisinin sıhhatine hükmedilir. Eğer râvî güvenilir râvîlerin rivâyetlerine uygun rivâyetlerde bulunuyor bazen de muhalif rivâyetlerde bulunuyorsa o zaman muvâfakat veya muhâlefet halinden hangisi ağır basıyorsa ona göre ve bilgisine, dindarlığına, faziletine göre tercih yapılır. Bâcî'ye göre bu gerekçe ile cerh ve ta'dil uzmanları farklı görüş bildirebilmekte böylece bir râvîyi biri cerh ederken diğeri güvenilir addedebilmektedir. Bu sebeple aynı râvîyi Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân tevsik ederken Abdurrahmân el-Mehdi zayıflığına hükmeder, Şu'be tevsik ederken Mâlik aynı râvîyi cerh eder. Neticede cerh ve ta'dil konusunda görüş belirtmeye ehil olanlar bu açıdan ihtilaf edebilmektedirler. Ebû'l-Velîd el-Bâcî bu konudaki görüşüne şu olayı delil olarak getirir: İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) Muhammed b. İbrâhîm el-Maltî'den işittiğine göre Yahyâ b. Ma'în Hammâd b. Seleme'nin²⁷ hadisini duymak için 'Affân'a gelir. 'Affân ona bu hadisi başkasından duyup duymadığını sorunca Yahyâ b. Ma'în bu hadisi on yedi kişiden işittiğini söyler. Bunun üzerine 'Affân bu hadisi Yahyâ'ya rivâyet etmeyince Yahyâ bunun hiç önemli olmadığını ifade ederek hadisi Ebû Seleme et-Tebûzekî el-Basrî'den (öl. 223/838) işitmek için yakın olan Basra'ya doğru hareket eder. et-Tebûzekî Yahyâ'ya bu hadisi başkasından işitip işitmediğini sorar. O da bu hadisi on yedi kişiden işittiğini söyleyince Tebûzekî, Yahyâ'ya bu konudaki amacını sorar. Bunun üzerine Yahyâ "Hammâd b. Seleme'nin hatasını ondan bu hadisi rivâyet edenlerin hatasından ayırmak istiyorum. Eğer bu hadisi rivâyet edenlerin geneli bir hata üzerine ittifak etmişlerse (aynı hatayı yapmışlarsa) hatanın Hammâd'dan kaynaklandığını anlarım. Ancak hadisi rivâyet edenlerin bir kısmı hatada tek başına kalmışlarsa hatanın râvîden kaynaklandığını anlarım." ifadelerini kullanır.²⁸

Netice itibarıyla Ebû'l Velîd el-Bâcî'ye göre cerh ve ta'dil ictihâdîdir ve râvînin sika veya zayıf olup olmadığı cerh ve ta'dil uzmanlarına göre değişebilmektedir. Râvînin sıdkı sabit ve rivâyetleri sikaların rivâyetine uygunsu râvî ta'dil edilecek, aksi durumda râvî cerh edilecektir. Bâcî'nin bu

²⁵ Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 1/280; Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 1/280.

²⁶ Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 1/280.

²⁷ Fikret Özçelik, "Cerh-Ta'dilde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020), 138-158.

²⁸ Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 1/281; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Hamdî 'Abdulmecîd (Riyad: Darü's-Sumey'i, 1420/2000), 1/34-35; Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed (Bejrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 7/456.

görüşleri gerek Mâlikî âlimlerinin²⁹ gerekse diğer cerh ve ta'dîl âlimlerinin görüşleri ile örtüşmektedir. Zira cerh ve ta'dîl uzmanlarının eserleri incelendiğinde bir hadisin bütün tariklerinin toplanarak sağlamanın yapılması gerektiğini, bütün tarikler bir araya getirildikten sonra bütün râvîler aynı şeyi nakletmişlerse hadisin sıhhatine ve râvîlerin ta'dîl edilmesi sonucuna varılacağını aksi takdirde rivâyetin muzdarip ve râvînin hatalı olduğu tespitinin yapılacağını bildirmişlerdir.³⁰

1.2. Cerh İşleminin Caiz Olup Olmadığı Meselesi

Ebû'l-Velîd el-Bâcî'ye göre hadis nakletme konusunda râvînin cerh edilmesi gıybet sayılmamaktadır. Zira cerh ameliyesi dinin ve hadis ilminin bir gereğidir. O bu konudaki görüşüne Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın İmâm Mâlik, Süfyân es-Sevrî, Şu'be ve İbn 'Uyeyne'ye hadis ilminde hıfzına güvenilmeyen ve itham edilen kişinin durumunu sorması üzerine adı geçenlerin tümünün bu kişinin durumunun açıklanması, teşhir edilmesi gerektiğini iki defa tekrarlamalarını delil getirerek bu konuda Müslümanların icmâi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bir kişi mahkemede azıcık bir mal ve bir dinar hakkında diğer bir kişinin aleyhine şahitlik yapar ve hâkim bu şahidin cerh edildiğini (tanık olmaya elverişli olmadığını) bilirse bu kişiyi sanık olmaya ehil olmadığı gerekçesiyle cerh eder. Bu durumda hâkim, aleyhinde tanıklık yaptığı kişiye (sanığa) verdiği zararı ortadan kaldırması gerektiği yönde hüküm verir. Dünya ve ahiretin dayanağı olan din konusunda nakil yapanların bu işe ehil olmadıkları biliniyorsa bu kişinin ehil olmadığını beyan etmenin daha önemli olduğunu belirtmiştir. Bâcî, Müslümanların yaşadığı asırlarda haberleri nakledenlerin âlim, dindar ve takvalı âlimler tarafından cerh edildiklerini, durumlarının araştırıldığını ve hadis konusunda ta'n edildiklerini ifade ederek bu konuya tâbiûn neslinden nakledilen bazı olayları delil olarak sunmuştur. Mesela Sa'îd b. Müseyyeb'in (öl. 94/713) "Ey Bürd! İkrime'nin (el-Berberî) (öl. 105/723) İbn 'Abbâs adına yalan konuştuğu gibi sen de benim adıma yalan konuşma." dediğini ve İmâm Mâlik, Süfyân b. 'Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc gibi dindar, muttakî, erdemli âlimlerin de hadis nakleden râvîleri cerh ettiklerini, cerh edilen kişilerden hadis alma konusunda korunmak gerektiğini, râvîlerin hallerini araştırıp teşhir etmelerini delil olarak serdetmiştir. Ayrıca Ebûbekr b. Hallâd'ın Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'a "Hadislerini terk ettiğin bu râvîlerin Allah'ın huzurunda senin düşmanların olmasından korkmuyor musun?" diye sorunca Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'ın "Bu insanların Allah'ın huzurunda benim düşmanım olmalarını Resulullah'ın (a.s.) 'yalan olduğunu bildiğin hadisi neden rivâyet ettin?' demesine tercih ederim." sözünü de bu görüşüne delil olarak sunmuştur. Keza rivâyete göre Hammâd b. Zeyd, Abbâd b. Abbâd ve Cerîr b. Hâzim'in bir adamla ilgili – ki bu adamdan kastı Ebân b. Ayyâş'tır- konuşurken Şu'be b. Haccâc'a, "Keşke ondan uzak dursaydın..." şeklinde mezkur şahsın gıyabında yapılan olumsuz değerlendirmelerini,³¹ 'Affan'ın İsmail b. 'Uleyye'nin yanında bir râvî diğer bir râvîden hadis rivâyet ederken ona "bu adamdan hadis rivâyet etme" deyince ona "O râvînin gıybetini yapıyorsun." uyarılarına İsmâil b. 'Uleyye'nin bunun gıybet değil sadece o râvî hakkında sağlam olmadığına dair hüküm vermek demek olduğu yorumunu, İbrâhim en-Neha'î'nin Muğîre b. Sa'îd ve Abdurrahmân isimli râvîlerin Kezzâb (aşırı

²⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/172; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf vd. (Londra: Müessesetü'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1439), 8/93; Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'î Malik* (b.y.: Daru'l Ğarbi'l İslâmî, 1428/2007), 2/192.

³⁰ Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefi (Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1420), 1/34; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mukhterib fi beyâni'l-muztarib* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422), 98-100.

³¹ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/282; Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-Ta'dîl* (Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952), 2/21.

yalancı) olduklarını teşhir etmesini³² râvîleri cerh etmenin gıybet babından sayılmayacağı konusuna delil olarak getirmiştir. Bâcî, cerh eden kişinin cerh edilen kişinin hadisinin reddedilme gerekçelerini zikretmesi hadis ilmini koruma adına gerekli olduğu görüşündedir. Keza ona göre bid'at sahibi olan râvînin bid'atinin de zikredilmesi, insanların onunla aldanmamaları ve İslâm hukukunu/şeriatı koruma ve kollama adına ehemmiyet arz etmektedir. Bununla beraber Bâcî, bid'at ehlinin diğer ayıplarını söylemenin caiz olmadığı, bid'ati dışında râvînin diğer ayıplarını teşhir etmenin gıybet sayılacağı görüşündedir. Bâcî bu görüşüne Süfyan es-Sevrî'nin bid'at sahibi kişi ile ilgili "bid'ati zikredilir. Ancak bunun dışında gıybeti yapılmaz" sözünü delil getirmiş ve Süfyân'ın bu tümceden kastının onda bulunan bi'dati zikretmenin ona sövme aracı kılma veya onda olmayan vasıfları îrâd etmek için değil, bilakis onda bulunan bid'atten sakındırmak için onun bid'atini zikretmenin gıybet olmadığını ifade etmektedir.³³

Neticede Bâcî, râvîyi cerh etme amelîyesinin gıybet babından olmadığını cerhin sebebinin açıklanması gerektiğini ve bid'at ehlinin bid'atini açıktan söylemeyi caiz görmüş ve Mâlikî mezhebine müntesip olmayan âlimlerin görüşlerini delil olarak göstermiştir. Bâcî'nin bu görüşü diğer Mâlikî âlimler tarafından da desteklenmiş görünmektedir. Zira Mâlikî müelliflerin *Muvattâ'*ya yazmış oldukları şerhlere bakıldığında konu ile ilgili hadisler zikredilirken râvî cerh edilmiş ve cerh edilmiş sebebi açıklanmıştır.³⁴ Keza bid'at sahibi râvîlerin bid'ati açıklanmış, böylece hadis ve fıkıh alanı bir nevi yaşanacak dinî kargaşalara karşı korunmuştur. Öte yandan diğer usûl, cerh ve ta'dil âlimlerinin de Bâcî ile aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir.³⁵

1.3. Muaddil Tarafından Kullanılan Bazı Tabirlerden Kastın Ne Olduğu Meselesi³⁶

Bâcî, râvînin rivâyete ehil olduğunu tespit eden muaddilin bazen "فَلَان تَقَّة" / falanca kişi sikadır." tabirini kullanıp hadisiyle ihticâc edilen birini kastetmediği, buna karşın "لَا بِأَس بِهِ" / falanca kişinin hadislerinde beis yoktur." tabirini kullanması da o kişinin hadisiyle ihticâc edilebileceğini kastetmiş olmasını mümkün görmektedir. Bu durumun muaddile sorulan soruya ya da muaddilin durumuna göre değişebildiğini ifade etmiştir. Mesela muaddile dininde faziletli, hadisleri mutavassıt ve zayıf râvîlerle

³² Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 1/282; Muğire b. Said ravi rafizi olduğu ve peygamberlik iddia eden biri şeklinde cerh edilmiştir. Bu değerlendirme için bkz. Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/160-161.

³³ Bâcî, *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, 1/282.

³⁴ Konu ile ilgili örnekler için bkz. Ebû'l-Mutarrif Abdurrahman b. Mervân el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvattâ'*, thk. Âmir Hasan Sabri (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1429), 1/154, 164, 330, 340 vd.; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/81,93,97, 124; 5/37; 12/164, 16/8 vd.; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr, *et-Tekeşşî li-hadîsi'l-Muvattâ'* ve *şüyûhi'l-İmâm Mâlik*, thk. Faysal Yusuf Ahmed el Ali - et-Tâhir el-Ezher el-Huzeyrî (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433), 1/148, 339, 456, 513 vd.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l Muvattâ'i'l-İmam Mâlik*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü's -sekâfeti't diniyye, 1424), 1/311; 2/243, 349; 3/468; 4/336 vd.

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 2/23; Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî Hâtib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû Abdullâh es-Sevraķî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâireti'l Maârifî'l-Usmâniyye, 1357), 44; 'Ebû 'Amr Taķıyyüddîn 'Oşmân b. 'Abdurrahmân İbnü's-Şalâh, *'Ulümü'l-hadîs = Muķaddimetü İbni's-Şalâh*, thk. Nüreddîn 'Itr (Dimaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1406/1986), 389; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî İbn Keşîr, *İhtîşâru 'Ulümü'l-Hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 243; Ebû'l-Hayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muķiş bi-Şerh Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Irâķî*, thk. 'Alî Huseyn 'Alî (Mısır: Mektebetü's-Sunne, 1424/2003), 4/357.

³⁶ Bu başlık altında verilen bilgiler cerh-ta'dil literatüründe "Şartlı Cerh-Ta'dil" olarak geçmektedir. Şartlı cerh – ta'dil için bk. Emin Aşıkutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şardı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80; Fikret Özçelik, *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi (Şartlı Cerh-Ta'dil)* (İstanbul: Nida Akademi, 2021).

eşleştirilen bir râvî hakkında değerlendirmelerinin ne olacağı sorulduğunda muaddil, sika olduğunu ifade eder. Ancak muaddilin bundan kastı bu râvînin karşılaştırıldığı zayıf râvîlere nispetle sika olmasıdır. Muaddile başka açıdan râvînin durumu sorulduğunda muaddil “onun rivâyetinde beis yoktur.” şeklinde değerlendirmede bulunur. Ona “Peki bu râvî sika mıdır?” diye sorulduğunda ise muaddil, esas sika olanların bu râvî dışındaki kişiler olduğunu ifade eder. Bâcî bu görüşüne Abdullah İbnü'l-Beyyî'in (el-Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) naklettiği bir hadisin senesinde geçen Ebû Halde isimli râvînin sika olup olmadığını Abdurrahmân b. Mehdî'ye sorulan bir olayı delil gösterir. Nitekim rivâyete göre kendisine sorulan bu soru üzerine Abdurrahmân b. Mehdî Ebû Halde'nin hayrı çok, bazı nitelik ve hasletleriyle üstün hale gelmiş, tam bir Müslüman ve sadûk biri olduğunu ifade ederek esas sika olanların Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî olduğunu ifade eder. Ebû'l-Velîd el-Bâcî, Abdurrahmân b. Mehdî'nin bundan kastının Şu'be ve Süfyân'ın hadis imâmetinde zirve olduklarıdır. Aynı zamanda Bâcî, ehl-i hadis'ten sadece Şu'be ve Süfyân'ın derecesinde olan râvîler tevsîk edilecek olsa nakledilen hadislerin çoğunun boşa çıkacağını da ifade etmiştir. Neticede Abdurrahmân b. Mehdî Ebû Halde'yi sika adetmişse de onu daha sika, daha sağlam râvîlerin derecesinde görmemiştir.³⁷

Bâcî, bu görüşünü desteklemek amacıyla başka örnekler de vermiştir. Nitekim rivâyete göre 'Abbâs b. Muhammed ed-Dûrî, Yahyâ b. Ma'in'in “Muhammed b. İshâk sika bir râvîdir, ancak hüccet değildir.” sözünü nakletmiştir. Esasen bu olay şöyle gerçekleşmiştir: Yahyâ b. Ma'in'e Mûsâ b. 'Ubeyde er-Rebezî ile Muhammed b. İshâk'tan hangisinin daha sevimli olduğu sorulmuş, bunun üzerine “Muhammed b. İshâk sika bir râvîdir, ancak hüccet değildir.” cevabını vermiştir. Bâcî'ye göre, Yahyâ b. Ma'in'in bundan kastı kendisine göre Muhammed b. İshâk'ın Mûsâ b. 'Ubeyde er-Rebezî'den daha iyi bir râvî olduğudur.³⁸ Cerh ve ta'dîl kitapları incelendiğinde gerçekten de Mûsâ b. 'Ubeyde er-Rebezî, zayıf, leys bi şey', hadisiyle ihticâc edilmeyen, hadisinden uzak durulan, münkerü'l-hadîs, kendisinden hadis rivâyetinin helal olmadığı bir kişi³⁹ olarak cerh edildiği müşahede edilmektedir. Keza Ahmed b. Hanbel'den nakledildiğine göre Yahyâ b. Sa'id'e 'Ukayl ve İbrâhîm b. Sa'd isimli iki râvînin durumu sorulunca onları zayıf kategorisinde değerlendirmiş, 'Ukayl gibi bir râvî hakkında bu değerlendirmeyi yapmış ancak bunun sebebini açıklamamıştır. Bâcî, Yahyâ b. Sa'id'den belki de bu iki râvînin İmâm Mâlik'le karşılaştırılması istenmiş olabileceğini, dolayısıyla İmâm Mâlik'e göre bu iki râvînin zayıf kaldığını, zira Yahyâ b. Sa'id'e eğer bu iki râvî Zem'a b. Sâlih veya Sâlih b. Ebi'l-Ahdar (gibi zayıf râvîler) ile beraber sorulsaydı Yahyâ b. Sa'id 'Ukayl'i tevsîk edip yücelteceğini belirtmiştir. Keza Ebû Hâtim'e 'Ukayl ile Yûnus adlı râvîlerden hangisinin sevimli olduğu sorulmuş, o da 'Ukayl gibi bir râvî için “La be'se bih/rivâyetlerinde bir beis yoktur” demiştir. Bâcî'ye göre Ebû Hâtim bu sözle 'Ukayl'ın Yûnus'tan hadis rivâyeti konusunda daha üstün olduğunu kastetmiştir. Şayet Ebû Hâtim'e 'Ukayl mı Abdülcabbâr b. Ömer mi daha sevimli diye sorulsaydı o zaman 'Ukayl için sika, sebt, sağlam, hadis ilminde öncü tabirini kullanırdı. Bâcî konuya aydınlık kazandırma adına örnekler vermeye devam etmiş ve Ebû Abdurrahmân en-Nesevî'ye İbn Vehb'in Leys'i İmâm Mâlik'ten üstün adetmesi sorulmuş, Nesevî de İbn Vehb'in fazla bir bilgisinin olmadığını, Allah'ın yardımı olmasa İbn Lehî'a gibi çok zayıf bir râvî olduğunu ifade etmiştir. Bâcî de Leys'in sika râvîlerden addedildiğini, ancak Nesevî'nin İbn

³⁷ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/283-284; Fikret Özçelik, *Hadis Usûlünde Râvî Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği-* (İstanbul: Nida Akademi, 2009), 228-232.

³⁸ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/285.

³⁹ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/44-46; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Tahir İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Hamdi b. Abdülmecid b. İsmail es-Selefi (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 1994), 384; Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 29/111; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahdem b. 'Osmân ez-Zehabi, *el-Muğnî fi'd-Du'afâ*, thk. Dr. Nûreddîn 'Itr (b.y.: y.y., ts.), 2/685.

Vehb'in Leys'i İmâm Mâlik'ten üstün tutmasından veya İmâm Mâlik gibi bir âlimin Leys gibi zayıf bir râvî ile aynı kategoride değerlendirilmesinden hoşlanmadığı için bu sözleri sarf ettiğini belirtmiştir.⁴⁰

Bu anlamda Bâcî, Yahyâ b. Sa'îd'in "Şayet tam razı olduklarımdan hadis nakletseydim sadece şu beş kişiden hadis rivâyet ederdim." sözüyle hadis rivâyeti konusunda gönlünü tam tatmin olduğu hadis rivâyetine ehil olan kişileri kastettiğini ifade etmiştir.⁴¹ Keza Süfyân es-Sevrî râvîlerden 'Âsım el-Ahvel, İsmail b. Ebî Halid, Yahyâ b. Sa'îd, Hişâm ed-Destüvâî'nin hafız kategorisinde değerlendirdiğini ifade etmiştir. Bâcî'ye göre bunun anlamı Süfyân'ın sadece bu râvîlere denk geldiği, diğer râvîlere idrak etmediği manasında değildir. Bilakis Süfyân es-Sevrî; İmâm Mâlik, A'meş, Şu'be b. Haccâc, Eyyûb es-Sahtiyânî gibi râvîlere de idrak etmiştir. Öte yandan Süfyân es-Sevrî başka bir yerde Basra'da bulunan hadis hafızlarının sayısını üçe indirgemiş ve bunların Süleyman et-Teymî, 'Âsım el-Ahvel ve Dâvûd b. Ebî Hind olduğunu ifade etmiş ve en büyüklerinin 'Âsım el-Ahvel olduğunu beyan etmiştir. Bâcî, Süfyân'ın bu râvîleri saymasının gerekçesini hususi bir hadise veya özel bir anlama bağlamıştır. Zira Basra'da adı geçen râvîlerden daha sağlam, daha hafız Eyyûb-es-Sahtiyânî, Yûnus b. Abdillâh, Abdullâh b. 'Avn, Said b. Ebî 'Arûbe gibi râvîler vardır.

Bâcî'ye göre ayrıca Şu'be b. Haccâc'ın Ebû Osmân'dan nakledilen hadisler konusunda 'Âsım el-Ahvel'in Katâde'den daha sevimli olduğu ifade etmesi 'Âsım el-Ahvel'in Katâde ve Ebû Osmân'dan daha hafız olduğu gerekçesiyledir. Ayrıca Şu'be'nin 'Âsım'ı Katâde'den üstün görmesi Ebû Osmân'dan nakledilen hadislere has bir durumdur. Zaten Katâde'nin 'Âsım el-Ahvel'den Ebû Osmân'dan nakledilen hadisler dışında hadis rivâyeti konusunda daha iyi bir konumda olduğu konusunda hiç kimsenin şüphe etmediğini belirtmiştir.⁴² Buna karşın Bâcî, Yahyâ b. Sa'îd'in 'Âsım el-Ahvel'in hadis konusunda hafız olmadığını ifade etmesi ya 'Âsım'ın hadislerinde yer alan hadis hocalarından bir hocanın Süfyân ve Şu'be gibi sika râvîlerin rivâyetlerine muhalif bir rivâyette bulunması ya da Zührî, A'meş, Katâde gibi hıfzı daha fazla veya daha sağlam râvîlere nispetle hafız olmadığı ve bu sebeple Yahyâ b. Sa'îd'in 'Âsım'ın onlardan daha düşük mertebede olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Buna karşın Ebû Zür'a er-Râzî 'Âsım el-Ahvel'in sâlihu'l-hadis olduğunu ifade etmiştir.⁴³ Böylece Bâcî, cerh ve ta'dîl uzmanlarının aynı râvî hakkında farklı değerlendirmelerine dikkati çekmiş ve bu farklı değerlendirmelere uygun örneklerle cevap vermeye çalışmıştır.

Bâcî cerh ve ta'dîl uzmanlarının aynı râvî hakkında farklı değerlendirmelerinin sebebini kendilerine sorulan soruya ve cerh veya ta'dîl edilecek râvînin karşılaştırıldığı râvîye bağlamıştır. Nitekim Abdurrahmân b. Mehdî'ye kendi zamanındaki hadis önderleri sorulmuş, o da zamanındaki hadis ilminin ileri gelenlerini Basra'da Hammâd b. Zeyd, Kûfe'de Süfyân, Hicaz'da İmâm Mâlik, Şam'da ise Evzâ'î şeklinde sıralamıştır. Ancak Mısır'da Leys ve bunun dışında kalan maruf hadis önderlerini zikretmemiştir. Bâcî'ye göre bu durum cerh ve ta'dîl uzmanlarının kendilerine sorulan soruya ve hakkında soru sorulan râvînin diğer râvîlere göre karşılaştırılmasına göre görüşlerinin farklılık arz etmesinin en önemli delili olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bazen şöhret bulan ilmi, fazileti ve değeri sebebiyle cerh edilen bir kişinin cerh edilme sebebi böyle olmayan başka biri hakkında cerh sayılmamıştır.⁴⁴

⁴⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 1/213; Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/285.

⁴¹ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/285.

⁴² Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/286.

⁴³ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 2/287.

⁴⁴ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/287.

Bâcî cerh ve ta'dîl uzmanlarının kullandıkları tabirlerin onların bu konudaki yükledikleri anlam ve amaçlarına göre anlaşılması gerektiğini, cerh ve ta'dîl işleminin alanında uzman olan kişiler tarafından yapılmasını, bu ameliyenin usul ve metodunu ve muhaddislerin cerh-ta'dîl durumunu bilmeyen kimselerin cerh ve ta'dîl uzmanlarının kullandıkları lafızları almalarını, onların ittifak ettiği lafızlara tabi olması, ihtilaf ettikleri durumda ise tevakkuf etmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁵

Neticede Bâcî'ye göre aynı râvî hakkında cerh ve ta'dîl uzmanlarının çelişik gibi görünen hükümleri kendilerine sorulan soruya göre değişiklik arz edebilmektedir. Yani sorulan soruda değerlendirilmesi istenen râvî eğer daha sika bir râvî ile karşılaşıyorsa daha sika râvîye göre zayıf olarak değerlendirilebilmekte, ancak daha zayıf bir râvî ile karşılaştırılması isteniyorsa sika olarak değerlendirilebilmektedir. Cerh ve ta'dîl uzmanlarının farklı değerlendirmeleri onların kullandıkları lafızlar ve amaçlarına göre değerlendirilmeli ve bu konuda sadece uzman ve mütehassıs olanlar görüş bildirmelidir.

Konu ile ilgili diğer Mâlikî âlimlerin eserleri incelendiğinde kendinden önce ve sonra gelen Mâlikî şârihlerin onun verdiği örnekleri kullanmaları,⁴⁶ keza kendinden önceki Mâlikî âlimlerin cerh ve ta'dîl görüşlerine bağlı kalmaları Mâlikîlerin⁴⁷ onunla aynı görüşü paylaştıklarına delil olarak gösterilebilir. Ancak Bâcî'nin cerh problemlerine göstermiş olduğu delillerle ilgili yorumları kendine has olmalıdır. Zira diğer Mâlikî eserler incelendiğinde râvîler hakkında cerh ve ta'dîl yapılsa da cerh ve ta'dîl ile ilgili meselelerin usul açısından tartışıldığı bir esere rastlamadığımızı ifade etmek isteriz. Aynı zamanda Mâlikî mezhebi dışındaki usul, cerh ve ta'dîl âlimlerinin görüşleri hemen hemen bu görüşle örtüşmektedir. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî *Lisânu'l-mîzân* adlı eserinin mukaddimesinde bu konuya değinmiştir.⁴⁸ Bu anlamda Bâcî'nin bu görüşleri İbn Hacer'e kaynaklık etmiştir denilebilir. İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî* isimli Buhârî şerhinin mukaddimesinde Bâcî ile aynı görüşü paylaşması bu iddiamızı desteklemektedir.⁴⁹ Keza Sehâvî'nin (öl. 902/1497) de aynı görüşleri paylaştığı görülmektedir.⁵⁰ Öte yandan el-Münzirî (öl. 656/1258) bir râvînin aynı cârih tarafından bir defasında râvî hakkında ta'dîl ifade eden bilgilere ulaşması sebebiyle tevsik edildiği başka zamanda cerh edildiğine dair bilgilere ulaştığı gerekçesiyle cerh ettiğini ifade etmiştir.⁵¹

1.4. Hadisi Terk Edilmekle Cerh Edilen Râvînin Durumu

Bâcî bu başlık altında kendisinden hadis rivâyet edilemeyecek râvîlerin özelliklerini sıralamıştır. Bâcî, bir râvînin sika olduğu bilinmek isteniyorsa öncelikle hadisi terk edilen kişinin vasıflarını bilmenin gerekli olduğu kanaatindedir. Bu konuda İmâm Mâlik'in "Hadis şu dört kişiden alınmaz, bunun dışında kalanlardan alınır: İnsanların en iyi rivâyet edeni dahi olsa sefih yaşamını açığa vurandan, Rasûlullâh (a.s.) adma yalan konuşmasa da beşerî ilişkilerinde yalan konuşan kişiden, bid'at ehlinden olup başkalarını bid'atine davet eden kişiden, faziletli ve ibadete düşkün biri olsa da ne konuştuğunu (ne rivâyet ettiğini) bilmeyen kişiden." sözlerini aktarmış ve İmâm Mâlik'in bu kriterleri üzerine dikkati

⁴⁵ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/287-288.

⁴⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/678; İbn Abdilberr en-Nemerî el-Kurtubî, *el-İntikâ fi Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ* (Beyrût: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, ts.), 28.

⁴⁷ el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvattâ*, 1/136, 280, 282, 298 vd.; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 1/193, 248; 6/323; 8/314 vd.; İbn Abdilberr, *et-Teķaşşî*, 1/339; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/253, 351 vd.; Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *el-ķabes fi Şerhi Muvattâ'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed 'Abdullâh Veletu Kerîm (b.y.: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 1992), 137, 276; İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik*, 2/47, 132, 254 vd.

⁴⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 1/213.

⁴⁹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Hatîb (Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1380), (Mukaddime), 417.

⁵⁰ Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muĝîs*, 2/132.

⁵¹ Ebû Muhammed 'Abdul'azîm b. 'Abduķavî el-Munzirî 'Abdul'azîm el-Munzirî, *Cevâbu'l-Hâfîz el-Munzirî 'an Es'ile fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, thk. 'Abduķettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmîyye, ts.), 86-87.

çekmiştir. Bâcî İmâm Mâlik'in sarfettiği "bid'at sahibi"nden kastın bid'atini ikrar eden, bid'atini açığa vurup müntesibi olduğu mezhebi ve itikadından tespit edilebilen anlamında olduğunu ve bid'atının propagandasını yaptığı sürece veya bid'atinden vazgeçmedikçe bu kişiden hadis alınmayacağını belirtmiştir. Bâcî, İmâm Mâlik'in ayrıca "Kaderiyye'nin arkasında namaz kılınmaz, onlardan hadis alınmaz" rivâyetini delil göstererek İmâm Mâlik'in bid'at sahibi olan ravinin mezhebinin propagandisti olma şartını koşmadığını ifade etmiştir.⁵² Yani İmâm Mâlik ravinin bid'at sahibi olmasını hadisin terk edilmesine yeterli bir sebep olarak görmüş ve dâî olma şartını koşmamıştır.

Bâcî, hadis rivâyet edilemeyecek râvîlerin özelliklerini belirlerken hadis ilminde paye sahibi olan cerh ve ta'dîl uzmanlarının görüşlerini sıralayarak bu konuyu aydınlatmıştır. Nitekim rivâyete göre Şu'be b. Haccâc'a kişinin rivâyet etmiş olduğu hadisin ne zaman terk edileceği sorulmuş, o da "Hadis ilminde meşhur olan râvîlerin bilmediği hadisleri onlar kanalıyla rivâyet eden kişiden, hadis rivâyetinde çokça hata yapan kişiden, yalan konuşandan, yanlış olduğu konusunda icmâ olan hadisi rivâyet eden kişiden... Bunun dışında kalanlardan hadis rivâyet edebilirsin" dediğini belirtmiştir. Keza İmâm Mâlik'e hafızasında hadis olmayıp hadis kitabı yazan ve kitabında bulunan hadisleri duyduğunu ve güvenilir olduğunu söyleyen kişinin durumu sorulmuş, o da "Bu kişiden hadis alınmaz. Korkarım ki kitaplarına geceleri yeni hadisler eklenmiştir." cevabını vermiştir. Bâcî, İmâm Mâlik'in bu görüşünün içtihadın nihâî noktası olduğunu (en ideal olanının bu olduğunu) ancak sadece ezberinde hadis olan kişiden hadis alınması durumunda hadis nakledilecek râvîlerin bulunamayabileceğini, hadis hafızlarının sayısının azaldığını ve sahih bir kitabı olan râvîlere ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Böyle bir kişiden hadis nakleden bir kişinin hadisin sahihini sakîminden ayırabilecek bir kişi olması halinde hadislere yapılabilecek muhtemel eklemeleri fark edebileceğini, ancak temyiz ehlienden değilse bu râvînin zayıf kategorisinde olduğunu ifade ederek İmâm Mâlik'in kastının bu olabileceğini belirtmiştir. Bâcî, mütedeyyin dahi olsa râvînin hadis rivâyeti konusunda çokça gafleti olan ve hadis rivâyeti ile ilgili bilgisi olmayan bir râvîden hadis alınamayacağı görüşündedir. Bu görüşüne Yezîd b. Hârûn'dan nakledilen şu olayı delil göstermiştir: Rivâyete göre Yezîd b. Hârûn'un doğru biri olarak tanıdığı bir hadis hocası Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) hadis rivâyet ediyordu. İnsanların ona çokça teveccüh ettiğini fark edince 'Benim bir hadis kitabım var.' dedi. Ona bu kitapta bulunan hadislerin Şerîk b. Abdillâh b. Hâris en-Neha'î'nin (öl. 177/794) hadisleri olduğu söylenince o da 'Evet, Enes b. Mâlik bu hadisleri Şerîk b. Abdillâh'tan bize rivâyet etti.' demiştir. Görüldüğü üzere hadis râvîsi büyük bir gaflet sergilemiş, ölüm tarihleri dikkate alındığında aralarında hadis alışverişinin mümkün olamayacağı iki râvînin birbirinden hadis naklettiği ifade etmiştir.⁵³

Görüldüğü üzere Bâcî'ye göre bu şekilde dinini iyi yaşayan biri dahi olsa kesretü'l gafle (aşırı yanılğı) yani dikkatsizlik yahut dalgınlık sebebiyle hatalı rivâyet etme ile kusurlu bir râvîden hadis alınamayacağı görüşündedir. Netice itibarıyla Bâcî, hadis rivâyet edilebilecek kişileri tespit etmek için öncelikle hadis rivâyetine ehil olmayan kişilerin özelliklerini tespite yönelmiştir. Nitekim ona göre heva ve hevesine uygun açıktan sefih yaşamı olandan, yalanla itham olmuş kişiden, bid'at sahibinden, ne rivâyet ettiğini bilmeyen kişiden, meşhur muhaddislerin bilmediği hadisleri onlar adına rivâyet edenden, hadis rivâyetinde çokça yanılan ve hata yapan, hatalı olduğu konusunda görüş birliğine varılan bir hadisi rivâyet eden kişiden hadis alınamayacağı sonucuna ulaşmıştır.

⁵² Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/288.

⁵³ Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh*, 1/288.

Bâcî'nin hadis alınırken râvîde aradığı şartlar konusunda takip ettiği metodolojiye kendinden sonra gelen diğer Mâlikî âlimlerin de uydukları görülmektedir.⁵⁴ Bâcî'nin bu görüşü diğer cerh ve ta'dîl uzmanları tarafından da benimsenmiştir. Nitekim Bâcî'den önce ve sonra gelen cerh, ta'dîl ve usûl âlimlerinin eserleri incelendiğinde kimlerden hadis rivâyet edilemeyeceği konusunda İmâm Mâlik'in "Şu dört kişiden hadis alınmaz..." şeklindeki metodolojisini uyguladıkları görülmektedir.⁵⁵ Ancak Bâcî "يَدْعُو إِلَىٰ بَدْعِهِ / bid'atine çağırır" kelimesini bid'atini açıkça gösteren, ikrar eden şekilde yorumlamış ve şartlara uyan bid'at sahibinden hadis alınabileceği yönünde yorum yapmıştır. Dikkat edilirse Bâcî, İmâm Mâlik'in bid'at sahibi olan kişiden mutlak olarak yani sıdkı kesin olup bid'atine çağırmayan bid'at sahibi kişiden de hadis alınamayacağı bilgisini aktarmıştır. Burada şunu ifade etmek gerekir: İmâm Şâfiî (öl. 204/820) mezhebinin propagandasını yapmayan ve bid'atinde gulât (aşırı giden, bağnaz) kategorisine girmeyen râvîlerin rivâyetlerini ve şehadetlerini kabul etmiştir. İmâm Mâlik ise bid'at sahibi kişiden hadis nakledilemeyeceğini ifade etmiştir. O, mezhebinin propagandasını yapmama şartı ondan hadis alınmasına bir ruhsat mıdır, yoksa salt bid'at sahibi olması insanları kendi bid'atine çağırma töhmetine sebep olacağı için midir? sorularına cevap aramıştır. Neticede İmâm Mâlik bid'at sahibi kişiden -ister mezhebinin propagandisti olsun ister olmasın hevasının onu üçüncü şahısları hevasına davet etmesine sevk edebilme ihtimalinden dolayı- hadis alınamayacağı görüşünü bildirmiştir. Kâdî Ebûbekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013), selef ve haleften bazı usûlcüler, fıkıhçılar ve muhaddisler bid'at sahibi kişinin bilgisizliği, sözleri ve bid'ati sebebiyle fasık olması ve fıskının bunlarla katlanması sebebiyle bid'at sahibi kimselerden hadis nakletmeyi kabul etmemişlerdir. Bu gerekçe ile fakihler arasında şahitlik şartları konusunda ihtilaf vuku bulmuştur. İmâm Şâfiî mezhebinin dâiliğini yapmayan bid'at sahibinin şahitliğini kabul ederken İmâm Mâlik ve diğer bazı âlimler bu kişinin bid'at sahibi olmasını yeterli görerek şahitliğini kabul etmemişlerdir.⁵⁶ Netice itibariyle Bâcî, mezhebinin propagandasını yapmayan bid'at ehlinden hadis alınabileceği görüşüyle İmâm Mâlik'in görüşüne aykırı görüş beyan ettiği görülmektedir.

1.5. Âdil Olan Kişilerden Hadis Alınırken Dikkatli Olma Yükümlülüğü

Bâcî, iki amaçla hadis alınacağı görüşündedir. Ona göre hadis almanın birinci amacı hadisle amel etmek ve hadisi din edinmektir. Bâcî'nin din edinmek kavramından insanların hadisi dinin, şeriatın bir kuralı, bir kanun maddesi olarak kabul etmeleri manasını kastetmesi kuvvetle muhtemeldir. Ona göre bu tür hadis sadece sika olan râvîlerden alınmalıdır. Bu sika râvîlerin de hadisi Rasûlullah'a (a.s.) varana kadar sika olan râvîlerden almaları gerekmektedir. Bâcî'ye göre hadis tahammül etmenin ikinci amacı ise rivâyet edilen hadisleri bilmek ve varsa zayıflık durumunun ortaya çıkarılmasıdır. Ona göre bu türdeki hadis her türlü yoldan alınabilir. Nitekim Süfyan es-Sevrî hadisi din edinmek, hadisi terk etmeyip sadece kayıt altına almak ve zayıf bir râvînin rivâyetlerini bilmek şeklinde üç gerekçe ile hadis yazdığını ifade etmiştir. Keza Evzâ'î, rivâyet etmeye elverişli hadislerin öğrenildiği gibi rivâyete elverişli olmayan hadislerin de öğrenilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ahmed b. İshâk'ın rivâyet ettiğine göre Ahmed b. Hanbel Yahyâ b. Ma'in'i San'â'da Ma'mer → Ebân b. 'Ayyâş → Enes b. Mâlik tarikiyle gelen hadislerden oluşan bir sahîfe yazarken görmüş, Yahyâ'ya "Mevzû'/Uydurma olduğunu bildiğin halde Ma'mer → Ebân b. 'Ayyâş → Enes b. Mâlik tarikiyle gelen hadislerden oluşan bir sahîfe mi yazıyorsun? Sana biri 'Sen Ebân b. 'Ayyâş hakkında iyi şeyler söylemediğini bildiğin halde onun

⁵⁴ Ebû'l-Faḍl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yaḥşubî el-Kâdî 'Iyâd, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Uşûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed Şaḫr (Kahire: Dâru't-Turâs, 1379/1970), 60; Ebû'l-Faḍl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yaḥşubî el-Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idil-Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl (Mısır: Dâru'l Vefâ, 1419/1998), 1/126.

⁵⁵ Haṭîb el-Baḡdâdî, *el-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, 116; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Kâhire: Dâru'l-Yûsr li'n-neşri ve't-Tevzî, 1437), 1/236; Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdilḡani b. Ebî Bekir b. Şucâ' Ma'inuddîn b. Nuḡta el-Baḡdâdî İbn Nuḡta, *et-Takyîd li Ma'rifeti Ruvâti's-Sünen vel-Mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1408/1988), 436.

⁵⁶ Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idil-Muslim*, 1/125-126.

hadisini yazıyorsun’ derse ne dersin?” demiş. Yahyâ da cevaben “Allah sana rahmet eylesin! Mevzû‘ olduğunu bildiğim halde bu sahîfeyi Abdürrezzâk → Ma‘mer → Ebân b. ‘Ayyâş → Enes b. Mâlik tarihiyle yazıyorum ve hepsini hafızama kaydediyorum ki benden sonra bir kişi gelip Ebân b. ‘Ayyâş yerine Sâbit el-Bünânî’yi yazıp Ma‘mer → Sâbit → Enes tarihiyle rivâyet etmesin. Ben de ona ‘Yalan konuşuyorsun. Seneddeki râvî Sâbit el-Bünânî değil Ebân b. ‘Ayyâş’tır.’ demeyeyim” şeklinde cevap vermiştir.⁵⁷

Bâcî’ye göre hadis tahammül yollarından birincisinin muhtevasına giren hadisleri başkasına aktarmak vacip ve lazımdır. Zira hadisi tahammül edebilecek birinden hadisi gizlemek, hadisi ona aktarmamak caiz değildir. Tahammül yollarından ikincisi ise yani zayıf olduğu bilinen hadisleri başkasına aktarıp aktarmama hususunda ise kişi muhayyerdir. İster başkasına aktarır isterse hadisi terk eder. Şayet zayıf olduğunu tespit ettiği bir hadisi başkasına aktarırsa o hadisin durumunu yani (râvîlerinin) zayıf olduğunu muhakkak belirtmelidir. Nitekim rivâyete göre Bişr b. Mufaddal’a İsmail b. ‘Uleyye’nin Abdullah b. Ziyâd b. Sem‘ân’dan hadis rivâyet ettiği söylenmiş ve hadis rivâyetindeki durumu sorulmuş, O da “Benden sonra ihtilâta maruz kaldı” diye cevap vermiştir.⁵⁸ Görüldüğü üzere hadis münekkiteri hadis râvîsinin rivâyetteki durumunun ne olduğunu açıkça beyan etmişlerdir. Bâcî de bu görüştedir. Ayrıca Yahyâ b. Sa‘id hadis rivâyet eden kişinin hadis tahammülünde sağlam, kendisine denileni iyice kavrayan, hadis râvîlerini araştıran ve sürekli bu işle meşgul olan biri olması gerektiğini dile getirmiştir. Muhammed b. Sîrîn “Bu ilim bir dindir. Öyleyse dininizi kimden aldığınıza dikkat edin”, Abdullah b. Mübarek “Şayet isnad olmasaydı dileyen dilediği şeyi derdi” demişlerdir. Keza Behz b. Esed hadis sahîh bir isnadla rivâyet edildiğinde âdil ve birbirinden razı olanların şahitliğiyle sabit olduğunu, zayıf bir senedle rivâyet edildiğinde ise haberin sıhhatinde problem (zayıflık) olduğunu ifade etmiştir. Bir kişinin diğerine on dirhem borcu olursa bu borcu mahkemede adil olan kimselerin şahitliği vasıtasıyla alabileceğini, Allah’ın dininin kurallarının adil şahitler öncülüğünde alınmasının hakikate daha uygun olacağını dile getirmiştir. İbnü’l-Mübârek’e bazı mevzû‘ hadisler sorulmuş, o da bu mevzû‘ hadisleri ancak uzmanların çalışma alanı olduğunu, yani onların öncülüğünde tespit edilebileceğini söylemiştir. Yezîd b. Habîb ise hadisin işitildiği anda kaybolan, yitik hayvanın arandığı gibi hadisin sıhhatinin araştırılması gerektiğini, sahîh olması durumunda alınmasını sahîh değilse terk edilmesini tavsiye etmiştir. İbn ‘Avn da hadis ilminin bu ilmi araştıran kişilerden alınması gerektiğini söylemiştir. Muğîre’nin İbrâhîm’den naklettiğine göre râvîden bir hadis aktarılması istendiğinde râvînin namazına, heyetine ve karakterine bakıldığını ifade edilmiştir. Yine nakledildiğine göre Şu‘be, Katâde’den hadis naklettiğinde “haddesenâ” ile başladığı hadisleri yazmış, ancak “haddesenâ” ile başlamadığı hadisleri yazmamıştır. Abdurrahmân b. Mehdî de fikhî hüküm ve hadis hakkında hüsn-ü zan yapılmayacağını söylemiştir. Bâcî’ye göre bundan rivâyete ehil olmayan bir kişinin rivâyetinin kabulü için iyi niyetin kullanılamayacağını kastetmiştir.⁵⁹ Netice itibariyle Bâcî, hadis rivâyet edecek olan kişilerin belirli özelliklerinin olduğu ve bu özelliklere uymayan kişilerden hadis alınmaması gerektiği görüşünü savunmuştur.

⁵⁷ Bâcî, *et-Ta‘dîl ve’t-Tecrîh*, 1/290.

⁵⁸ Bâcî, *et-Ta‘dîl ve’t-Tecrîh*, 1/290.

⁵⁹ Bâcî, *et-Ta‘dîl ve’t-Tecrîh*, 1/291-292.

Bâcî'nin kendisinden hadis yazılabilecek kimseleri belirleme ve hadis yazım ruhsatı, zayıf ve mevzû' dahi olsa hadislerin yazılması,⁶⁰ senedin hadisin sıhhati için çok önemli bir delil olduğu,⁶¹ sadece sika olan ve sürekli hadis ilmi ile meşgul olan râvîlerden hadis alınması gerektiği⁶² konularında kendinden önceki mâlikî âlimlerin görüşlerinden istifade ettiği, bununla beraber kendinden sonra gelen mâlikî âlimlere de kaynaklık ettiği görülmektedir. Keza diğer cerh ve ta'dîl ve usûl âlimlerinin de Bâcî'nin görüşüne paralel görüşte oldukları müşahede edilmektedir.⁶³

Sonuç

Bir Endülüs şehri olan Bataleyevsli (Badajoz) Ebû'l-Velîd el-Bâcî Doğu İslâm ülkelerinde geçirdiği on iki yıllık eğitim-öğretim hayatı boyunca hadis, fıkıh, kelâm, cedel, usul ve edebiyat gibi alanlarda paye sahibi olan mâlikî bir fakîh ve muhaddistir. Bu alanlarda önemli eserler de kaleme alan Bâcî, *Sahîh-i Buhârî*'yi rivâyet eden râvîler arasındadır. Bu anlamda onun kaleme aldığı eserlerden biri de *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan râvîleri cerh ve ta'dîl açısından incelediği *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh* adlı eseridir. Çalışmamıza konu olan bu eserin mukaddimesinde Bâcî, cerh ve ta'dîl alanında yaşanan bazı problemlere değinmiştir. Bu itibarla çalışmada Bâcî'nin cerh ve ta'dîl e ait bazı problemlere verdiği cevaplar ve bu cevapların diğer mâlikî cerh ve ta'dîl uzmanları ile mâlikî olmayan cerh ve ta'dîl uzmanlarının görüşleriyle örtüşüp örtüşmediği tespit edilmiştir.

Bâcî, cerh ve ta'dîlin ictihâdî olduğu ve cerh ve ta'dîl âlimlerinin herhangi bir râvî hakkında farklı içtihatlarda bulunabileceği görüşündedir. Râvînin doğruluk(sıdk) veya adalet ve zabt açısından kendisinde bulunan kusurlara göre cerh veya ta'dîl edileceğini ifade etmiştir. Ona göre aynı cerh ve ta'dîl uzmanının aynı râvî hakkında bazen sika bazen de zayıf hükmü vermesinin gerekçesi cerh ve ta'dîl uzmanına sorulacak sorunun şekli ve araştırılan râvînin başka râvîlerle kıyas edilerek cerh ve ta'dîl uzmanına sorulmasıdır. Bu gerekçeler neticesinde bazen cerh hükmü verilen bir râvîdeki cerh sebebi diğer bir râvî için cerh sebebi sayılmamıştır.

Bâcî'ye göre râvî hakkında cerh ve ta'dîl yapacak kişi alanında uzman biri olmalıdır. Tetkik edilmesi gereken râvîler, cerh ve ta'dîl alanında mütehasıs olan ve cerh-ta'dîlin usul, teknik ve esaslarını bilen âlimler tarafından değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Cerh ve ta'dîl ilminin inceliklerine vakıf olmayan kişiler sadece uzmanların kullandıkları lafızları kullanmalı ve onların görüş birliği içinde oldukları cerh ve ta'dîl lafızlarına uymalıdır. Herhangi bir cerh ve ta'dîl lafzı hakkında mütehasıs olan cerh ve ta'dîl uzmanları ihtilaf etmişlerse bu durumda tevakkuf etmelidir.

Bâcî, cerh edilen kişinin durumunu teşhir etmenin gıybet sayılmayacağını, bid'at sahibi olan râvîyle insanların aldanmamaları ve İslâm şeriatını dış etkenlere ve itikâdî tehlikelere karşı korumak gerekçeleriyle râvînin bid'atinin açıklanması gerektiğini belirtmiştir. Buna karşın bid'at ehli olan râvînin diğer ayıplarının söylenmemesi gerektiğini ve bunun caiz olmadığını ifade etmiştir. İmâm Mâlik'in bid'at sahibinden ister mezhebinin propagandacısı olsun ister olmasın hadis rivâyet edilmemesi

⁶⁰ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fađlih*, thk. Ebû'l-'Eşbâl ez-Zehîrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 1/330.

⁶¹ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/251; Kâdî 'İyâd, *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Uşûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ'*, 194; Kâdî 'İyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idil-Muslim*, 1/124.

⁶² İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, 1/45.

⁶³ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/16, 34; İbn Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, 1/34; Ebû'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Aşmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı İbn Receb, *Şerhu 'ileli't-Tirmîzî*, thk. Humâm 'Abdurrahîm Sa'îd (Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987), 1/383; Râmhürmüzî, *el-Muhaddîsu'l-fâşil*, 414; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/370; Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu ulümi'l-hadîs*, thk. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 15; İbnü's-Şalâh, *Ulümü'l-hadîs*, 256.

konusundaki görüşüne uymamış, mezhebinin propagandisti olmayan, sıdkı sabit bid'at sahibinden hadis nakledilebileceğini ifade ederek cumhur ulemânın görüşünü desteklemiştir.

Bâcî, hangi râvîlerden hadis alınıp alınmayacağı konusunda İmâm Mâlik'in belirlemiş olduğu kriterleri aynen kabul etmiştir. Ancak İmâm Mâlik'in hafızasında hadis olmayıp hadis kitabı olan kişiden hadis alınmayacağı görüşüne hadis nakledilecek râvîlerin bulunamayacağı, hadis hafızlarının azaldığı ve sahîh hadislerden oluşan kitabı olan râvîlere ihtiyaç duyulduğu gerekçeleriyle karşı çıktığı gözlemlenmiştir. Keza o, dini bütün dahi olsa hadis rivâyeti konusunda çokça dalgın olan ve hadis rivâyeti ile ilgili bilgisi bulunmayan kişiden hadis alınmayacağı görüşünde olduğu tespit edilmiştir.

Onun, hadisle amel etmek ve dinî hüküm çıkarmak maksadıyla nakledilen hadislerin yalnızca güvenilir (sika) râvîlerden alınması gerektiği ve bu tür hadislerin naklinin vacip ve elzem olduğu, ayrıca rivayet edilen bütün hadisleri bilmek ve bu hadislerden zayıf olanları ortaya çıkarmak için hadis tahammülünün gerekli olduğu kanaatinde olduğu müşahede edilmiştir. Zira bu durumda zayıf hadisler bilinecek ve sahîh hadislerle karıştırılmayacaktır. O, zayıf hadislerin başkasına aktarımı durumunda hadisin râvîlerinin zayıf olduklarını belirtmenin de vacip olduğu görüşündedir. Bâcî son olarak hadis ilminin bu ilmi araştıran, hadis tahammülünde sağlam, güvenilir, söylenen şeyleri iyice kavrayan, hadis râvîlerini tetkik ve tahlil eden ve sürekli olarak hadis ilmiyle meşgul olan kimselerden olması gerektiği görüşünde olduğu müşahede edilmiştir. Netice itibariyle Bâcî'nin öngörülemez şekilde hadis ilminde bilgi sahibi olmayan, dalgın, beşerî ilişkilerinde yalan konuşan, ne rivâyet ettiğini bilmeyen, heva ve hevesine esir olan kimseden hadis alınmayacağı görüşünde olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca hadis ilmini öğrenme, tahammül ve edâ etme konusunda ilkeli bir tutuma sahip olduğu tespit edilmiştir.

Yaptığımız inceleme neticesinde Bâcî'nin cerh ve ta'dil alanının zikredilen problemlerine çözüm aradığı, bu çözümü ararken genel itibariyle kendinden önceki gerek mâlikî gerekse diğer selef âlimlerinin görüşlerine paralel görüş bildirdiği, onların eserlerinden istifade ettiği, bazı görüşlerinin kendinden sonra gelen muhaddislere, cerh ve ta'dil âlimlerine kaynaklık ettiği görülmüştür. Bununla beraber kendinden önceki muhaddislerden nakillerde bulunduğu bu nakilleri yaparken subjektif yorumlarını kattığı, mâlikî muhaddislerin aksine hadis kitabı olan kişiden hadis rivâyet edilebileceği gibi bazı konularda mâlikî muhaddislerin görüşüne katılmayıp farklı görüş bildirmiştir. Bâcî'nin cerh ve ta'dil anlayışının mâlikî fıkhnına nasıl yansıdığı konusu ise araştırmacıların akademik yönden tahlil etmeleri gereken bir konudur. Bu yönüyle meselenin tahlil edilmesi, konuyu daha derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde aydınlatacaktır.

Kaynakça

- Aşıkkutlu, Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şardı Cerh-Ta'diller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 49-80.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef el-. *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Harrece lehû'l-Buhâriyyu fi'l-Câmi'i's-Şahîh*. thk. Ebû Lubâbe Huseyn. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Livâ', 1406/1986.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el-. *el-Medhal ilâ Kitâbi's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. Kâhire: Dâru'l-Yüsr li'n-neşri ve't-Tevzî, 1437.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Mısır: es-Sultâniyye, 1311/1893.
- Ece, Abdurrahman. "İbn Abdülberr'in el-Ecvibetü'l-müstev'ibe fi'l-mesâ'ili'l-müstagrîbe fi kitâbi'l-Buhârî Adlı Eseri". *Uluslararası Avrupa Soyal Bilimler Kongresi IV*. 199-205. Ankara: İksad Yayınevi, 2019.
- Felâte, Ömer b. Hasan. *el-Vaz' fi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1437.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî el-. *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Ĥadîs*. thk. es-Seyyid Mu'zam Huseyn. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1397/1977.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Ĥatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû 'Abdullâh es-Sevraķî, İbrâhîm Ĥamdî el-Medenî. Haydarâbâd: Cem'iyetu Dâireti'l Maârifî'l-Usmâniyye, 1357.
- Ĥayyûn, Reşîd el-. *Cedelu't-Tenzil maa kitâbi halki'l-Kurân li'l-Câhiz*. Köln: Menşûrâtu'l-Cemel, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Tekaşşî li-ĥadîsi'l-Muvatta' ve şüyûhi'l-İmâm Mâlik*. thk. Faysal Yusuf Ahmed el Ali - et-Tâhir el-Ezher el-Huzeyrî. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, 1433.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavvaz. I-IX Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah en-Nümerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf vd. Londra: Müessesetü'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1439.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. I-IX Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Ebî Ĥatîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Ta'dîl*. Haydarabad: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Mukterib fi beyâni'l-mużtarib*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Muhibbüddin el-Ĥatîb. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1380.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ġudde. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Ĥibbân, Ebû Ĥatîm Muhammed b. Ĥibbân el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-Muĥaddisîn*. thk. Ĥamdî 'Abdulmecîd. 2 Cilt. Riyad: Darü's-Sumey'i, 1420/2000.
- İbn Ĥibbân el-Büstî, Ebû Ĥatîm Muhammed. *el-Mecrûhîn mine'l-muĥaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefi. Riyâd: Dâru's-Sumey'i, 1420.

- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. *İhtisâru 'Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvîni. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.
- İbn Nuqta, Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdilğani b. Ebî Bekir b. Şucâ' Ma'înuddîn b. Nuqta el-Bağdâdî. *et-Takyîd li Ma'rifeti Ruvâti's-Sunen vel-Mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1408/1988.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn 'Abdurrahmân b. Ahmed b. 'Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı. *Şerhu 'İleli't-Tirmîzî*. thk. Humâm 'Abdurrahîm Sa'îd. Zerka: Mektebetu'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taqıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebevîyye fî Nakdi Kelâmi's-Şî'a el-Ğaderîyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. b.y.: Câmiatu'i imâm Mumammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlih*. thk. Ebü'l-'Eşbâl ez-Zehîrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Tahir. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Hamdi b. Abdülmecid b. İsmail es-Selefi. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-'Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Ğabes fî Şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed 'Abdullâh Veleto Kerîm. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l Ğarbi'l İslâmî, 1992.
- İbnü'l-'Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'î Malik*. b.y.: Daru'l Ğarbi'l İslâmî, 1428/2007.
- İbnü's-Şalâh, 'Ebü 'Amr Taqıyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Ma'rifetü envâ'i 'ulûmi'l-hadîs = Muğaddimetü İbni's-Şalâh*. thk. 'Abdullaţîf Hamîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1423/2002.
- İbnü's-Şalâh, 'Ebü 'Amr Taqıyyüddîn 'Osmân b. 'Abdurrahmân. *Ulûmü'l-hadîs = Muğaddimetü İbni's-Şalâh*. thk. Nüreddîn 'Itr. Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1406/1986.
- Ğadî 'İyâd, Ebü'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yağşubî el-. *el-İlmâ' ilâ Ma'rifeti Uşûli'r-Rivâye ve Takyîdi's-Semâ'*. thk. es-Seyyid Ahmed Şâkr. Kahire: Dâru't-Turâs, 1379/1970.
- Ğadî 'İyâd, Ebü'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yağşubî el-. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idü'l-Muslim*. thk. Yahyâ İsmâ'îl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l Vefâ, 1419/1998.
- Kanâziî, Ebü'l-Mutarriif Abdurrahman b. Mervân el-. *Tefsîru'l-Muvattâ*. thk. Âmir Hasan Sabri. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1429.
- Kurtubî, İbn Abdilberr en-Nemerî el-. *el-İntikâ fî Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*. Beyrût: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, ts.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. I-XXXV Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Ğuşeyrî en-Nisâbüri. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Özçelik, Fikret. "Cerh-Ta'dilde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2020).
- Özçelik, Fikret. *Hadis Usûlünde Râvi Değerlendirme Metodu-İbn Ebî Hâtim Örneği*-. İstanbul: Nida Akademi, 2009.

- Özçelik, Fikret. *Rivayet Bağlamında Râvi Tenkidi (Şartlı Cerh-Ta'dîl)*. İstanbul: Nida Akademi, 2021.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. 'Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-. *el-Muhaddîşu'l-Fâşıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*. thk. Muhammed 'Accâc el-Ḥaṭîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî es-. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribî'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.
- Şemsüddîn es-Seḥâvî, Ebû'l-Ḥayr Muhammed b. 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-Muğîş bi-Şerh Elfiyyeti'l-Ḥadîş li'l-İrâkî*. thk. 'Alî Huseyn 'Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *Sünenü't Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998.
- Turan, Halil İbrahim. *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Yurdağür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *el-Muğnî fî'd-Du'afâ*. thk. Dr. Nûreddîn 'Itr. b.y.: y.y., ts.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Hüseyin el-Esed. I-XXV Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfî 'î ez-. *el-İcâbe li mâ İstedraket 'Aişe 'alâ's-Şahâbe*. thk. Rif'at Fevzî 'Abdulmuṭṭalib. Kahire: Mektebetü'l Hâncî, 1421/2001.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf ez-. *Şerhu'z-Zürkânî ale'l Muvattai'l-İmam Mâlik*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü's -sekâfeti't diniyye, 1424.
- 'Abdul'azîm el-Munzirî, Ebû Muhammed 'Abdul'azîm b. 'Abdulḳavî el-Munzirî. *Cevâbu'l-Ḥâfiẓ el-Munzirî 'an Es'ile fî'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. Halep: Mektebetu'l-Maṭbû'âti'l-İslâmiyye, ts.
- 'Alî b. el-Medînî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. 'Abdullâh el-Başrî. *el-İlel*. thk. Muhammed Muştafâ el-'A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1980.
- Kur'ân-ı Kerîm*, ts.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Mekkeli Müşriklerin İlah-Allah Tasavvuru ve Şirkleri

The Concept of Deity-God and Their Polytheism of the Meccan Polytheists

Mehmet ŞAŞA

Doç. Dr. Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü, Amasya, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Amasya University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, Amasya, Türkiye.

mehmet.sasa@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0001-4293-1562>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received:06/11/2024 • Kabul Tarihi | Accepted: 20/12/2024 •Yayın Tarihi | Published: 31/12/2024

Atıf | Cite As

Şaşa, Mehmet. "Mekkeli Müşriklerin İlah-Allah Tasavvuru ve Şirkleri". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 206-228. <https://doi.org/10.58852/dicd.1580782>

Author Contributions: This article has a single author

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Mekkeli Müşriklerin İlah-Allah Tasavvuru ve Şirkleri

Öz

Bu çalışmada Mekkeli müşriklerin yüce bir ilâha inandıklarını iddia ettikleri halde nasıl şirke düştükleri, niye müşrik olarak nitelendirildikleri, hangi yönlerden şirke düştükleri ve şirke düşme sebeplerini ortaya koymak hedeflenmiştir. Dolayısıyla naslardan hareketle onların ilâh ve Allah tasavvuru tespit edilmiş, onların müşrik olarak görülmesine sebep olan faktörler beyan edilmiştir. Araştırmada literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada konuyla ilgili nasların yanı sıra doğrudan ilişkili klasik ve güncel çalışmalar temel başvuru kaynağı kabul edilmiştir. Nihai olarak onların, kendilerince O'na yaklaşmak için başka varlıkları da ilâhlaştırmaktan ve Kâbe'ye hizmet ederek dindarlıktan vazgeçmemekle birlikte samimi olsunlar ya da olmasınlar Allah'ın varlığına inandıklarını itiraf eden müşrik bir toplum olduğu görülmüştür. Bu doğrultuda onların; gökten yağmur yağdırmak, güneş ve ayı emrinde bulundurmak, her şeyi idare etmek, yaratmak gibi insan gücünü aşan birçok fiili meydana getiren yüce bir ilâha inandıkları müşahede edilmiştir. Bununla birlikte onların, Allah'ın dışındaki varlıklardan yardım dileme, onlara hüküm yetkisi verme, ibadet ve dua etme gibi eylemleri gerçekleştirerek şirk koştukları saptanmıştır. Müşriklerin Allah'la beraber başka varlıklara tapmalarının sebepleri tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Mekkeli Müşrikler, İlâh, Tasavvur, Tevhîd, Şirk.

The Concept of Deity-God and Their Polytheism of the Meccan Polytheists

Abstract

This study aims to reveal how the Meccan polytheists fell into polytheism despite claiming to believe in a supreme deity, why they were described as polytheists, in what ways they fell into polytheism, and the reasons for their falling into polytheism. Therefore, their conception of God and Allah was determined as much as possible based on the teachings of the Quran and the Sunnah, and the factors that caused them to be seen as polytheists were stated. In this study, the methods of literature review, systematic analysis, and evaluation were employed. In addition to the relevant texts, directly related classical and current studies were accepted as the main reference sources in the study. Ultimately, it has been observed that they were a polytheistic society who, in their way, associated other beings with God to draw closer to Him, while continuing to serve the Kaaba and display religiosity, they still acknowledged the existence of Allah, albeit insincerely. In this context, it has been noted that they believed in a supreme deity who performed many actions beyond human capabilities, such as sending down rain from the sky, commanding the sun and the moon, governing everything, and creating. However, it was determined that they committed polytheism by performing actions such as asking for help from beings other than Him, granting them the authority to rule, worshipping and praying. The reasons why the polytheists worshipped beings other than Allah along with Him have been determined.

Keywords: Kalâm (Islamic Theology), Meccan Polytheists, Deity, Concept, Monotheism, Polytheism.

Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığında bireylerin ve toplumların hak ya da batıl bir tanrı inancından yoksun kalmadıkları görülmektedir. İnsanoğlunun bir ilâha bağlanmasında içsel ve dışsal olmak üzere iki temel faktörün etkili olduğu söylenebilir. İçsel faktör, insanın kendi aciziyetinden kaynaklanan bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç, insanın kendi içinde hissettiği ve tecrübe ettiği kudret sahibi yüce bir varlığa dayanma ve sığınma gereksinimidir. Zira kişi, beşerî düzlemin katı dinamiği içerisinde arzuladığı birçok şeyi gerçekleştirememekte ve yapmak istemediği birçok şeyi de ifa etmek zorunda kalabilmektedir. Dolayısıyla evrene güç yetiren aşkın bir ilâha dayanma ve ondan yardım istemeye yönelmektedir. Dışsal faktör ise insanın dışında bulunan gerçek âlemde onun gücünü ve müdahalesini aşan büyük olayların meydana gelmesinin onu, kendi dışında bir fâilin, ilâhın olduğuna sevk etmesidir. Doğa olaylarının yanı sıra bazen yaşlanma, hastalanma, ölme gibi insanın kendisinde gerçekleşen birçok eyleme bile müdahale etmekten âciz kalması, bu düşünceyi daha da kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu tür etkenler bireyleri ve toplumları, aşkın bir varlığa inanmaya sevk etmektedir. Bu inanç, zamanla bu yüce varlığın kim ve nasıl biri olduğu konusunda bir düşünce ve inanç arayışına yol açmaktadır. Bunun neticesinde kimileri, yüce, bir ve tek ilâhın varlığına ikna olup ona iman etmekte, kimileri de birçok ilâhın olacağına inanmaktadır. Tek olan yüce bir ilâhın olduğuna inananlar, kendi içerisinde hak ilâhı bulanlar ve bulamayanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Çoklu ilâh inancına sahip olanlar da kendi aralarında farklı ilâh tasavvurları geliştirmektedir.

Mekkeli müşrikler, kendilerince ara bir form inşa etme çabasıyla, bir taraftan yüce Allah inancına sahip olduklarını iddia ederken diğer taraftan başka ilahların varlığını kabul ederek kendilerince hem aşkın bir ilâh inancından vazgeçmemiş hem de şirk koştuktan geri durmuşlardır. Nitekim onlar, tasavvurda yüce bir ilâhın varlığını kabul edip bunu ikrar ederken sosyal hayatın pratiklerinde birtakım varlıklara o ilâhın vasıflarını vermek suretiyle politeist bir inanç sistemine yönelmişlerdir. Kısaca ne aşkın bir ilah anlayışından tamamen uzaklaşmış ne de pragmatik yaklaşımları doğrultusunda başka varlıklara ilâhlık atfetmekten ve onları kutsamaktan vazgeçmişlerdir. Böylece hem aşkın bir ilâha inanmanın bir gereği olarak Kâbe'yi kutsamaktan hem de putlara¹ yükledikleri anlamlar üzerinden elde ettikleri ticari ve toplumsal avantajlardan mahrum kalmamaya çalışmışlardır. Hz. Muhammed'e (s.a.v.) peygamberlik verilene kadar bu inanç yapısı, onların zihninde bir problem olarak görülmemiştir. Ancak onun ilâhî mesajları tebliğ etmesiyle onların kendilerince masum gördükleri bu ilâh tasavvurlarının aslında tevhid inancına aykırı olduğu, fesada uğradığı, batıla evrildiği, tashihe ihtiyaç duyduğu ortaya çıkmıştır. Bu durum, müşrikler arasında ciddi bir rahatsızlık yaratmış ve onlar, kendi inanç yapılarını savunmak adına savaşmayı bile göze alacak bir tutum sergilemişlerdir.

Bu çalışmada Mekkeli müşriklerin, bu denli ciddi reaksiyon gösterdikleri ilâh inançlarına dair dalâlete saptıkları hususlar tespit edilmeye, şirke düştükleri noktaların neler olduğu ve şirk koştuklarının sebepleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Konunun zeminini oluşturacak araştırma ve incelemeler neticesinde Mekkeli müşriklerin ilâh tasavvurunu sınırlı da olsa ortaya koyan bazı müstakil çalışmaların² bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak söz konusu meseleleri spesifik olarak ele alan bir çalışmanın mevcut olmadığı görülmüştür. Bu eksiklikten hareketle hem Mekkeli müşriklerin bir ilâha inanma iddialarının geçerliliği ve yeterliliği sorgulanmış hem de bu alandaki akademik boşluğu kısmen de olsa doldurmak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Ayrıca konuyla ilgili tespitler yapılırken, güncel problemlere yönelik birtakım değerlendirmelerde de bulunulmuştur.

¹ Allah'ın dışında ilah edinilmiş ve taş, maden, ağaç gibi bir hammadeden suret verilerek yapılmış şeye verilen isimdir. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arap kable'l-İslâm* (b.y.: y.y., 1413/1993), 6/71

² Hakan Aybuğa, "Müşriklerin İlah Anlayışı (Ra'd ve İbrahim Sureleri Bağlamında)", *Genç Mütefekkir Dergisi* 3/1 (Haziran 2022), 70-94.

Bu araştırmada literatür tarama, sistematik tahlil ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Nassların yanı sıra konuyla doğrudan ilişkili klasik ve güncel çalışmalar aslı başvuru kaynağı olarak esas alınmıştır. Meseleyle dolaylı olarak alakalı çalışmalara ise fer'î kaynak olarak müracaat edilmiştir.

1. Şirk

Kur'an'ın nüzülüyle beraber itikâdî alanda inşa edilen pek çok kavramdan biri de şirkdir. Zira Kur'an, Mekkeli müşrikleri doğrudan şirk koşmakla itham etmiş ve onları müşrik olarak nitelemiştir. Dolayısıyla şirkin itikâdî sahada neye tekabül ettiği, hangi manayı ifade ettiği Kur'an'ın doğru anlaşılması, ilâhî mesajlarda Allah'ın maksat ve muradının ne olduğunu anlamak için son derece önem arz etmektedir.

Şirk, sözlükte “ortak koşmak, ortak olmak, ortaklık” anlamlarına gelir.³ Şirk, tevhidin zıddı olup,⁴ ebedi helaktır. Hiç kimse için müsamaha ve hoşgörü söz konusu değildir. Zira Allah, “*Kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz.*”⁵ ve “*Şirk koşan kişiye Allah, cenneti haram kılmıştır.*”⁶ ayetlerinde bunu haber vermektedir.⁷ Istilâhta şirk, Allah'a ibadet edildiği gibi mahlûka ibadet etmek, O'nu yüceltmek gibi başka varlıkları yüceltmek, mahluka ulûhiyet ve rububiyet vermektir.⁸ Daha açık bir ifadeyle Allah'ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi ya da benzerinin bulunduğu inanmaktır.⁹ Şirk, Allah'a iman ve ibadetle beraber O'nun dışındaki varlıklara iman ve ibadet etmek suretiyle rubûbiyette ortak koşmaktır.¹⁰ Şirk, genel kabule göre aşğar ve ekber olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tövbe edilmedikçe Allah, şirk-i ekberi bağışlamaz.¹¹ Bununla beraber bazı kaynaklarda şirk üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısım, şirk-i ekberdir ki bu, özellikleri açısından bir şeyi Allah ile eşit tutmaktır. Bu şirk de tevhit ile ilgili olup rubûbiyette şirk, isim ve sıfatlardaki tevhitte şirk, ulûhiyet ve tevhitte şirk olmak üzere üç kısımdır. İkinci kısım ise şirk-i aşğardır ki kimi âlimlere göre bu, kendisiyle şirkin istendiği (şirke sevk eden) her türlü söz ve fiildir. Bazılarına göre ise şirk-i ekbere götüren her türlü sebep ve vesiledir. Mesela ibadet edilme seviyesinde olmayan mahluklarda aşırı gitmek, Allah'ın dışındaki varlıklara yemin etmek, salt riya bunlardan bazılarıdır. Üçüncü kısım ise şirk-i hafidir. Bu şirk, sevk eden dürtülere göre bazen şirk-i ekber olabileceği gibi bazen de şirk-i aşğar olabilir.¹²

Şunu da belirtmek gerekir ki Araplar arasında tek tip bir şirk anlayışı yoktu.¹³ Sözelimi Farslardan etkilenen Arap müşriklerin bir kısmı, sadece iki ilâhın varlığına inanıyorlardı. Bunlara göre

³ Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/193.

⁴ Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, thk. Osman b. Mu'lim Mahmûd b. Şeyh Ali (b.y.: Dâru Âlemi'l-Fevâid li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1434/2013), 37; Ali, *el-Mufasssal*, 6/23, 35.

⁵ en-Nisâ 4/48, 116.

⁶ el-Mâide 5/72.

⁷ Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, 35.

⁸ Araf b. et-Tantâvî, *el-Menhecu't-te'sîli li dirâseti't-tefsîri't-tahlîl* (b.y.: Merkezi Te'sîl ulûmi't-Tenzîl, 1442), 167.

⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/35; Sinanoğlu, “Şirk”, 39/193.

¹⁰ Ali, *el-Mufasssal*, 6/35.

¹¹ Ahmed b. İbrahim b. Hamd, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve tashîhu'l-kavâid fi şerhi kasîdeti'l-imâm İbn Kayyim*, thk. Zühayr Şâviş (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1406/1985), 2/268.

¹² İbn Tantâvî, *el-Menhecu't-te'sîli li dirâseti't-tefsîri't-tahlîl*, 179-180. Ayrıca bk. Muhammed b. Cemîl Zîne, *Mecmûatu Resâili't-tevcîhât el-İslâmiyye li islâhi'l-ferd ve'l-muctema'* (Riyâd: Dâru's-Samî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1417/1997), 1/192; Faruk Gün, “İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebcut Örneği”, *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 188-190.

¹³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/34.

birincisi, hayır ilâhıdır ki bunu “Yezdân” diye isimlendirmişlerdi. Bu ilâhtan, hayırdan başka bir şey sadır olmadığına inanıyorlardı. İkincisi ise şer ilâhıdır ki buna Ehraman” diyorlardı. Kur’an, onların bu düalist şirk anlayışını da gündeme getirmiş ve reddetmiştir. Nitekim “Allah, *“İki tanrı edinmeyin, O ancak bir tek ilâhtır. Yalnız Ben’den korkun” dedi.*”¹⁴ ayetinde bunların yanlış itikadına göndermede bulunmuştur.¹⁵

2. Kur’an Bağlamında Mekkeli Müşriklerin Allah Tasavvuru

Evvela belirtmek gerekir ki rivayetlerde Kâbe ve çevresine üç yüz altmış kadar putun yerleştirilmiş olduğu nakledilmektedir.¹⁶ Mesela Mekke’ye getirilen ilk put olan Hubel, Kâbe’nin içindeki en büyük put olup orada bir kuyunun yanına yerleştirilmiştir.¹⁷ Kur’ân, Mekkeli müşriklerin ilâhlarını Şürekâ¹⁸, Rab¹⁹, Endâd²⁰, Alihe²¹ isimlerinin yanı sıra Esnâm, Ensâb, Evsan, Cibî, Timsâl, Ünsâ ve Tağut adlarıyla aktarmaktadır. Onlar, isimleri bu şekilde farklı olan her bir puta farklı görevler yüklemişlerdi.²²

Kur’an’ın öğretileri doğrultusunda bakıldığında müşriklerin varlığını kabul edip itiraf ettikleri ve inandıkları ilâhın özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. Müşrikler, İslam inancının aksine, somut maddelerden müteşekkil cevheri, cismi ve sureti olan bir ilah anlayışına sahiptiler. Müşrikler; ilâhın altın, gümüş, demir gibi bir hammaddeden oluşabileceğini aklen mümkün görüyorlardı. Çünkü taştan, yakuttan, mermerden, akikten, tahtadan yapılmış putlarını Allah ile kıyaslıyorlardı.²³ Nitekim sahabeden rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) zorba hükümdarlardan birini İslam’a davet etmek için yanına birisini gönderir. O, gönderilen elçiye şöyle söyler: “Söyleyin bakalım sizin rabbiniz altından mı? Gümüşten mi? Yoksa inciden mi?”. Bunun üzerine bir bulut gelir ve adamın kafasına yıldırım çarparak adam ölmüştür. Aynı hâdise sahabeden Enes b. Malik tarafından daha ayrıntılı bir şekilde aktarılmıştır. Bir defasında Resulullah (s.a.v.) Araplardan olan bir Firavun’a (despot bir hükümdâr) onu İslam’a davet etmek için yanına bir elçi gönderir. O elçi, Firavun’a “Allah’ın resulü seni çağırıyor.” deyince o adam, elçiye “Allah resulü de kimmiş? Allah da neymiş? altından mı? gümüşten mi? demirden mi?” diyerek daveti reddetmiştir. Bu hâdise aynı şekilde üç defa tekrarlanmıştır. Üçüncü davete de aynı cevabı veren adamın üzerine bir bulut gelir ve adama yıldırım çarpar ve adam ölmüştür. Bu rivayetler üzerine “*Gök gürlemesi O’na hamd ederek tesbih eder. Melekler de O’nun korkusundan (Allah’ı) tesbih ederler. O (Allah) yıldırımlar gönderir de onlarla dilediğini çarpar. Onlar (kafirler) ise Allah hakkında mücadele ediyorlar. Halbuki O, azabı pek şiddetli olandır.*”²⁴ ayeti inmiştir.²⁵

¹⁴ en-Nahl 16/51.

¹⁵ Ebû Ahmed Muhammed Abdullah el-A‘zamî, *el-Câmiu’l-kâmil fi’l-hadîsi’s-sahîhi’s-şâmil el-müretteb alâ ebvâbi’l-fikh* (Riyâd: Dâru’s-Selâm li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1437/2016), 10/468.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrût: Dâru’l-A‘lemî, 1409/1989), 2/832; Ebu’l-Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 120-121.

¹⁷ Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitâbu’l-esnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kâhire: Matbaatu’l-Emriyye, 1332/1914), 103; İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2022), 1/410, 413.

¹⁸ Yûnus 10/ 34.

¹⁹ el-Mü’minûn 23/86.

²⁰ el-Bakara 2/165.

²¹ el-İsrâ 7/42.

²² İbnü’l-Kelbî, *Kitâbu’l-esnâm*, 1-64; Aybuğa, “*Müşriklerin İlah Anlayışı*”, 73.

²³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/61; Aybuğa, “*Müşriklerin İlah Anlayışı (Ra’d ve İbrahim Sureleri Bağlamında)*”, 77.

²⁴ er-Ra’d, 13/ 13.

²⁵ Bedreddin Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2019), 2/520-521.

Müşriklerin bu tarz somut ilâh tasavvurunu gerekçe göstererek, onların soyut bir ilâhı kabul etmediklerini ve ona inanmadıklarını ileri sürenler olmuştur.²⁶ Ancak bu iddia kısmen haklı unsurlar içermekle birlikte onun bütünüyle doğru kabul edilmesi güç görünmektedir. Zira ilerleyen bölümlerde detaylı şekilde ele alınacağı üzere onların, inandıkları her ilahın yerleri ve gökleri yaratma kudretine sahip olmadığını bilincinde oldukları anlaşılmaktadır.²⁷

2. Yeri ve gökleri yaratan, güneşi ve ayı elinde tutan zat olarak görüyorlardı. Zira “Eğer sen onlara: ‘Yerleri ve gökleri yaratan, Güneş’i ve Ay’ı musahhar kılan kimdir?’ diye sorsan: “Allah’tır” derler.”²⁸ gibi birçok ayette²⁹ böyle inandıklarını görmek mümkündür. Bu bağlamda müşriklerin farklı varlıklara ilâhlık atfetmelerine rağmen yüce bir ilâh inancına sahip oldukları görülmektedir. Zira onlar, taptıkları diğer putların yerleri ve gökleri yaratma ya da güneş ve ay üzerinde hüküm sürme kudretinden yoksun olduklarının bilincindeydiler.

3. Müşrikler, Allah’a onları da yaratan zat olarak inanıyorlardı. Zira “Andolsun, onlara: “Kendilerini kim yarattı?” diye soracak olsan, elbette: “Allah” diyecekler. Öyleyse nasıl olur da çevriliyorlar?”³⁰ ayetinde bu durum haber verilmektedir.

4. Müşrikler, yeryüzünü ölümünden sonra diriltecek yegâne varlık olduğuna inanıyorlardı. Nitekim “Andolsun onlara: “Gökten su indirip de ölümünden sonra yeryüzünü dirilten kimdir?” diye soracak olursan, şüphesiz: “Allah” diyecekler.”³¹ bunu görmek mümkündür.

5. Müşrikler, Allah’ın arşın ve göklerin sahibi olduğu gibi dünya ve içindekilerin de sahibi olduğunu kabul ediyorlardı. Zira “De ki: “Eğer biliyorsanız (söyleyin:) Yeryüzü ve onun içinde olanlar kimindir?” “Allah’ındır” diyecekler. De ki: “Yine de öğüt alıp düşünmeyecek misiniz?” De ki: “Yedi göğün Rabbi ve büyük Arş’ın Rabbi kimdir?” “Allah’tır” diyecekler. De ki: “Yine de sakınmayacak mısınız?” De ki: “Eğer biliyorsanız (söyleyin:) Her şeyin melekutu (mülk ve yönetimi) kimin elindedir? Ki O, koruyup kolluyorken kendisi korunmuyor.” “Allah’ındır” diyecekler. De ki: “Öyleyse nasıl oluyor da böyle büyüleniyorsunuz?”³² ayetlerinde bunu görmek mümkündür.

6. Müşrikler, Allah’ın gökten suyu indiren yegâne zat olduğuna inanıyorlardı. Zira “Andolsun, onlara: “Kendilerini kim yarattı?” diye soracak olsan, elbette: “Allah” diyecekler. Öyleyse nasıl olur da çevriliyorlar?”³³ ayetinde bu durum haber verilmektedir.

7. Müşriklere göre Allah, yer ve göklerden rızık veren zattır. Zira “De ki: “Göklerden ve yerden sizlere rızık veren kimdir?... (diye sorsan) ‘Allah’tır’ diyeceklerdir.”³⁴ ayetinden açıkça anlaşılmaktadır.

8. Müşrikler, Allah’ın; işitmek için verilen kulağın ve görmek için verilen gözün yegâne sahibi olduğunu kabul ve ikrar ediyorlardı. Nitekim “Kulak ve gözlerin sahibi kimdir?... (diye sorsan) ‘Allah’tır’ diyeceklerdir.”³⁵ ayetinde bunu açıkça görmek mümkündür.

²⁶ Aybuğa, “Müşriklerin İlah Anlayışı”, 77-78.

²⁷ ez-Zümer 39/38; el-Ankebût 29/61.

²⁸ el-Ankebût 29/61.

²⁹ Lokmân 31/25; ez- Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9.

³⁰ ez-Zuhruf 43/87.

³¹ el-Ankebût 29/63.

³² el-Mü’minûn 23/84-89.

³³ ez-Zuhruf 43/87.

³⁴ Yûnus 10/31.

³⁵ Yûnus 10/31.

9. Müşrikler, Allah'ı ölüden diriye ve diriden de ölüyü çıkararak, kısaca öldüren ve diriltiren bir ilâh olarak görüyorlardı. Nitekim Allah, “Ölüden diriye, diriden ölüyü kim çıkarıyor?... (diye sorsan) ‘Allah’tır’ diyeceklerdir.”³⁶ ayetinde bunu haber vermektedir.

10. Müşrikler, Allah'ın bütün işleri idare eden yegâne zat olduğuna inanıyorlardı. Nitekim “Her işi düzenleyen kimdir?... (diye sorsan) ‘Allah’tır’ diyeceklerdir.”³⁷ ayetinde bunu görmek mümkündür.

11. Onlar, çok mühim (hayati) meselelerde adına yemin ettikleri yegâne ilâh olarak Allah'ı görüyorlardı. Nitekim “Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi.”³⁸ ayetinde bunu görmek mümkündür. Bununla beraber normal şartlarda putlarına da yemin ediyorlardı.³⁹

12. Müşrikler, Allah'ı ekin ve hayvanlardan kendisine pay ayrılması gereken bir ilâh olarak kabul ediyorlardı. Onlar, ekin ve hayvanlarından inandıkları Allah'a ve putlara pay vermeyi ihmal etmiyorlardı. Nitekim “Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah'a pay ayırıp zanlarınca, “Bu Allah'a, bu da ortaklarımıza (putlara)” dediler. Putları için ayırdıkları Allah için verilmez, ama Allah için ayırdıkları putlarına verilirdi; ne kötü hüküm veriyorlardı!”⁴⁰ ayetinde bu haber verilmiştir. Nakledildiğine göre Allah için ayırdıkları payları, misafirlere ve fakirlere; putları için ayırdıkları payları ise onların misafirlerine ve huzurlarında yapılacak ayine, kurban keserken görev alan işçilerin ücretini verme ve saire işlerde harcarlardı. Sonra Allah için ayırdıkları paylar, çoğalırsa ve büyüyüp gelişirse dönüp onu da ilâhlarına tahsis ederlerdi. Fakat putları için ayırdıkları paylar çoğalırsa ve büyüyüp gelişirse “Allah zengindir, bunlar fakirdir.” diyerek onu putları adına bırakırlardı.⁴¹

13. Müşrikler, Allah'ı kendisine kızlar nispet edilebilecek bir ilâh olarak görüyorlardı. Müşrikler, Lât ve Uzzâ gibi putlarının yanı sıra melekleri Allah'ın kızları ve ortakları olarak görüyorlardı.⁴² Kızları, kendisine nispet ettikleri bir ilâha inanıyorlardı. Nitekim “Erkek (çocuklar) sizin, dişi (çocuklar) O'nun öyle mi?”⁴³ gibi bazı ayetlerde⁴⁴ bu durum bildirilmektedir.

14. Müşrikler, Allah'ı Kabe'yi tavaf ederken selamlamak zorunda oldukları bir ilâh olarak kabul ediyorlardı. Mekke müşrikleri, câhiliye döneminde haccettiklerinde “Lebheyk Allâhumme lebheyk, Lebheyk lâ şerike leke lebheyk” diyerek tavaf yapıyorlardı.⁴⁵ Ancak Amr b. Luhay'ın bunu “Lebheyk Allâhumme lebheyk, illâ şerikun hüve leke temlikuhu ve mâ leke” şeklinde değiştirdiği nakledilmiştir.⁴⁶

Dikkat edilirse samimi olsunlar veya olmasınlar müşriklerin bu şekildeki ilah-Allah tasavvurunun, birçok yönden nasıldaki ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak ilâhın taş, yakut, mermer, tahta gibi cisimlerle somutlaştırılabilecek olmasını câiz görmeleri, kestikleri kurbanlardan putları için pay ayırmaları ve kızlarının olabileceğini kabul etmeleri İslâm'ın Allah tasavvuruyla kesinlikle bağdaşmamaktadır.

³⁶ Yûnus 10/31.

³⁷ Yûnus 10/31.

³⁸ el-Fâtır 35/42.

³⁹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/82.

⁴⁰ el-En'âm 6/136.

⁴¹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/194; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. Sıtkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 2005), 3/98.

⁴² İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 19; Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, 1434, 27; Ali, *el-Mufasssal*, 6/43.

⁴³ en- Necm 53/21.

⁴⁴ en-Nahl 16/57; el-İsrâ 17/40; es-Sâffât 37/149; ez-Zuhruf 43/16; et-Tûr 52/39.

⁴⁵ Müslim, “Hacc”, 3; Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, 537.

⁴⁶ Ali, *el-Mufasssal*, 6/80.

3. Müşriklerin Şirk Koştukları Noktalar

Cahiliye döneminin en önemli özelliği şirktir.⁴⁷ O halde müşriklerin şirk ve dalâlete düşüş nedenleri ile İslam'ın bu hususlardaki tashih edici rolü önem arz eden bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirlenebildiği kadarıyla müşriklerin şirke düşme sebeplerini şu şekilde maddeler halinde sıralamak mümkündür:

1. İlâh kabul etmede şirk: Mekkeli müşrikler, bu âlemdeki varlıkların yaratıcısı, onları idare edicisi, rızık veren, fayda ve zarar veren, hâlık, râzık, mühyî ve mümit olan ilâhın Allah olduğuna inanıyorlardı.⁴⁸ Başka bir ifadeyle onlar, Allah'ı, O'nun halk eden, rızık veren, hayat veren (dirilten), öldüren zat olduğunu inkâr etmiyorlardı. Bununla birlikte Kur'an'ın da haber verdiği⁴⁹ üzere O'nun vahdaniyetinde şüphe ediyor, O'nun dışında birçok ilâha da inanıyorlardı.⁵⁰ Hatta Allah, “*Onların (müşriklerin), Allah'ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah'a söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik.*”⁵¹ buyurarak, onların ne derece ileri gittiklerini ortaya koymaktadır. Her ne kadar Allah'ın güç, kuvvet sahibi yüce bir ilâh olduğunu itiraf etmiş olsalar da putlar gibi başka varlıkları da ilâh olarak kabul etmekten geri durmamışlardır. Kur'an, İhlâs suresinde hem Yahudi ve Hristiyanların hem de müşriklerin tanrı tasavvurlarını ve tevhîd anlayışlarındaki problemlere işaret etmiştir. Aynı şekilde yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü üzere putlarına, sadece Allah'a verilmesi gereken birtakım özellikler ve güçler nispet etmişlerdir. Nitekim müşrikler, şehadetlerinde Allah'ın birliğine vurgu yapmamak suretiyle başka ilâhların varlığına işaret ederek şirke düşmüşlerdir. Onlar, Allah'ın varlığının yanı sıra başka ilâhların varlığına da şehadet ediyorlardı. Zira Kur'an, “*Gerçekten siz mi Allah ile beraber başka ilâhlar olduğuna şahitlik ediyorsunuz?*”⁵² ayetiyle bunu haber vermekte ve aynı ayetin devamında “*De ki: “Ben şahitlik etmem.” De ki: “O, ancak tek bir ilâhtır ve şüphesiz ben sizin Allah'a ortak koştüğünüz şeylerden uzağım.”*” diyerek, bu itikadın yanlışlığını vurgulamaktadır. Bu ayetten anlaşıldığı üzere müşrikler, Allah'ın ulûhiyetini ve rubûbiyetini ikrar etmekle beraber bunu tasdik etmemişlerdir. Bunun yanında onları Allah'a ulaştıracak, ihtiyaçlarını giderecek, kendilerine dua ederek taleplerini iletcek başka ilâhlar kabul etmişlerdir.⁵³

2. İbadette şirk: Cahiliye döneminde Mekke'de Allah'a ve tevhîde iman edenler olduğu gibi hem Allah'ın varlığına inanıp hem de O'na yaklaştıracaklarını umarak putlara ibadet edenler vardı.⁵⁴ Onlar, Kâbe'ye koydukları büyük putlara ibadet ederek, kurbanlar keserek ve nezirlerde bulunarak Allah'a yaklaşıyorlardı. Küçük putlarını da evlerinde ve yolculuğa çıktıklarında ibadet etmek için kullanıyorlardı.⁵⁵ Müşrikler, Allah'ın ilâh olduğunu bilmekle birlikte başka varlıklara ibadet ederek

⁴⁷ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/381.

⁴⁸ Muhammed İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Kâhire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1383/1963), 6/276; Şâdi b. Muhammed b. Sâlim Âl Nu'mân, *Câmiu turâsi'l-Allâme el-Elbânî fi'l-akîde* (Yemen/San'a: Merkezu'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1431/2010), 2/74.

⁴⁹ Meryem 19/81; Yâsîn 36/74.

⁵⁰ Ebu'l-Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/369; Ebû Bekr Muhammed Zekerîyya, *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1421/2000), 1/500.

⁵¹ el-En'âm 6/108. Aslında bu ayet, câiz olmayan bir şeye sebep olmaması için câiz olanın yasaklanmasına somut bir delil kabul edilmesi açısından da önem arz etmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, *A'lâmu'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Azîz Şems (Riyâd: Dâru Atâatu'l-İlm, ts.). 4/6.

⁵² el-En'âm 6/19.

⁵³ Âlu's-Şeyh, *Hâzihi mefâhîmunâ*, 116.

⁵⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/34, 45, 176.

⁵⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/76, 187, 196-198.

ma'budiyette şirke düşmüşlerdir. Zira onlar, Allah'ın ulûhiyetini kabul etmekle beraber ilâhlık verme ve ibadet etme açısından başka ilâhlar edinmişlerdir.⁵⁶ Hz. İbrahim'den aldıkları sadece Allah'a kulluk etme mirasını unutmış, elleriyle yaptıkları putlara tapmışlardır.⁵⁷ Dolayısıyla Allah'ın yanında başka varlıklara da ibadet ederek ibadetlerini sadece Allah'a has kılmamışlardır. Müşrikler, ibadet ve dua ettikleri, Allah'ın verdiği rızaktan kendilerine pay ayırdıkları ortaklar ediniyorlar, Allah'a çocuk isnat ediyorlar ve meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanıyorlardı.⁵⁸ Bununla birlikte müşrikler arasında bu şekilde tek bir anlayış söz konusu değildi. Müşriklerin bir kısmı, Allah'ın yüce olduğunu, azametinden dolayı vasıtasız bir şekilde O'na ulaşamayacağını, dolayısıyla putlara ibadet ederek O'na yaklaşılabileceğine inanıyorlardı. Bir kısmı da meleklerin Allah katında saygın ve itibarlı olduğunu, dolayısıyla onların durumunu gösteren heykeller yapıp onlara taparak Allah'a yaklaşacaklarını söylüyorlardı. Bir kısmı da Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kâbe'yi kible edinmesi gibi ibadetlerinde putlarını kible edinmişlerdir. Bir kısmı da her meleğin, Allah'ın emrine vekalet eden bir şeytanı olduğunu ve bu şeytanın, putlara hakkıyla ibadet edenlerin ihtiyaçlarını giderdiğine inanıyorlardı.⁵⁹ Onlar, cisimleştirerek putlarla temsil ettikleri ilâhlara ibadet ederek, ibadet konusunda Allah'a şirk koşmuşlardır.⁶⁰ Zira ilâh olmak ve ibadete müstahak olmak için vâcip varlık olmak gerekir. Vâcibu'l-vücûd da sadece Allah'tır. Dolayısıyla ibadete layık olan da sadece O'dur.⁶¹

Onlar, putlarını ilâh kabul ettikleri için ibadete değer görüyorlardı. Zira Araplar, ilâhî ma'bûd saydıkları için her ma'bûdu ilâh kabul ediyorlardı. Dolayısıyla ibadet edilen her varlığın hakikatte ilâh olmadığını ve sadece Allah'ın gerçek ilâh olduğunu bildikleri halde onlara ilâh ismini veriyorlardı.⁶² Bazı kaynaklarda onların, putların yaratmadığına, rızık vermediğine, öldürmediğine, diriltmediğine, fayda ve zarar vermediğine inanmalarına rağmen putlarına karşı onları sevdikleri için ruku ve secde ettikleri, kurban⁶³ kestikleri, adakta buldukları ve ibadet ettikleri nakledilmiştir.⁶⁴ Kur'an da "*Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz.*"⁶⁵, "*Sizin ibadet ettiklerinize ben ibadet etmeyeceğim.*"⁶⁶ gibi birçok ayette⁶⁷ onların Allah dışındaki varlıklara ibadet ettiklerini haber vermiştir. Fakat Allah, "*Ancak sana ibadet ederiz.*"⁶⁸ ayetiyle onların bu anlayışlarının doğru olmadığını, ibadete müstahak olan yegâne ilâhın kendisi olduğunu bildirmektedir. Ayrıca Kâfirûn suresinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ibadet ettiği Allah ile müşriklerin ibadet ettikleri varlıkların aynı

⁵⁶ Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed Âlu's-Şeyh, Hâzihi mefâhîmunâ (Riyâd: İdâretu'l-Mesâcid ve'l-Meşârii'l-Hayriyye, 1422/2001), 117; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/409-411.

⁵⁷ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 6; Ali, *el-Mufassal*, 6/36, 77; Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/405.

⁵⁸ Abdullah b. Abdurrahmân el-Cerbû', *el-Emsâlu'l-Kur'âniyye el-kıyâsiyye el-medrûba li'l-imân billâh* (Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1424/2003), 3/766-767.

⁵⁹ Hamd b. Nâsir b. Osmân et-Temîmî el-Hanbelî, *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil ve'l-fetâvâ* (Tâif: Dâru Sekîf li'n-Neşr ve't-Te'lîf, 1397/1977), 16; Ebâ Befîn Abdullah b. Abdurrahmân, *el-İntisâr lihizbillâhi'l-mevahhidîn ve'r-red ale'l-mücâdele ani'l-müşrikîn*, thk. el-Velîd b. Abdurrahmân el-Feryân (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1409/1989), 31.

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed Zekerîyya, *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadis*, 1/500.

⁶¹ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 13/213-214.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8/653.

⁶³ Putları için kestikleri kurbanlara "el-atîrah", kesimin yapıldığı yere ise "el-itr" deniliyordu. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 34; Ali, *el-Mufassal*, 6/199.

⁶⁴ Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/238.

⁶⁵ ez-Zümer 39/3. Kureyşli müşrikler bu sözü, bizzat putlarını kastederek söylemişlerdir. Fakat onlardan önce melekleri ya da Hz. İsa'yı kastederek bunu söyleyenler de vardır. Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.), 20/157.

⁶⁶ el-Kâfirûn 109/2.

⁶⁷ en-Nisâ 4/117; el-A'râf 7/37, 193, 194, 197; Yûnus 10/18; en-Nahl 16/86; Meryem 19/82; el-Hacc 22/12.

⁶⁸ el-Fâtîha 1/4.

olmadığı haber verilmektedir. Diğer taraftan “Güneşe ve aya secde etmeyin. Sadece Allah’a ibadet ediyorsanız yalnızca O’na secde edin.”⁶⁹ ayetinde yaratılış itibarıyla büyük olan güneş ve aya secdeyi nefyederek, Allah dışında hiçbir varlığa secde edilemeyeceğini açıkça beyan etmektedir. Ayrıca “Hiç şüphesiz siz ve Allah’tan başka kulluk ettikleriniz cehennem odunusunuz. Siz oraya varacaksınız.”⁷⁰ ayetinde de Allah dışında ibadet edilen her varlığın cehennem odunu olacağı bildirilmektedir. Bütün bunlarla birlikte müşriklerin putlarına ibadet ettiği bir hakikat iken, onların putlarına secde etmedikleri, hatta bunu nefyettiklerini söyleyenler de olmuştur.⁷¹ Bu zikredilen hususlar açıkça gösteriyor ki onlar, ibadeti Allah’a has kılmama noktasında şirke düşmüşlerdir.

Müşrikler, putların Allah’a yaklaştırdığında görüş birliğine varmış; ancak o putlara ibadet etme nedenlerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Onların bir kısmı, meleklerin Allah katında saygın ve itibarlı olduğunu, dolayısıyla onların durumunu gösteren heykeller yapıp onlara taparak Allah’a yaklaşacaklarını söylüyorlardı. Bir kısmı da ibadetlerinde Kâbe’deki putları kible edinmişlerdir. Bir kısmı da her meleğin, Allah’ın emrine vekalet eden bir şeytanı olduğunu ve bu şeytanın, putlara hakkıyla ibadet edenlerin ihtiyaçlarını Allah’ın emriyle giderdiğine inanıyorlardı. Bir kısmı da Allah’ın yüce olduğunu, azametinden dolayı vasıtasız bir şekilde O’na ulaşamayacağını, dolayısıyla putlara ibadet ederek O’na yaklaşabileceğine inanıyorlardı.⁷² Müşriklerin putlara ibadet etmelerinin sebeplerinden biri de Allah katında onların kendilerine şefaate edebileceğine inanmalarındadır.⁷³ Onlar, putları Allah ile kendileri arasında bir aracı kabul ediyor, böylece yaratıcıya şirk koşmadıklarını zannediyorlardı.⁷⁴ Ayrıca putlarının fayda ve zarar verebileceğine inanıyorlardı.⁷⁵ Oysa Allah, “Rahmân, benim için bir zarar dileyecek olsa onların şefaati hiçbir fayda vermez, hem beni kurtaramazlar da.”⁷⁶ ayetiyle onların asla şefaate edecek varlıklar olmadığını açıkça beyan etmektedir. Aynı şekilde “Yoksa Allah’ın yanı sıra şefaatchiler mi edindiler? De ki: ‘Onlar hiçbir şeye sahip olmasalar ve akıl etmeseler de mi?’”⁷⁷ ayetiyle putların, onların umduğu gibi şefaate edebilecek özellikte ve güçte olmadıkları haber verilmektedir.⁷⁸

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Müşrikler, putların dünyada mı yoksa ahirette mi Allah’a yaklaştıracığına ve şefaatchi olacaklarına inanıyorlardı? Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla onlar, dünyada putların kendilerine yardım edip güç vereceğine, ahirette de şefaate edip Allah’a yaklaştıracığına inandıklarından dolayı putlara ibadet ediyorlardı.⁷⁹ Buna göre en azından müşrikler arasında ahirete inanan bir kesimin olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan tapındıkları putların, aslında kendilerini yüce Allah’a yakınlaştıran dua ve dileklerinin O’na ulaşmasına aracılık eden varlıklar

⁶⁹ es-Secde 32/37.

⁷⁰ el-Enbiyâ 21/98.

⁷¹ Yemânî, *Ref’u’l-ıstibâh an ma’na’l-ibâdeti ve’l-ilâh*, 512.

⁷² Temimî el-Hanbelî, *Mecmûatu’r-resâil ve’l-mesâil ve’l-fetâvâ*, 16; Ebâ Betîn Abdullah b. Abdurrahmân, *el-İntisâr lihizbillâhi’l-mevahhidîn ve’r-red ale’l-mücâdele ani’l-müşrikîn*, 31.

⁷³ Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/43; Yâsîn 36/23.

⁷⁴ Ali, *el-Mufasssal*, 6/61.

⁷⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/34.

⁷⁶ Yâsîn 36/23.

⁷⁷ ez-Zümer 39/43. Ayrıca bk. Yûnus 10/18.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 7/65.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/225; Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 7/257-258.

olduğunu düşünüyorlardı.⁸⁰ Onların putlarına tapmaları ve onları ta'zim etmelerindeki temel hedefleri, yine Allah ile irtibat kurmaktır.⁸¹

Onların putlara ibadet etme nedenlerinden biri de onları, melekleri yani Allah'ın kızlarını hatırlatan heykeller olarak görmeleri olabilir. Çünkü onlara göre putlar, meleklerle benzeyen ve onları hatırlatan varlıklardı. Putların kendileri ne fayda ne de zarar verebilecek durumdaydılar; ancak Allah'ı hatırlatan heykellerdi.⁸² Aynı zamanda onlar için melekler, Allah'ın kızları olup, onlar için Allah'a şefaathçi olacak varlıklardı. Zira Allah katında onların şefaathlerini kastederek putlarını ta'zim ediyorlardı. Hatta bu açıdan Lât, Menât, Uzzâ gibi isimler de onların meleklerle verdikleri hayalî isimlerden ibaret olduğu nakledilmiştir.⁸³ Lât, Menât ve Uzzâ gibi put isimlerinin müennes olması da bu anlayışı göstermesi açısından önemlidir. Bunların yanı sıra onlar, putlarının evrene egemen olan aşkın gücün yani ilâhî irade ve kudretin tecelligâhı olarak kabul ediyorlardı. Dolayısıyla kendilerince ta'zim ettikleri ve kutsadıkları varlık, aslında putlar değil, onların taşıdıkları öz, güç veya ruhtur.⁸⁴

Onlar, böyle düşündükleri halde Allah, “Allah'ın katında ancak O'nun izin verdikleri şefaath eder.”⁸⁵ için hakikatının farklı olduğunu, onların zannettikleri gibi olmadığını haber vermektedir.⁸⁶ Bu yönüyle müşriklerin şefaathi putlara nispet etmelerinin sebebiyet açısından olduğu yani şefaathin bir sebebi gördükleri söylenebilir.⁸⁷ Böyle olsa bile Allah, müşriklerin şefaath konusunda da dalâlete düşüklerini, bu hususta onların itikadının tashih edilmesi gerektiğini bildirmektedir.

Bunların yanı sıra müşriklerin, şu dört husustan ötürü Allah ile beraber putlara ibadet etmeleri mümkündür: Birincisi, putları onlara ibadet eden kişinin isteklerini yerine getirmeye mâlik kabul edilmeleridir. İkincisi, onların isteklerini doğrudan yerine getirmeye mâlik olmasalar bile buna yapabilen zatın ortakları sayılmalarıdır. Üçüncüsü, buna mâlik olan zata ortak olmasalar da onun yardımcı ve destekçisi kabul edilmeleridir. Dördüncüsü, o zatın yardımcı ve destekçisi olmasalar da en azından şefaathçi sayılmalarıdır. Allah, zikredilen ayetlerde görüldüğü üzere bu dört konuyu da nefyetmektedir.

Müşrikler, ibadet çeşitlerinden en büyüğü olarak addedilen⁸⁸ muhabbeti de sadece Allah'a özgü kılmamışlardır. Nitekim müşriklerin çoğu, Allah'ı sevdiğini iddia ediyordu. Ancak putlarını da O'nu sevdiğileri gibi sevmişlerdir. Nitekim Kur'an, “İnsanlardan kimileri vardır ki, Allah'tan başka bazı varlıkları Allah'a denk tanrılar sayar da bunları Allah'ı sever gibi severler.”⁸⁹ ayetiyle bunu haber vermiştir. Zira onlar; saygı, boyun eğme, hürmet etme konusunda putlara sevgi göstererek ibadet etmişlerdir. Müşrikler, Allah'ın rubûbiyyetini, kendilerini yarattığını ve O'nu sevdiğilerini itiraf etmişlerdir. Ancak bu sevgi ve muhabbetlerini sadece Allah'a özgü kılmıyorlar, putlarını da aynı ölçüde sevmeye çalışmışlardır. Kısaca onlar hem Allah'a hem de putlara karşı duydukları muhabbet arasında adaleti sağlamaya gayret etmişlerdir. Mü'minlerin muhabbeti sadece Allah'a iken, müşriklerinki müşterektir. Halbuki muhabbet, ibadet çeşitlerinin en büyüğü olduğu için muhabbeti bölüşenler, şirk-i

⁸⁰ Ali, *el-Mufasssal*, 6/43; Şinasi Gündüz, “Cahiliyye Dönemi Arap Putperestliği”, *Cahiliyye Araçlarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 14.

⁸¹ Gündüz, “Cahiliyye Dönemi Arap Putperestliği”, 14.

⁸² Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, 511.

⁸³ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 19; Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, 535, 537.

⁸⁴ Gündüz, “Cahiliyye Dönemi Arap Putperestliği”, 14.

⁸⁵ el-Bakara 2/255.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 8/443.

⁸⁷ Yemânî, *Ref'u'l-iştibâh an ma'na'l-ibâdeti ve'l-ilâh*, 500.

⁸⁸ Sâlih b. Fevzân b. Abdullah el-Fevzân, *İânetu'l-müstefid bi şerhi kitâbi't-tevhîd* (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1423/2002), 2/38.

⁸⁹ el-Bakara 2/165.

ekbere düşmüşlerdir.⁹⁰ Kaldı ki Allah, onların Allah'ı sevdiklerine dair itiraflarını da sınamış ve onların gerçek yüzlerini ortaya çıkarmıştır. Zira “(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”⁹¹ buyurarak, onları Hz. Peygamber'e ittibaya davet etmiştir. Fakat onlar, ona tabi olmamış; böylece Allah'a duydukları muhabbetin sahte olduğu ortaya çıkmıştır.

Müşrikler, Allah'ın her şeyi yarattığına, her şeyin meliki olduğuna, hayat verdiğine ve öldürdüğüne; taptıkları putlarının ise yaratmadığına, rızık vermediğine, öldürmediğine ve hayat vermediğine inandıkları halde ibadetin kapsamında olan ta'zîm, takdis, muhabbet ve yüceltmede Allah ile eşit tutmaya çalışmışlardır. Kısaca onlar, bu inançlarının yanında yüceliği, ta'zîmi ve takdisi sadece O'na yapmadıkları için şirke düşmüşlerdir. Hatta birçok müşrik, taptığı varlığı Allah'tan daha fazla sevecek kadar ileri gitmiştir.⁹² Zira Allah, ahirette onların içinde olacakları durumdan bir kesit aktarırken onların taptıklarıyla çekeceklerini ve onları Allah ile eşit tuttuklarını bizzat kendi ifadeleriyle aktarmıştır. Nitekim “Orada onlar, taptıklarıyla çekeşerek şöyle diyecekler: Vallahi, Sizi, Alemlerin Rabbi ile eşit tuttuğumuz zaman biz apaçık bir dalâletteydik.”⁹³ ayeti bunu apaçık bir şekilde ortaya koymuştur. Dolayısıyla Mekke müşrikler, ilâh olarak sadece Allah'ı sevmeleri gerekirken O'nu sever gibi başka varlıkları severek, şirk-i ekbere düşmüşlerdir.⁹⁴

Müşrikler, ibadet niyetiyle mallarından Allah'a da pay ayırmanın yanında putlarına da pay ayırarak şirke düşmüşlerdir. Nitekim onlar, “Allah'ın yarattığı ekin ve hayvanlardan Allah'a pay ayırıp zanlarınca, “Bu Allah'a, bu da ortaklarımıza (putlara)” dediler. Putları için ayırdıkları Allah için verilmez, ama Allah için ayırdıkları putlarına verilirdi; ne kötü hüküm veriyorlardı!”⁹⁵ ayetinde haber verildiği üzere ekin ve hayvanlarından inandıkları Allah'a ve putlara pay ayırıyorlardı. Nakledildiğine göre Allah için ayırdıkları payları, misafirlere ve fakirlere; putları için ayırdıkları payları ise onların misafirlerine ve huzurlarında yapılacak ayine, kurban keserken görev alan işçilerin ücretini verme gibi işlerde harcarlardı. Sonra Allah için ayırdıkları paylar, çoğalır ve büyüyüp gelişirse dönüp onu da ilâhlarına tahsis ederlerdi. Fakat putları için ayırdıkları paylar çoğalır ve büyüyüp gelişirse “Allah zengindir, bunlar fakirdir.” diyerek onu putları adına bırakırlardı.⁹⁶

Müşrikler, Allah'ın dışında hem başka rabler hem de başka ilâhlar edinerek tevhidi ihlal etmiş, şirke düşmüşlerdir. Zira onların nazarında Allah'tan başka rab (terbiye edici) olması câiz iken, O'ndan başka bir ilâhın olması câiz değildir. Çünkü bir Müslümanın, “Allah'tan başka ilâh yoktur.” demesi vacip iken, “Allah'tan başka rab yoktur.” demesi câiz değildir. Zira ikincisinde ilâhlık ve ibadetin sadece Allah'a mahsus olduğu manasının iptali söz konusudur.⁹⁷ Bu açıdan “فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”⁹⁸ ayetinden

⁹⁰ Fevzân, *Îânetu'l-müstefid bi şerhi kitâbi't-tevhid*, 2/38.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/31.

⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâriku's-sâlikîn fi menâzili's-sâirîn* (Riyâd: Dâru Atââtü'l-İlm, 1441/2019), 1/348, 523; Ahmed b. İbrahim, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve tashîhu'l-kavâid fi şerhi kasîdeti'l-imâm İbn Kayyim*, 2/269; Muhammed Cemâluddin b. Muhammed el-Kâsîmî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/462.

⁹³ eş-Şuarâ 26/96-98.

⁹⁴ Ahmed b. İbrahim, *Tavdîhu'l-mekâsîd ve tashîhu'l-kavâid fi şerhi kasîdeti'l-imâm İbn Kayyim*, 2/269.

⁹⁵ Eel-En'âm 6/136.

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/98.

⁹⁷ Şâdî b. Muhammed, *Câmiu turâsi'l-Allâme el-Elbânî fi'l-akîde*, 2/180, 6/74; Ahmet b. Hacer b. Muhammed, *Şeyh Muhammed b. Abdulvahab el-Müceddid el-Müfteri Aleyh* (Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru Fethi's-Şârika, 1415/1995), 66.

⁹⁸ Muhammed 47/19.

maksat, “Varlık sahasında Allah’tan başka bir ma’bûd yoktur.” şeklindedir. Yoksa “Allah’tan başka Rab yoktur.” manası kastedilmemektedir.⁹⁹

Hal böyleyken Seyyid Muhammed el-Alevî el-Mâlikî, müşriklerin Allah’ın halk eden, rızık veren, dirilten, öldüren olduğuna ve O’na yaklaştırsın diye putlara taptıklarını itiraf etmelerinde samimi olmadıklarını ileri sürmüştür. Ona göre müşrikler, putlara ibadet ederken aslında pek istekli olmadıkları halde sadece O’na yaklaştırsın diye ibadet ediyorlardı. Fakat onlar, bu iddialarında samimi olsalardı, doğal olarak Allah’ı putlardan daha büyük görüp O’na ibadet etmeleri gerekirdi. Üstelik onlar bu iddialarında samimi ve tutarlı olsalardı, ilâh olarak kabul ettikleri Allah’a sövmeye kalkmazlardı. Dolayısıyla onlar, şirklerinin üstünü örtmek için böyle bir mazeretin arkasına sığınmayı tercih etmişlerdir. Bütün bunlar gösteriyor ki onların nazarında Allah’ın putları kadar değeri yoktur.¹⁰⁰ Ancak Mâlikî’nin bu yaklaşımını, bâtinî bir tahrif olarak nitelendirenler olmuştur.¹⁰¹ Mâlikî’ye yakın tutum sergileyen Vehbe Zuhaylî’ye göre de müşrikler, Allah’ın kendilerinin yaratıcısı olduğunu ikrar ederek, buna inandıklarını söyleseler de hakikatte bu hususta yakine (kesin bilgiye) sahip değillerdi. Bilakis atalarını taklit ederek, herhangi bir ilim, burhan ve hüccet olmaksızın bunu ikrar ediyorlardı. Onlar, apaçık bir şüphe içindeydiler.¹⁰² Öte yandan Kur’an’da müşriklerin, birçok eylemin fâili olarak “Allah’tır” şeklinde cevap verdiklerine dair aktarımlar bulunmakla birlikte, bazı araştırmacılar onların bu şekilde bir ikrarda bulunmadıklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁰³ Kur’an, bu durumu haber verdiği için onların bu iddiasında haklı olduklarını söylemek zor görünmektedir. Bununla birlikte samimi olmadıkları söylenebilir.

4. Hüküm koyma yetkisinde şirk: Müşrikler, Allah’ın varlığını ikrar ettikleri halde hüküm ve kanun koyma yetkisini sadece Allah’a vermeyerek şirke düşmüşlerdir.¹⁰⁴ Onlar, Allah’ın mutlak hükmüne O’nun dışındaki varlıkları ortak etmişlerdir. Onların, Allah’ın kudretini, yüceliğini, onların gücünü aşan dünyanın dışındaki varlıklarda hükmetmesini asla bölüşmedikleri; ancak O’nun mülkü olan dünyada O’nun hükmünü bölüşmek istedikleri söylenebilir. Böylece O’nun aşkınlığına teslim oldukları halde içkinliğine boyun eğmediklerini söylemek mümkündür. Zira onlar, yukarıda da zikredildiği üzere kendi güçlerini aşan her hususta Allah’ın kudretini, otoritesini ikrar etmekten geri durmamışlardır. Fakat özellikle muâmelâta dair sosyal hayata ve dünyevî bütün konularda Allah’ın hükümlerinin değil, kendi hükümlerinin câri olması gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla Allah, yaratıcı olsun; ancak yönetici olmasın anlayışını benimsemişlerdir. Onlar, kendilerine emreden ve yasak koyan bir ilâh otoritesini kabul etmek istememişlerdir. Halbuki “*Hüküm, sadece ve sadece Allah’a aittir.*”¹⁰⁵ gibi birçok ayette¹⁰⁶ emretme otoritesinin, sadece yaratan zatta olduğu, O’nun hakkı olduğunu haber verilmektedir.

3. Duada şirk: Müşrikler, Allah’ın dışındaki varlıklara dua ederek duada şirke düşmüşlerdir. Nitekim onların dua ettikleri varlıklar, dua edildiğinde onu işitmekten ve ona cevap vermekten âcizlerdi. Kur’an, “*Onlara yalvarsanız duânızı işitmezler. İşitseler bile size cevap veremezler.*”¹⁰⁷ gibi birçok

⁹⁹ Şâdî b. Muhammed, *Câmiu turâsi’l-Allâme el-Elbânî fi’l-akîde*, 2/180.

¹⁰⁰ Seyyid Muhammed Alevî el-Mâlikî el-Hasenî, *Mefâhîm yecibu en tusahhah* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1430/2009), 100-101.

¹⁰¹ Ebû Abdullah Şemsuddîn b. Muhammed el-Afgânî, *Cuhûdu ulemâi’l-Hanefiyye fi ibtâli akâidi’l-kubûriyye* (b.y.: Dâru’s-Samîi, 1416/1996), 1/281.

¹⁰² Vehbe’-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr fi’l-akîde ve’ş-şerîa ve’l-menhec* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1411/1991), 25/210.

¹⁰³ Âlu’ş-Şeyh, *Hâzihi mefâhîmunâ*, 115.

¹⁰⁴ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/415.

¹⁰⁵ el-En’âm 6/57.

¹⁰⁶ Yûsuf 12/40; el-Kehf 18/26; eş-Şûrâ 42/10.

¹⁰⁷ el-Fâtır 35/14.

ayette¹⁰⁸ bu durumu haber vermektedir. Aynı zamanda müşrikler, bir işe başlamadan önce putlarından yardım dilemek ve onları işlerine dahil etmek amacıyla, “Bismillât” (Lât’ın adıyla başlarım), “Bismil Uzzâ” (Uzzâ’nın adıyla başlarım) veya “Bismi Hubel” (Hubel’in adıyla başlarım) ifadelerini kullanarak işlerine bu putların isimleriyle başlamayı adet edinmişlerdi.¹⁰⁹ Aynı şekilde Uhud savaşında Müslümanlara galip geldiklerini gördüklerinde müşriklerin Hubel’i yüceltiklerine dair nakiller de mevcuttur.¹¹⁰ Halbuki Allah, “Gerçek dua ancak O’nadır. Ondan başka yalvardıkları (putlar benzeri varlıklar) ise onların isteklerine ancak, ağzına ulaşamayacağı halde, ulaşsın diye avuçlarını suya uzatan kimsenin isteğine suyun cevap verdiği kadar cevap verirler. Kafirlerin duası daima boşa çıkar.”¹¹¹ buyurarak onların Allah’ın dışındakilere dua ettiklerini haber vermiştir.

5. İzzet, kuvvet ve yardım beklemede şirk: Müşrikler, güç ve yardımın sadece Allah’tan geleceğine değil, O’nun dışındakilerden de gelebileceğine inanarak şirke düşmüşlerdir.¹¹² Onlar, ibadet ettikleri putların kendilerine yardım edebilecek özellikte olduklarına inanıyorlardı. Nitekim Allah, “Kendileri için izzet ve kuvvet kazandırsın diye Allah’tan başka birtakım ilâhlar edindiler.”¹¹³ ve “Onlar, yardım göreceklerini umarak Allah’tan başka ilâhlar edindiler.”¹¹⁴ ayetleriyle onların tapınmada güttükleri niyeti izhar etmektedir. Onlar, güç ve kuvvetin izzetin sadece Allah’tan değil, taptıkları putlardan gelebileceğine, putların fayda ve zarar verebileceğine inanıyorlardı.¹¹⁵ Halbuki “İzzet, şan şeref güç sadece Allah’a aittir.”¹¹⁶ ayetiyle güç, kuvvet ve izzet sahibi yegâne varlığın Allah olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Kur’an, “Allah’ı bırakır da kendisine zararı da faydası da olmayacak şeylere yalvarır dururlar.”¹¹⁷ gibi birçok ayette¹¹⁸ zikrettiği üzere o tapındıkları varlıkların, bırakın onlara güç verme ve yardım etmeyi, insanlara fayda veya zarar vermekten de zararı defetmekten de âciz olduklarını haber vermiştir. Kaldı ki ilâhlık misyonu yükledikleri putlar, “Çünkü o putlar, insanlardan birçoğunu saptırdı.”¹¹⁹ ayetinde bildirildiği üzere onları da saptırmış, böylece onlara zarar vermiştir.¹²⁰

Diğer taraftan şunu da belirtmek gerekir ki Mekkeli müşrikler, Allah hakkında önce hüküm verdikleri sonra bu hükmün tasavvurunu oluşturmaya çalışmışlardır. Zira şayet böyle olmasaydı, Kur’an onların Allah hakkındaki inanç ve düşüncelerini tashih etmezdi. Kaldı ki onlar, bu hükümlerini doğru bilgiye bina etselerdi, kendilerini (süjeyi) değil, ma’lûmu (objeyi) esas alırlardı. Bu konudaki ma’lûm da Allah’ın kendisini tanıtmamasından ibaret olduğu için O’nun hakkında O’ndan gelene tabi olmak zorundalardı. Onlar ise Allah’tan gelen habere (ma’lûma) göre değil de kendilerine göre Allah hakkında hükmetmeyi tercih etmişlerdir. Böylece objeye göre değil, süjeye göre verdikleri bu hükümler de doğal olarak yakîne değil, şekk ve zanna dayanmıştır. Dolayısıyla bu alandaki bilgileri objektif değil,

¹⁰⁸ el-A’râf 7/194, 197; Yûnus 10/66; er-Ra’d 13/14; el-Kehf 18/52; el-Enbiyâ 21/43; el-Ahkâf 46/5;

¹⁰⁹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Savfetü’l-Tefâsîr* (Beyrut: Daru’l-Fikr, 2001), 1/17.

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/190; Ali, *el-Mufasssal*, 6/62, 179-180.

¹¹¹ er-Ra’d 13/14.

¹¹² Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/416.

¹¹³ Meryem 19/81.

¹¹⁴ Yâsin 36/74.

¹¹⁵ Ali, *el-Mufasssal*, 6/71.

¹¹⁶ el-Fâtır 35/10.

¹¹⁷ el-Hacc 22/12.

¹¹⁸ el-Mâide 5/76; el-En’âm 6/71; Yûnus 10/18; er-Ra’d 13/16; el-İsrâ 17/56; Tâhâ 20/89; Furkân 25/3; ez-Zümer 39/38; en-Necm 53/19.

¹¹⁹ İbrâhîm 14/36.

¹²⁰ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/406-407.

subjektiftir. Bunlara ek olarak “Bir şey hakkında hüküm vermek, o şeyi tasavvur etmenin fer‘idir.”¹²¹ Usûl kaidesi gereği hüküm, tasavvurun neticesinde verilmelidir. Mekkeli müşriklerin ise önce Allah’a dair birtakım hükümler vermiş sonra bunun tasavvurunu kendilerine göre oluşturmaya çalışmışlardır. Bunların yanı sıra verdikleri hükmün sıdk değil, kizb olduğu söylenebilir. Zira Mantık ilminde eğer hüküm, vakiya uygun olursa sıdk, olmazsa kizb olur.¹²² Nassların birçoğunda onların Allah’a dair tasavvurları ve hükümleri reddedildiğine göre vakiya mutabık düşmediği, dolayısıyla yalan olduğu anlaşılmaktadır. Allah’a dair böyle bir tasavvur ve tasdikten oluşan bilgileri geçerli kabul edilse bile iman ederken tevhîdi ihlal ettikleri için şirke düştükleri görülmektedir.

Bunlara ek olarak müşriklerin şirkinin hem ontolojik hem de teolojik düzeyde olup olmadığına bakıldığında onların, yüce ilâh olarak sadece Allah’ı kabul ettikleri için bunun ontolojik olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte müşriklerin çoğunun, Allah’ın varlığını bilme ve varlığını tanıma konusunda büyük eksiklikleri ve problemleri mevcuttur. Dolayısıyla teolojik açıdan problemleri olduğunu söylemek gayet mümkündür. Ayrıca onların Allah’ın yüceliğine inanmaları ve bunu bilmeleri, onların şirke düşmelerine engel bir durum değildir. Zira Allah’ın bazı vasıflarda tek olduğunu bilmek ve buna inanmak, şirke düşmemek için yeterli olsaydı Allah onları şirk koşmakla itham etmezdi. Dolayısıyla bunu bilmek ve buna inanmakla beraber şirk koşmamak için Allah’ın hiçbir özelliğini O’nun dışındaki hiçbir varlığa vermemek gerekmektedir. Kaldı ki deistler de tek ve yüce bir ilâhın varlığını bilmekte ve buna inanmakta oldukları halde şirk koşmaktan kurtulamamakta ve muvahhid mü’min olma özelliğini kazanamamaktadır. Çünkü Allah’ın kendisine nispet ettiği sıfatların yanı sıra her daim yaratma, peygamber ve din gönderme gibi fiillerini O’na nispet etmemişlerdir. Gerçek anlamda tevhîd süje merkezli değil, obje merkezli bir ilâh tasavvuru ile hâsıl olmakta ve korunmaktadır. Kişinin kendi zannınca tevhide inandığını bilmesi, onun tevhîd üzere olduğunu gösteren bir kanıt değildir. Peygamberleri aracılığı ile Allah’ın kendisini tanıttığı özelliklere ve ölçülere uygun olup olmadığı test edildiğinde gerçek ortaya çıkmaktadır. Müşrikler de kendilerince yüce bir ilâha inandıklarını ve tevhîdi benimsediklerini itiraf ediyorlardı; fakat onların bu inançları Hz. Peygamber’in getirdiği vahiyle tartıldığında onların şirke girdikleri ortaya çıkmıştır. Bu da gösteriyor ki inanç, her ne kadar bireysel bir eylem olsa da gerçek veya hak olup olmadığı, sadece peygamberlerden gelen öğretilerle test edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan peygamberler ve getirdikleri ilâhî mesajların, hakikatin ölçütü olma özelliğini taşıdığı söylenebilir. Böylece inanç konusunda insanlar arasında nesnellik zemini ancak vahye dayanan bilgi ile oluşabilmektedir. Aksi halde inançta nesnellikten bahsedilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Son olarak şunu da belirtmek isteriz ki müşriklerin ilâh tasavvurunda yanlışa düştükleri, bizzat Kur’an tarafından da teyit edilmiştir. Zira “*De ki: ‘Göklerden ve yerden sizi rızıklandıran kimdir?’ De ki: ‘Allah’tır. Öyleyse doğru yolda veya apaçık bir sapıklıkta olan ya bizim ya sizsiniz.’*”¹²³ ayetinde her iki taraftan birinin haklı ve hidayet üzere olduğunu bildirmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber’in (s.a.v.), hak ve hidayet üzere olduğuna göre onların dalâlete düştükleri rahatlıkla anlaşılmaktadır.

¹²¹ “الحكم على الشيء فرع عن تصوره” kaidesi için bk. Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli ‘l-fikhi ‘l-İslâmiyye* (Dimeşk y.y., 1427/2006), 1/468; Vizaretü’l-Evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, *Mevsuatu ‘l-fikhiyyeti ‘l-Kuveytîyye* (Kuveyt: y.y., 1404/1983), 1/62; Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed el-Mervezî, *Kavâidi ‘l-edilleti fi ‘l-usûl*, thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye 1418/1999), 1/127; Muhammed b. Sâlih Useymin, *el-Usûl min ilmi ‘l-usûl* (İskenderiyye: Dâru’l-İmân, 2001), 65; Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin, *Mevsûatu ‘l-Elbâni* (Yemen: y.y., 1431/2010), 7/842. 853.

¹²² Mahmut Hasan el-Mağnîsî, *Müğni ‘t-tullâb*, thk. İsmâ b. Muhezzeb es-Sebû‘î (Dimeşk: Dâru’l-Beyrûtî, 1430/2009), 127-128.

¹²³ es-Sebe 34/24.

4. Şirk Koşma Nedenleri

Mekkeli müşrikler, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in tebliğ ettiği tevhîd dinine ait olmayan birçok hurafeyi zamanla ona sokmuş olmakla birlikte ona ait bazı kalınlara sahiplerdi. Sözelimi Kâbe'ye saygı gösterme, onu tavaf etme, hac ve umre yapma, Arafat'ta vakfe, Müzdelife'de vakfe, kurban kesme, telbiye getirme gibi bazı esasları korudular.¹²⁴ Kaldı ki müşrikler; akılsız, muhakemesiz, analitik düşünmeyen kişiler değillerdi. O halde yüce bir ilâhın varlığına inanmakla beraber neden farklı ilâhlara da inandılar? Bunu, sadece bir nedene bağlamak doğru olmasa gerektir. Bunun dinî, tarihî, siyasî, içtimâî, iktisadî ve kültürel birtakım amilleri vardır.¹²⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla nedenleri şunlar olabilir:

1. Antropomorfik bir ilâh tasavvuruna sahip olmaları: Öncelikle bu anlayış, ilâhın insan özellikleriyle tasvir edildiği bir inanç biçimidir. İlâhı insana benzeten ve insan gibi hareket eden bir varlık olarak betimleyen bu inancı müşriklerde de görmek mümkündür. Onlar, Allah'ı hakkıyla ve doğru şekilde tanıyamamışlardır. Daha açık bir ifadeyle Allah'ı, kendisini tanıttığı şekilde değil, kendi arzularına uygun olarak nitelendirmiş ve tanımlamışlardır. Bu durum, Allah'a kıyılar nispet etmeleri ve O'nunla kendileri arasında aracılar koyma gibi yaklaşımlarda açıkça görülmektedir. Ne var ki insanlar arasında önemli işlerin yürümesi için yönetim erkinde bulunanlarla kendileri arasında ara formlar kabul edilmektedir. Bu ara formlara istenilen hedeflere ulaşmak için müracaat edilmektedir. Bu anlayıştan hareketle müşrikler, putların kendilerini Allah'a yaklaştıracığına inanıyorlardı. Kaldı ki müşrikler, insanlar arasında geçerli olduğu gibi putlarını, kendileri ile inandıkları yüce ilâh arasında aracı olsun diye putlara tapıyor ve onları kutsuyorlardı. Böylece O'na yaklaşımlarına inanıyorlardı. Zira Kur'an, "Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz."¹²⁶ ayetiyle bu düşünceyi haber vermektedir.

Onların insan biçimci ilâh tasavvuruna sahip olduğunu gösteren diğer bir husus ise onların nazarında tek bir ilâhın, bunca varlığı tek başına idare edemeyeceği anlayışıdır.¹²⁷ Nitekim onlar, Ebû Tâlib'in yanına gelip Hz. Peygamber'i (s.a.v.) şikâyet ettiklerinde Ebû Tâlib, onları "lâ ilâhe illallah" sözünü tasdik ve ikrara davet etmiş; onlar ise "Bütün ilâhları bir tek ilâh mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir."¹²⁸ ve "Bu kadar mahlûkâtı tek bir ilâh nasıl idare edebilir." diyerek bunu reddetmişlerdir.¹²⁹ Aynı zamanda müşriklerin, ibadet etmeye değer gördükleri ilâhları arasında iş bölümü yapmaları da insan biçimci ilâh tasavvuruna sahip olduklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Onlar, yüce bir ilâha inandıklarını ikrar etmelerine rağmen başka varlıklara ilâhlık rolü vermekte bir mahsur görmemişlerdir. Onlara göre her ilâh, kendisine ait görevi yerine getirmektedir. Tek ilâh, dünyadaki bunca işi tek başına yapmaya güç yetiremez ve yönetemez. Böylece her bölgeye hatta her kabileye ve eve birer put vermişlerdi.¹³⁰ Bu hususlar gösteriyor ki onlar, antropomorfist/insan biçimci bir tanrı tasavvuruna sahiptir. İnsan gibi takati sınırlı, yönetim ve idarede başkalarına ihtiyaç duyabilen, uzmanlık alanları birbirinden farklı tanrıların olabileceğini düşünüyorlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber'den gelen

¹²⁴ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 116-117; Ali, *el-Mufassal*, 6/77.

¹²⁵ Ali, *el-Mufassal*, 6/41-43.

¹²⁶ ez-Zümer 39/3.

¹²⁷ Aybuğa, "Müşriklerin İlah Anlayışı", 73-74.

¹²⁸ Sâd 38/5.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 21/149-152.

¹³⁰ Aybuğa, "Müşriklerin İlah Anlayışı", 75.

teklifi yanlış, mantıksız ve hayret verici olarak görmüşlerdi.¹³¹ Hatta Kur'an da “*Mutlaka bu çok şaşılacak bir şeydir.*”¹³² ayetiyle onların hayreti, birden fazla tekit harfi kullanılarak ifade edilmiştir.

Aslında Allah ile kendileri arasına putları aracı koymaları, bir açıdan Allah'ın istediği şekilde yaşayamadıklarının fiilî bir itirafı sayılabilir. Zira kendilerinde o yeterliliği görsele, putları yaklaşımcı olarak kabul etmezlerdi.

2. Allah'ı, kendisini tanıttığı gibi tanıyamamaları: Müşrikler her ne kadar Allah'ı; yaratan, rızık veren, hayat veren ve öldüren olarak bildiklerini itiraf etseler bile Allah'ın kendisini tanıttığı gibi değil, kendi istedikleri bir formatta bilmeyi ve tanımayı tercih etmişlerdir. Onların, Allah'a yaklaştırması amacıyla putları aracı koymaları ve melekleri O'nun kızları kabul etmeleri bunun önemli göstergelerinden biridir. Bu açıdan onlar, obje merkezli değil, süje merkezli bir formda tanımayı benimsemişlerdir. Daha geniş bir ifadeyle Allah'ta var olan özellikleri doğrudan kabullenmek yerine, kendi hevalarının istediği özellikleri O'na nispet etmek suretiyle O'nu bilmeyi ve bu şekilde O'na inanmayı irade etmişlerdir. Ne var ki Allah, “*Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar.*”¹³³ ayetiyle müşriklerin Allah'ı hakkıyla tanımadıklarını, layıkıyla takdir edemediklerini haber vermektedir. Aynı zamanda Kur'an, İhlâs suresinde hem Yahudi ve Hristiyanların hem de müşriklerin tanrı tasavvurlarını ve tevhîd anlayışlarındaki problemlere işaret etmiştir. Zira “*O, doğmamış ve doğurulmamıştır.*”¹³⁴ ayetiyle hem Hristiyanların ve Yahudilerin “*Yahudiler, Uzeyr Allah'ın oğludur, dediler. Hristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur dediler.*”¹³⁵ inancını hem de müşriklerin “*(Müşrikler:) «Allah çocuk edindi» dediler.*”¹³⁶ şeklindeki inancını eleştirmektedir. Ayrıca “*O samettir (Hiç kimseye muhtaç değildir.)*”¹³⁷ ve “*Yediren ama yedirilmeye ihtiyacı olmayan*”¹³⁸ gibi ayetler de onların Allah'ı hakkıyla tanımadıklarına işaret etmektedir. Bu ayetler, Hristiyan doktrinlerine ilişkin bilgilerin yetersizliğini vurgulamakta; bu durumun Arap Hristiyanların şirk unsurları içeren kavramları kolaylıkla benimsemelerine zemin hazırlayabileceğini göstermektedir. Ayrıca Allah'ın insan gibi fiziksel ihtiyaçlara sahip olmadığı ve yaratılmış varlıklardan tamamen farklı bir varlık olduğu gerçeğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra bu ifadeler, Allah'ı hakkıyla tanımayanların, yetersiz ihtiyaçları nedeniyle yanıltıcı ve şirk içeren inançları kabul edebileceklerine işaret eder. Kur'an, bu bağlamda doğru tanrıbilim anlayışını ve insanın ilâhî olanla ilişkisinde kritik bir role sahip olduğunu ve yanlış inançların bu anlayışın eksikliğinden kaynaklandığını vurgular. Ayrıca Allah, “*Hiçbir şey O'nun dengi değildir.*”¹³⁹ ve “*Hiçbir şey, O'nun misli gibi değildir.*”¹⁴⁰ ayetleriyle bir taraftan onların bu antropomorfik anlayışlarını reddetmiştir.

Bunlara ek olarak onların ilâhın taş, yakut, mermer, tahta gibi cisimlerle somutlaştırılabilecek olmasını¹⁴¹ ve kızlarının olabileceğini kabul etmeleri de Allah'ı tanımadıklarının somut bir göstergesidir.

¹³¹ Aybuğa, “*Müşriklerin İlah Anlayışı*”, 74; Faruk Gün, *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2022), 27, 72.

¹³² es-Sâd 38/5.

¹³³ el-Hacc 22/74; ez-Zümer 39/67.

¹³⁴ İhlâs 102/3.

¹³⁵ Tevbe 9/30.

¹³⁶ Yûnus 10/68; Meryem 19/91; el- Enbiyâ 21/26.

¹³⁷ İhlâs 102/2.

¹³⁸ el-En'âm 6/14.

¹³⁹ İhlâs 112/4.

¹⁴⁰ eş-Şûrâ /11.

¹⁴¹ Ali, *el-Mufasssal*, 6/44, 61, 71; Gündüz, “*Cahiliyye Dönemi Arap Putperestliği*”, 13; Aybuğa, “*Müşriklerin İlah Anlayışı (Ra'd ve İbrahim Sureleri Bağlamında)*”, 77.

3. Putlara dair bilgisizlik ve yanlış tasavvur: Mekkeli müşrikler, her ne kadar diğer putperest toplumlarda olduğu gibi kutsadıkları putları, bütün evrene egemen olan aşkın gücün, ilâhî irade ve kudretin onlarda tecelli ettiğine inanıyorlardı.¹⁴² Bununla beraber inandıkları putlar hakkında bilgi sahibi değillerdi, dolayısıyla tam anlamıyla tanımıyorlardı. Zira “Allah’ı bırakıp da hakkında hiçbir delil indirmedeği ve hiçbir bilgiye sahip olmadıkları şeylere ibadet ediyorlar.”¹⁴³ ayeti bunu haber vermektedir. “Onların (putların) yürüyecek ayakları mı var, yoksa tutacak elleri mi var, ya da görececek gözleri mi var veya işitecek kulakları mı var? De ki: “Ortaklarınızı çağırın elinizden gelirse bana tuzak kurun, göz açtırmayın.”¹⁴⁴ ayetiyle de onların ibadet ettikleri putlar ayıplanmıştır. Dolayısıyla bu özellikler sahip putlara ibadet ettikleri için onlar da dolaylı olarak kınanmıştır. Bu ayetlerde tutma, yürüme, duyma, görme gibi özelliklere sahip olmayan bir varlığın ilâh da olamayacağını bildirmektedir.¹⁴⁵ Aynı zamanda Allah, o taptukları varlıkların mahluk olduğunu bildirerek, onların tapılmaya değer olmadığını da bildirmektedir. Nitekim Kur’an’da “Müşrikler Allah’ı bırakıp birtakım ilâhlar ediniyorlar ki, bunlar bir şey yaratamadıkları gibi, üstelik kendileri yaratılmaktadır.”¹⁴⁶ ve “Gösterin bana, yeryüzünde hangi şeyi yaratmış bunlar?”¹⁴⁷ gibi birçok ayette¹⁴⁸ bunu görmek mümkündür. Üstelik “Şüphesiz ki Allah’ı bırakıp da dua ettikleriniz, bir araya toplansalar bir sinek dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey çekip alacak olsa, onu (sineğin elinden) kurtaramazlar.”¹⁴⁹ ayetiyle onların, zerre kadar bir şeyi bile yaratmaktan âciz oldukları beyan edilmektedir. Bütün bunlara ek olarak Allah, onların zerre kadar bir şeye bile mâlik olmayan ve ona hükmedemeyen varlıklar olduğunu haber vererek, dolaylı olarak onları ayıplamıştır. Nitekim Kur’an’da “Sizin O’ndan başka tapduğunuz putlar ise bir çekirdek zarına bile mâlik ve hâkim değillerdir.”¹⁵⁰ gibi bazı ayetlerde¹⁵¹ bunu görmek mümkündür.

Onların, putlarını tanımadıklarını gösteren diğer bir kanıt ise nakledildiğine göre Cürhüm ehlinde olan İsaf ve Nâile adında bir erkek ve bir kadın vardı. Bunlar, Kâbe’de cinsel ilişkiye girdiler de sonrasında iki taşa dönüşmüşlerdi. Sonra da bu taşlar, insanlara ibret olsun diye birini Safa’ya diğerini de Merve’ye olmak suretiyle dikilmişlerdi. Daha sonra Amr b. Luhay, o iki taşı Kâbe’nin yanına taşımıştır. Böylece insanlar hem Kâbe’yi hem de onları tavaf etmeye, onların yanında kurban kesmeye, zamanla da onlara ibadet etmeye başlamışlardır.¹⁵² Hac ile ilgili “Kuşkusuz Safa ile Merve Allah’ın belirlediği nişanelerdir. Kim hacc ya da umre amacıyla Beyt’i ziyaret ederse, ikisini de tavaf etmesinde bir sakınca yoktur.”¹⁵³ ayetinde “günah yoktur” ibaresinin hikmetlerinden biri de öncesinde bu bätül

¹⁴² Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”, 14.

¹⁴³ el-Hâcc 22/71.

¹⁴⁴ el-A’râf 7/195.

¹⁴⁵ Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *es-Savâiku’l-mürsele fi’r-red ale’l-Cehmiyye ve’l-Muattıla*, thk. Ali b. Muhammed Dahîlullâh (Riyâd: Dâru’l-Âsime, 1407/1986), 3/915, 4/1232.

¹⁴⁶ el-Furkân 25/3.

¹⁴⁷ el-Fâtır 35/40.

¹⁴⁸ el-A’râf 7/191.

¹⁴⁹ el-Hacc 22/73.

¹⁵⁰ el-Fâtır 35/13.

¹⁵¹ el-Mü’min 40/20.

¹⁵² Bu hususta farklı görüşler de nakledilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravdu’l-enf fi şerhi’s-sîreti’n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1412/1991), 1/364; Takiyuddin Muhammed b. Ahmed b. Ali, *Şifâu’l-ğarâm bi ehbâri’l-beledi’l-harâm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2000), 2/337; İbnü’l-Kelbî, *Kitâbu’l-esnâm*, 29; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 119-120; Ali, *el-Mufasssal*, 6/68.

¹⁵³ el-Bakara 2/158.

inanışın olmasıdır. Zamanla Kâbe'deki bu putları Allah'a yaklaştırdığını ileri sürerek, oraya birçok put daha koymuşlardır. Hatta her kabilenin bir putu olacak şekilde çoğaltmışlardır.¹⁵⁴

4. Dünyada güç devşirmek istemeleri: Onların putlara ibadet etmelerinin bir sebebi, dünyada onların kendilerine yardım ederek güç vermelerine inanmalarıdır.¹⁵⁵ Nitekim her kabilenin, savaşlarda düşmanlara ve kötülöklere karşı onları koruyan ve savunan, onlara yardım eden bir putu vardı. Hatta savaşlarda zayıf düşer veya yenilirse inandıkları putun zayıf olduğunu düşünerek onu değiştiriyorlardı.¹⁵⁶ Çünkü müşrikler, güç ve kuvvetin izzetin sadece Allah'tan değil, taptıkları putlardan gelebileceğine inanıyorlardı. Zira “*Onlar kendilerine kuvvet ve şeref kazandırsın diye, Allah'ı bırakarak tanrılar edindiler.*”¹⁵⁷ ve “*Onlar, yardım göreceklerini umarak Allah'tan başka ilâhlar edindiler.*”¹⁵⁸ ayetlerinde Allah, onların tapınmada güttükleri niyeti beyan etmektedir. Aynı şekilde müşrikler, ibadet ettikleri putların kendilerine yardım edebilecek özellikte olduklarına inanıyorlardı. Halbuki o tapındıkları varlıklar, insanlara ne fayda ne zarar vermekten ve zararı defetmekten âcizlerdi. Kur'an, “*Allah'ı bırakır da kendisine zararı da faydası da olmayacak şeylere yalvarır dururlar.*”¹⁵⁹ gibi birçok ayette¹⁶⁰ bu zikredilmektedir. Böylece onların, bu düşüncelerinde ve inançlarında yanıldıkları bildirilmektedir. Bunların yanı sıra müşrikler, putlarına şifa vermede de rol biçiyorlardı. Onlardan biri hastalandığında onun şifa bulması için o beldenin ilâhına yaklaştırsın diye putlara ibadet ederek güç, kuvvet, şifa istiyorlardı.¹⁶¹ Aynı şekilde onlardan biri sefere gideceği zaman ve yolculuktan döndüğünde ilk önce putlarına dokunur, saygı gösterirdi.¹⁶² Üstelik bir kabileye düşman olan, onların putuna da düşman sayıldığı gibi puta düşman olan onlara da düşman addediliyordu.¹⁶³ Görüldüğü üzere inançlarında tamamen pragmatik bir felsefenin etkisinde kaldıkları için şirke düşmüşlerdir.

5. Ekonomik kaygılar gütmeleri: Dini inançlar ve uygulamalar çoğu zaman ekonomik çıkarlarla iç içe geçmiştir. Özellikle cahiliye döneminde Mekke, önemli bir ticaret merkeziydi. Birçok farklı bölgeden Kâbe'yi ziyarete gelenlerin etkisiyle Mekke'nin ticari hayatı büyük ölçüde canlanıyordu.¹⁶⁴ Bu ziyaretler sebebiyle orası hem yerel esnaf için önemli bir gelir kaynağı hem de bölgesel ticaret bağlantıları için önemli bir platform haline gelmiştir. Dolayısıyla tek tanrılı inançların benimsenmesi ve putperest inancın terk edilmesi, bu ekonomik dengelerin bozulma potansiyelini beraberinde getiriyordu. Bu nedenle müşrikler dönemin ticarî gelirleri ve işlerini kaçırıp maddi kayıplar yaşamaktan korkuyorlardı. Zira o dönemde panayırılar, özellikle kutsal sayılan mekanlarda kuruluyor, böylece yöre sakinleri ekonomik kazanç sağlıyordu. Ayrıca putlar; taştan, madenden ve ağaçtan yapıldığından dolayı onları yontmak suretiyle geçimlerini sağlayan zanaatkârlar da bulunmaktaydı.¹⁶⁵ Mesela Hubel, akik taşından insan suretinde yapılmış ve zamanla kırılan sağ eli altından yapılmış bir puttu.¹⁶⁶ Lât da nakşedilmiş beyaz bir kayadan ibaretti.¹⁶⁷ Bu nedenlerden dolayı dönemin insanları, var olan inanç

¹⁵⁴ Ali el-Cündî, *Fî târihi'l-edebi'l-câhili* (b.y.: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1412/1991), 79.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7/257.

¹⁵⁶ Ali, *el-Mufassal*, 6/42, 62.

¹⁵⁷ Meryem 19/81.

¹⁵⁸ Yâsîn 36/74.

¹⁵⁹ el-Hacc 22/12.

¹⁶⁰ el-Mâide 5/76; el-En'âm 6/71; Yûnus 10/18; er-Ra'd 13/16; el-İsrâ 17/56; Tâhâ 20/89; el-Furkân 25/3; ez-Zümer 39/38; en-Necm 53/19.

¹⁶¹ Ali, *el-Mufassal*, 6/43.

¹⁶² Ali, *el-Mufassal*, 6/66.

¹⁶³ Ali, *el-Mufassal*, 6/62.

¹⁶⁴ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/390-391.

¹⁶⁵ Ali, *el-Mufassal*, 6/70; Gündüz, “Cahiliyye Dönemi Arap Putperestliği”, 13.

¹⁶⁶ Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 118; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 28, 103; Ali, *el-Mufassal*, 6/75.

¹⁶⁷ Ali, *el-Mufassal*, 6/76.

sistemlerini sorgulamanın ekonomik istikrarı tehlikeye atabileceği endişeleriyle bu değişimlere direnç göstermişlerdir.

6. Toplumsal statü ve değer kaybetme korkusu: O dönemde putlar ve kült merkezleri, bunlara sahip kabile ve kişilere saygınlık kazandırıyor. ¹⁶⁸ Birçok kabile toplum içerisinde bu sayede bir saygınlık elde ediyordu. Bunu kaybetmek istemiyorlardı.

7. Atalar kültürüne körü körüne bağlılıkları: Kur'an'ın birçok ayette ¹⁶⁹ haber verdiği üzere Mekkeli müşrikler, atalarından gelen geleneği terk etmek, var olan statükoyu yıkmak istememişlerdir. İnsanlar her ne kadar değişim isteseler de kendilerini değiştirmeyi pek istemezler. Zira özellikle zihinsel değişim, ciddi anlamda düşünmeyi gerektirdiği gibi toplumun bir kesimiyle mücadeleyi de gerektirmektedir. Düşünmek ve mücadele etmek de insanı en çok yoran ve rahatsız eden şeydir. Dolayısıyla insanların birçoğu, rahata talip olup "atalarımızı böyle bulduk" demeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan bazı kaynaklarda daha önce Mekke'de yaşayan İsmail oğulları, zamanla atalarının taş tapındıklarına inandıkları için Mekke'den başka bölgelere göç edenlerin Kâbe'ye sevgilerinden ötürü Harem'den bazı taşları yanlarına alıp yerleştikleri mekâna koydukları ve Kâbe'yi tavaf eder gibi onu tavaf ettikleri, zamanla bu taşları kutsadıkları, putlaştırıp ve onlara tapma sapıklığına düştükleri nakledilmiştir. ¹⁷⁰ Zira putlar, kişi ya da toplumların düşüncelerinin simgeleri olduğu için onlara duyulan saygı, temsil ettikleri ideolojiye bağlılığın göstergesidir. ¹⁷¹ Bu doğrultuda müşrikler, putlarına saygı göstererek atalarından kalan ideolojiye bağlı olduklarını izhar etmeye çalışmışlardır.

8. Din adamları, kabile liderleri, yönetici ve liderlerin inançları dahil olmak üzere insanları kontrol altında tutma istekleri, onları sömürme ve istismar etmeleri: Savaşta yenilme gibi olumsuz bir durumda kabile reisleri, kabilenin putunu değiştirip yenisine ibadet etmelerini isteyebiliyordu. Putların sayısının artıp azalmasının sebebi bu idi. ¹⁷² Bu bağlamda "İnsanlar, meliklerinin dini üzeredir." sözü önemlidir. ¹⁷³ Bununla birlikte kabile reislerinin derdi, insanların elinden tanrı inancını alıp inançsızlığa sürüklemek değildir. Bilakis onlarda her daim pasif de olsa tanrı inancının olmasını; ancak bunun kendileri tarafından kontrol edilmesini istiyorlardı. Böylece insanların istedikleri gibi inanmasının önüne geçiyorlar ve onların istedikleri gibi inanmalarını sağlıyorlardı. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) de birtakım dünyevî cazip teklifler sunarak ¹⁷⁴ onu inancından ve görüşlerinden vaz geçirme çabaları da o kontrolü kaybetmemek içindi. Bu düşüncelerinden ötürü Hz. İbrahim'in kavmi gibi onlar da mutlu bir azınlık için insanları ezen rejimlerini, resmi din edindikleri puta tapıcılıkla özdeşleştirmişlerdir. ¹⁷⁵

Sonuç

İnsanlık tarihinin her döneminde olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Mekke'de de müşriklerin var olduğu bir gerçektir. Yapılan araştırmalar neticesinde her ne kadar kendi aralarında şirk koşma nedenleri farklılık arz etse ve tek tip bir şirk olmasa da onların, yüce bir ilâhın varlığından şüphe etmedikleri ortaya konulmuştur. Nitekim Kur'an'ın öğretilerine göre onları yaratan, yeri ve gökleri halk

¹⁶⁸ Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği", 13.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; ez-Zuhruf 43/22-24.

¹⁷⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 116.

¹⁷¹ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/405.

¹⁷² Ali, *el-Mufasssal*, 6/42-43.

¹⁷³ Ali, *el-Mufasssal*, 6/43.

¹⁷⁴ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn-i Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Velîd b. Muhammed b. Selâme-Hâlid b. Muhammed b. Osmân (Kâhire: Dâru'l-Beyâni'l-Hadîse, 1422/2001), 1/169.

¹⁷⁵ Sırma, *Müslümanların Tarihi*, 1/406.

eden, güneş ve ayı emrinde bulunduran, gökten yağmur indiren, öldüren ve hayat veren, yeryüzünü ölümünden sonra tekrar yeşerten ve diriltten, arşın ve göklerin sahibi olan, yerden ve gökten rızık veren, işitmek için kulak ve görmek için göz veren, ölüden diriye ve diriden ölüyü çıkaran, her şeyi idare eden bir zat olduğuna inanmışlar ve bunu ikrar etmişlerdir. Ancak onların bu inançlarında samimi olup olmadıkları noktasında ihtilafın olduğu tespit edilmiştir. Bu inançlarının İslam'ın Allah tasavvuruyla örtüştüğü söylenebilir. Bununla beraber Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in tebliğ ettiği tevhîd inancına çokça hurafe sokmuş olsalar da ondan kalıntıların mevcut olduğu görülmüştür. Sözelimi Kâbe'yi kutsal saymak, onu tavaf etmek, hac ve umrede bulunmak, telbiye, Arafat'ta ve Müzdelife'de vakfede bulunmak bunlar arasındadır. Bununla beraber Allah'a kızları nispet edecek kadar sapmışlardır. Aynı şekilde hurafe ve batıl inançların etkisiyle zamanla taş, yakut, mermer, tahta gibi somut maddelerden yaptıkları putlara ilâhlık misyonu yükledikleri ve onları kutsayarak şirk koştukları görülmüştür. Yine kendilerince O'na ulaşmak ve yaklaşmak için araçlara ihtiyaç duydukları, bu araçların kendilerine güç ve kuvvet vereceğine, yardım edeceğine inanarak onlara ibadet edecek boyuta kadar taşıdıkları tespit edilmiştir. Üstelik onların bir kısmının bunu, yüce ilâha erişemedikleri düşüncesiyle kendilerince masum bir kılıfa büründürerek yapmaya çalıştıkları müşahede edilmiştir. Dolayısıyla onların her ne kadar Allah'ı mutlak ilâh ve yaratıcı olarak kabul etseler de mutlak ma'bûd (ibadet edilen), med'uvv (kendisine dua edilen), hüküm koyan, yardım eden bir zat olarak kabul etmedikleri kanaati hâsıl olmuştur. Daha geniş bir ifadeyle ibadet ve duayı sadece Allah'a yapmaları gerekirken O'nun dışındaki varlıklara da yaptıkları anlaşılmıştır. Yardım dileme ve hüküm koyma yetkisini sadece O'na özgü kılmayıp, diğer varlıklara da verdikleri, bunu hem dilleriyle ikrar hem de fiilleriyle onayladıkları saptanmıştır. Yani yüce bir ilâhın varlığına iman ettikleri halde "lâ ilâhe illallah", "lâ ma'bûde illallah", "lâ nâsıra illallah", "lâ hükme illâ lillâh"ı ne ikrar edebildikleri ne de bunların gereğini uygulayabildikleri görülmüştür. Dolayısıyla onların özellikle Allah'tan başka varlıklara ibadet etme, dua etme, onlardan yardım isteme ve onlara hüküm koyma yetkisi verme, onlardan izzet, kuvvet ve yardım bekleme olmak üzere beş noktada şirke düştükleri tespit edilmiştir.

Diğer taraftan onların, tevhitte olmazsa olmaz iki rükünden birini yerine getirmişlerse de diğerinden yüz çevirmiş oldukları saptanmıştır. Başka bir ifadeyle tevhîdin anahtarı olan "la ilâhe illallah" ifadesindeki yüce bir ilâhın varlığını kabul ederek ispat rükününü ifa etmişlerken, "illallah" ve "illâ lillâh"ı ikrar etmekten geri durdukları için nefyetme rükününü gerçekleştirmedikleri sonucuna varılmıştır. Halbuki tevhîde dayalı imanın meydana gelmesi için sadece Allah'a has kılarak nefyetme olmazsa olmaz bir esastır. Dolayısıyla tevhîdin bir rükününü gerçekleştirmemiş, doğal olarak şirk koşmuşlardır. Bu yönüyle onların şirk-i ekbere düştüklerini söylemek mümkündür.

Mekkeli müşriklerin, Allah'ı yüce bir ilâh görmekle beraber başka ilâhların olmasını câiz gördükleri tespit edilmiştir. Nitekim onların Allah tasavvuru, tevhîd inancından uzaklaşmış bir yapıya sahipti; ancak tamamen Allah'ı inkâr etme şeklinde değildir. Onlar, O'nun varlığını ve yüceliğini kabul etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da ifade edildiği üzere müşriklere göklerin ve yerin kim tarafından yarattığı sorulduğunda "Allah" cevabını vermişlerdir. Ancak bu anlayışları, Allah'a gereği gibi kulluk etmelerine yetmiyordu. Allah'ın yaratıcılığını kabul etmekle birlikte dünya işlerinde veya insanların hayatlarında O'nun dışında başka varlıkların söz sahibi olabileceğine inanmışlardır. Onlardan bir kısmı, Allah ile doğrudan iletişim kuramayacaklarını düşündükleri için putları birer aracı olarak görmüştür. Bu putlara kurbanlar sunmuş, dualar etmiş ve onlardan yardım istemişlerdir. Kendilerini savunmak için atalarından miras kalan bir dini gerekçe gösteriyorlar ve bu yüzden atalarının uygulamalarını sorgulamadan devam ettirmişlerdir. Onların temel sapkınlığı, Allah'a ortak koşmaları olmuştur. Onlar, Allah'ın yanında putlara veya başka varlıklara tapıyorlardı. Bu putları, Allah'a daha yakın olabilmek için birer aracı olarak görmüşlerdir. Bütün bunlar, onların kendi inançları açısından dindar-muhafazakâr oldukları düşüncesinin oluşmasına sevk etmiştir. Öte yandan nassların birçoğu, onların Allah'a dair tasavvur ve

hükümlerini reddetmekte; bu durum, söz konusu tasavvurların vakıya mutabık olmadığını ve dolayısıyla geçersiz olduğunu göstermiştir. Ayrıca bu tür tasavvur ve tasdiklerin geçerli kabul edilmesi halinde bile söz konusu kişilerin iman ederken tevhit ilkesini ihlal ettikleri ve bu nedenle şirke düştükleri anlaşılmıştır.

Onların tevhitte kaçınıp şirke düşmeyi tercih etmelerinin nedenlerine gelince, yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde sadece bir nedene indirgenmediği anlaşılmış ve şu sebeplerin olduğu tespit edilmiştir: Birincisi antropomorfik tanrı tasavvuruna sahip olmalarıdır. Zira onlar, beşerî düzlemde insani özellikleri merkeze koyarak Allah'a özellik vermeye çalışmışlardır. İkincisi, Allah'ı doğru bir şekilde tanıyamamalarıdır. Daha açık bir ifadeyle Allah'ı, kendisini tanıttığı şekilde değil, kendi arzularına uygun niteliklerle tanımlamış ve vasıflandırmışlardır. Bu durum, O'na kız çocukları isnat etmeleri ve kendileri ile Allah arasında aracı figürler koymaları gibi tutumlarında açıkça görünmüştür. Üçüncüsü, kendilerinden yardım ve güç umdukları put ve benzeri varlıkları da tanımaktan âciz olmalarıdır. Dördüncüsü, dünyada güç devşirme arzularıdır. Beşincisi, çok pragmatik bir düşünceye sahip olmalarından ötürü ekonomik kaygı gütmeleridir. Altıncısı, toplumsal statü ve değer kaybetme korkusudur. Yedincisi, atalarından kalan inançlarını taklit etmeyi tercih edip, dönemin etkin ve yetkin statükosuna boyun eğmeye razı olmalarıdır. Sekizincisi ise inançları dahil olmak üzere insanları kontrol altında tutma istekleri, onların yetilerini sömürme ve istismar etmeleridir.

Kaynakça

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi târihi 'l-Arap kablel 'l-İslâm*. 10 Cilt. b.y.: y.y., 1413/1993.
- A'zamî, Ebû Ahmed Muhammed Abdullah. *el-Câmiu 'l-kâmil fi 'l-hadîsi 's-sahîhi 'ş-şâmil el-müretteb alâ ebvâbi 'l-fikh*. 12 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1437/2016.
- Afgânî, Ebû Abdullah Şemsuddîn b. Muhammed. *Cuhûdu ulemâi 'l-Hanefiyye fi ibtâli akâidi 'l-kubûriyye*. 3 Cilt. b.y.: Dâru's-Samî, 1416/1996.
- Âl Nu'mân, Şâdi b. Muhammed b. Sâlim. *Câmiu turâsi 'l-Allâme el-Elbânî fi 'l-akîde*. 9 Cilt. Yemen/San'a: Merkezu'n-Nu'mân li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Âlu'ş-Şeyh, Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed. *Hâzihi mefâhîmunâ*. Riyâd: İdâretu'l-Mesâcid ve'l-Meşârîi'l-Hayriyye, II. Basım, 1422/2001.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu 'l-meânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cerbû', Abdullah b. Abdurrahmân. *el-Emsâlu 'l-Kur'âniyye el-kiyâsiyye el-medrûba li'l-imân billâh*. 3 Cilt. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Cündî, Ali. *Fî târihi 'l-edebi 'l-câhilî*. b.y.: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1412/1991.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru 'l-hadîs*. Kâhire: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabiyye, 1383.
- Ebâ Betîn, Abdullah b. Abdurrahmân. *el-İntisâr lihizbillâhi 'l-mevahhidîn ve'r-red ale 'l-mücâdele ani 'l-müşrikîn*. thk. El-Velîd b. Abdurrahmân el-Feryân, Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1409/1989.
- Ebû Bekr, Muhammed Zekeriyya. *eş-Şirk fi 'l-kadîm ve 'l-hadîs*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1421/2000.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, II. Basım, 2020.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdullah. *Îânetu 'l-müstefîd bi şerhi kitâbi 't-tevhîd*. 2 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-Risâle, III. Basım, 1423/2002.
- Gün, Faruk. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleler*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.
- Gün, Faruk. "İman ve Küfür Pratikleri Üzerine Bir İnceleme: el-Mebcut Örneği". *Şarkiyat* 16/1 (Haziran 2024), 185-207.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliyye Dönemi Arap Putperestliği". *Cahiliyye Araplarının İlahları*. ed. M. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbu 't-te'vîl fi meâni 't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Ahmed, Takiyuddin Muhammed b. Ahmed b. Ali. *Şifâu 'l-ğarâm bi ehbâri 'l-beledi 'l-harâm*. 2 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Hacer, Ahmet b. Hacer b. Muhammed. *Şeyh Muhammed b. Abdulvahab el-Müceddid el-Müfteri Aleyh*. Birleşik Arap Emirlikleri: Dâru Fethi'ş-Şârika, 1415/1995.
- Ebû Muhammed Abdülmelik İbn-i Hişâm, *es-Sîretu 'n-nebeviyye*, thk. Velîd b. Muhammed b. Selâme-Hâlid b. Muhammed b. Osmân. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Beyânî'l-Hadîse, 1422/2001.
- İbn İbrahim, Ahmed b. İbrahim b. Hamd. *Tavdîhu 'l-mekâsid ve tashîhu 'l-kavâid fi şerhi kasîdeti 'l-imâm İbn Kayyim*. thk. Zühayr Şâviş. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, III. Basım, 1406/1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâriku 's-sâlikîn fi menâzili 's-sâirîn*, 4 Cilt. Riyâd: Dâru Atââtü'l-İlm, II. Basım, 1441/2019.

- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin. *A'lâmu'l-muvakkiîn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Azîz Şems. 5 Cilt. Riyâd: Dâru Atââtü'l-İlm, ts..
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddin. *es-Savâiku'l-mürsele fi'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattula*. thk. Ali b. Muhammed Dahîlullâh. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1407/1986.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu'l-esnâm*. thk. Ahmet Zeki Paşa. (Kâhire: Matbaatu'l-Emîriyye, 1332/1914.
- İbn Tantâvî, Arafe. *el-Menhecu't-te'sîlî li dirâseti't-tefsîri't-tahlîl*. b.y.: Merkezu Te'sîl ulûmi't-Tenzîl, 1442.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddin b. Muhammed. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsıl Uyûnu's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Mağnîsî, Mahmut Hasan. *Müğni't-tullâb*. thk. İsmâ b. Muhezzeb es-Sebû'î. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009.
- Mâlikî, Seyyid Muhammed Alevî el-Hasenî. *Mefâhîm yecibu en tusahhah*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, III. Basım, 1430/2009.
- Mâtürîdî, Ebu'l-Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellum. 10 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mervezî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed. *Kavâidi'l-edilleti fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Müslümanların Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2022.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/193-198.
- Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân. *er-Ravdu'l-enf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1991.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts..
- Temîmî, Hamd b. Nâsır b. Osmân el-Hanbelî. *Mecmûatu'r-resâil ve'l-mesâil ve'l-fetâvâ*. Tâif: Dâru Sekîf li'n-Neşr ve't-Te'lif, 1397/1977.
- Useymî, Muhammed b. Sâlih. *el-Usûl min ilmi'l-usûl*. İskenderiyye: Dâru'l-İmân, 2001.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cons, Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 3. Basım. 1409/1989.
- Vizaretü'l-Evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, *Mevsuatu'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: y.y., 1404/1983.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sad. Sıtkı Güllü. 10 Cilt. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 2005.
- Zîne, Muhammed b. Cemîl. *Mecmûatu Resâili't-tevcîhât el-İslâmiyye li islâhi'l-ferd ve'l-muctema'*. 3 Cilt. Riyâd: Dâru's-Samî li'n-Neşr ve't-Tevzî', IX. Basım, 1417/1997.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve's-şerîa ve'l-menhec*. 32 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1411/1991.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-vesît*. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Dimeşk: y.y., 2. Basım, 1427/2006.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayıncı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Semavi Dinlerde Kadının Yaratılış İnanıcı ve Toplumsal Yansımaları

Belief in the Creation of Women in Abrahamic Religions and Its Social Reflections

Mehmet Şafi BİLİK

Dr. Diyarbakır Yenişehir İlçe Müftüsü, Diyarbakır, Türkiye

Dr. Diyarbakır Yenişehir District Mufti Diyarbakır, Türkiye

msbilik@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2930-7105>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 19/08/2024 • Kabul Tarihi | Accepted: 24/12/2024 • Yayın Tarihi | Published: 31/12/2024

Atıf | Cite As

Bilik, Mehmet Şafi. "Semavi Dinlerde Kadının Yaratılış İnanıcı ve Toplumsal Yansımaları". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 229-243. <https://doi.org/10.58852/dicd.1535518>

Author Contributions: This article has a single author

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Semavi Dinlerde Kadının Yaratılış İnancı ve Toplumsal Yansımaları

Öz

Semavi dinlerde kadın, yaratılış amacı ve toplumsal rolüyle ilgili çeşitli hükümlere yer verilmiştir. Yahudilik ve Hristiyanlık, kadınları erkeklere göre ikinci planda görmüş; onları şeytanla ilişkilendirerek baskı, ötekileştirme ve şiddet uygulamalarını meşrulaştırmıştır. Kadın, bu dinlerde genellikle erkeğe hizmet eden bir varlık olarak değerlendirilmiş, toplumsal hayatta ve çalışma alanlarında geri planda tutulmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlıkta kutsal metinlerin zamanla tahrif edilmesi, kadınlara yönelik yanlış inanışları ve gelenekleri artırmıştır. İslam ise kadına daha eşit ve saygılı bir yaklaşım sergilemiştir. Kur'an-ı Kerim'de kadın, erkekle eşit bir konumda tutulmuş, eğitimin ve toplumun temel taşı olarak görülmüştür. Kadın, annelik vasfıyla kutsal bir yere sahip olmuş; toplumun başarısı ve nesillerin devamında kritik bir rol üstlenmiştir. İslam, kadının eğitilmesinin önemini vurgulayarak ona değer verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu çalışmada, semavi dinlerin kadına bakışı, yaratılışından günümüze toplumsal konumlandırılması ve rollerine bütüncül bir perspektifle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Semavi, Din, Kadın, Toplum, Hak

Belief in the Creation of Women in Abrahamic Religions and Its Social Reflections

Abstract

In divine religions, women are addressed in terms of their purpose of creation and societal roles. Judaism and Christianity often placed women in a secondary position to men, associating them with evil and justifying oppression, marginalization, and violence against them. Women were typically considered subservient to men and excluded from societal and professional spheres. Over time, the corruption of sacred texts in these religions increased false beliefs and traditions about women. In contrast, Islam offers a more equal and respectful perspective on women. The Qur'an regards women and men as equals and sees women as the cornerstone of education and society. Women hold a sacred status through motherhood, playing a vital role in the success of societies and the continuation of generations. Islam emphasizes the importance of educating women and asserts the necessity of giving them the value they deserve. This study examines the view of women in divine religions, their creation, their societal placement from past to present, and their roles, providing a comprehensive analysis of the subject.

Keywords: Heavenly, Religion, Woman, Society, Rights

Giriş

İnsanı doğuran, büyüten ve yetiştiren kadınların tarih boyunca değerleri; ortaya koyduklarından, yaptıklarından ve ürettiklerinden çok toplumun, ailenin ve dinin kendilerine vermiş olduğu statüye göre şekillenmiştir (Jeffrey, 1979, 35-42). İnsanoğlunun dünyaya gelmesiyle başlayan hayat serüveni kadınlar için cinsiyet olarak var olduklarını ispat etme derdiyle geçmiştir.

Günümüzde toplumsal, kültürel ve eğitim alanında kendini modern kabul eden toplumlarda bile dinin, bireyler ve toplumlar için yaşamı belirleyen kriterlerin başında geldiği kabul edilen bir hakikattir (Kaval, 2014, 25-30). Geçmişten günümüze gelen ve kadının sahip olduğu özellikler ile dini inançlardan dolayı kadına karşı olan olumsuz düşüncelerin bitmesi ve toplum içinde saygın bir role sahip olması da ancak erkeğin itaatini koşulsuz kabullenmesiyle gerçekleşmektedir (Borg-Hanegraff, 1995, 6). Modern çağın başlamasıyla birlikte her ne kadar kadın iş hayatında, hukuk karşısında, eğitim alanında söz sahibi olmuşsa da ataerkil yaşam tarzının egemenliğinden kurtulamamış, tersine kendisine daha farklı ve yeni sorumluluklar yüklenmiştir (Kandiyoti, 1996,11). Değişen ve dönüşen dünyada Modernizm ve küreselleşme ile birlikte toplumların sahip oldukları kültürlerin ve rollerin değişimiyle kadın problemleri daha derin bir hal almaya başlamıştır. Eski dönemden gelen sorumlulukların yanında yeni dünya düzeninin kendisine verdiği roller de kadın ile erkek arasındaki sorunları büyütmüş ve bir çatışma ortamına sürüklemiştir. Bu durum kadınların var olan problemlerini daha da arttırmıştır. Kadına rol ve statü veren dinlerin yaşandığı toplumlarda kadın-erkek arasındaki bu çatışma ortamı daha da zorlu bir hal almaktadır. Çünkü kadın doğduktan itibaren hangi görev ve değere sahip olduğu olgusu dinde belirlendiği için modern dünya düzenindeki konumunun mevcut olanın ötesine geçmeyeceği beklentisi oluşturmaktadır. Ayrıca dinin kadına biçmiş olduğu gerçek yeri ve değeri aile içerisinde olması gerektiği fikri modern dünya düşüncesi ile çok uyuşmamaktadır. Diğer ülkelerde olduğu gibi ülkemizde de kadına yönelik şiddetin ana nedeni kadınlara yüklenen görev ve sorumluluklarla kadına verilen değerlerin doğru anlaşılması ve üretilen çözümlerin de yüzeysel olmasıdır (Kaval, 2014a). Kadına yönelik şiddetin temelinde dinin emir ve buyrukları yerine geleneksel anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca din üzerinden kadına yönelik yanlış anlayışın benimsendiği ve din temelinde değersizleştirilerek, itibarsızlaştırıldığı ve aşağılandığı görülmektedir (Bayraklı, 2007, 54).

Dinlerin, toplumsal hayata yön veren en önemli unsurlar olduğu düşünüldüğünde, kadınların temelde yaşadıkları problemlerin dinlerle ilişkili olduğunu anlamak zor olmasa gerekir. Bundan dolayı da kadınların yaşadıkları sorunların çözümünde, cinsiyet olarak yeterli düzeyde önemsenerek değerli kılınmasında din önemli bir faktör olarak göze çarpmaktadır (Kaval, 2014). Aslında kadınların değeri konusunda dinlerden ziyade dine dayanılarak oluşturulan ataerkil toplumsal kuralların ve bu kuralların zamanla gelenekselleşmesiyle ilgisi olduğu ortadadır. Her toplumda bir dini inanış olduğundan hareketle semavi dinlerden önce de Eski Yunan medeniyetinde de kadınlar, hâkim olan inancın etkisiyle, köleler ile aynı muameleye tabi tutulmuş ve onlarla eşit sayılmışlardır (Mevdudi, 1972, 20). Roma medeniyetinde kadın, hakkı olmayan, hukuk karşısında fert sayılmayan, sadece kocasının cinsel arzularını yerine getiren ve çocuk doğuran bir meta olarak görülmüştür (Topaloğlu, 2004, 18). Yine eski medeniyetlerin çoğunda kadınlar uğursuzluk sembolü olarak görülmüşlerdir (Akdemir, 1991, 262). Her ne kadar Semavi dinlerin ilk metinlerinde kadınlara birtakım değerler ve roller biçilmişse de sonradan bu kutsal metinlerde meydana gelen bozulmalar kadını yok hükmüne getirmiştir. Kadınları fert olarak gören, hakkı hukuku veren ve değişmeden gelen tek din İslamiyet olmuştur. Bu çalışmada kadının yaratılışı, dindeki yeri, önemi ve verilen değer üzerinde durularak, kadının dinlerin tarihsel gelişim sürecinde aldığı rol üzerinde durulmuştur.

1. Çalışmanın Amacı, Hedefleri ve Önemi

İnsanlık tarihi ile birlikte bir varoluş macerası içinde kendini bulan kadınların, geçmişten günümüze yaşadıkları sıkıntılar, toplumsal düzende buldukları yer, inanç sistemlerindeki varlıkları ve semavi dinlerin kadına bakış açıları birlikte irdelenerek, kadının varlığına ve rollerine dair problemlerin tespiti ve bunlara çözüm yollarının neler olabileceğinin araştırılması bu makalenin amacını oluşturmaktadır. Bu araştırmanın bir diğer amacı da, İslamiyet ile diğer semavi dinler arasında kadına bakışının ortaya konması ve İslamiyet ile birlikte kadınların kazandıkları statülerin neler olduğunun ortaya konmasıdır.

Kadının yeryüzüne gönderilme sebebi, dünyada üstlendikleri roller, yaratılış amaçları ve cinsellik açıdan neye karşılık geldiği gibi vasıflarının erkelere göre biçimlendiğini görmekteyiz. Eski çağlardan beri erkeklerin arkasında hep ikinci planda kalan kadınlar, kendilerine verilen rollerle yetinmiş, erkeğine itaat eden bir varlık olarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. İnanç sitemleri ve semavi dinlerin büyük bir kısmında bu toplumsal statüleri ve rolleri sürmüş, ortaya çıkan devrimler bile kadının hak ettiği değeri almasına çok fazla imkan vermemiştir. İslam inancı ile birlikte kadınların sahip oldukları hakların kapsamı genişlemiş ve kadınlar son yüzyılda hak ettikleri değeri bir nebze de olsa almışlardır. Günümüzde kadınlar, tıpkı erkekler gibi iş hayatına atılma, ailede söz sahibi olma ve erkek egemen toplum yapısını kırma gibi haklara kavuşmuşlardır. İslamiyet ile birlikte kadınların toplumdaki rollerinde meydana gelen değişimlerin neler olduğunun ortaya konması bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

2. Kullanılan Yöntemler

Çalışmada nitel yöntem, yazılı dokümanların incelenmesi, metin, makale ve tez analiz teknik ve yöntemlerinden faydalanılmıştır. Nitel veri toplama yöntemleri kullanılmış ve algılar ile olaylar doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır. Eski medeniyetlerden günümüze toplumda kadın algısı ve Semavi dinlerin kadına bakış açısı karşılaştırmalı değerlendirilerek, İslamiyet'in kadına kazandırdığı toplumsal statüler üzerinde durulmuştur.

3. Kavramsal Çerçeve

3.1. Kadın Olmak

Dünyanın var oluşundan günümüze kadınlara kültürel, sosyal ve geleneksel olarak sadece birer cinsel nesne olarak değil aynı zamanda toplumsal bir olgu olarak da anlamlar yüklenmiştir. Geçmişten günümüze kutsal metinlerde meydana gelen bozulmaların neticesinde kadınlara sürekli olarak insanlık dışı muameleler yapılmış ve birçok toplum tarafından neredeyse yok sayılmışlardır. Bundan dolayı da kadınlar hep kendi varlıklarını erkelere ispatlama yoluna girmişlerdir.

Kadın kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında “analık, hatun kişi, ev işleri için gerekli becerilere sahip hizmetçi bayan” olarak tanımlandığı görülmektedir. Kadınlar, toplumların oluşumunda, gelişiminde ve ilerlemesinde çok önemli bir role sahiptirler. Bu da kadının eğitime verilmesi gereken önem ve değeri bir kat daha arttırmaktadır. Çünkü toplumların inşası ve bir medeniyete kavuşması her bireyin ilk eğitimi anneden yani kadından geçmektedir. O sebeple medeniyetler değişimlere öncülük yapmak istiyorlarsa, bu işe kadınların eğitime gerekli değeri vererek başlamalıdır. Dini inanışlar da aslında toplumun gelişiminde bu kadar önemli bir role sahip olan kadını, koruyup gözetken bir şemsiye olarak öne çıkarmaktadır. Dinin kadınlar üzerinde böyle bir etkiyi gösterebilmesi için de hurafelerden ve taassuplardan arınması gerekir. Ataerkil toplumlarda kadının haklarını alması ve özgürleşmesi için, erkekle mücadele etmesi, ona benzeyerek onun gibi davranması istenmektedir. Ancak unutulmuş ki kadın ve erkek birbirinden iki farklı yapıda yaratılmıştır ve fizyolojik olarak eşit olmaları

imkânsızdır. Erkek ile kadını bu açıdan eşit görmek bile eşitsizliğin ta kendisidir. Erkeklerin yapmaları gereken işlerin kadınlardan da beklenmesi adaletsizliği göstermektedir. Dinsel unsurların yozlaştırılmasıyla ortaya çıkan geleneklerin çoğunda, kadınları olumsuz yönde ifade eden cinsiyet ayrımlarına rastlamak mümkündür. Günümüze gelindiğinde bu yozlaşma giderek etkisini yitirmiş, kadına dair olumlu gelişmeler gözlemlenmiştir. Kadınların yaşam becerilerini belirleyen etkenlerin başında eğitim durumu, içinde büyüdüğü kültür ve sosyal çevresi gelmektedir. Yine kadınlarda ahlaki gelişim, sosyal çevre ile bir bütündür.

Anne ve eğitimci olarak kadınlar toplumun kültürel mirasının gelecek nesillere aktarılmasında köprü görevi görmektedirler. Kadınlar sadece çocuk doğuran bir anaç olarak değil aynı zamanda yeni toplumsal kuralların doğmasına da annelik ederler. Her birey bir kadının terbiye çemberinden geçerek büyür ve toplumdaki yerini alır.

3.2. Tarihte Kadın Hakları ve Gelişimi

Tarihsel gelişimde kadına bakıldığında, sürekli olarak ihmal edilen, baskı altında tutulan, zulüm gören ve işkencelere maruz kalan bir karakter olarak öne çıkmaktadır. Avrupa’da ve Asya’da kadınlar insan olarak görülmemiş, her türlü hak ve hukuktan yoksun bırakılmışlardır. 1789 Fransız ihtilal ile birlikte yayımlanan “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi” ile birlikte kadınlar kendilerinin erkeklerle aynı hakka sahip olduğunu göstermek için meclislere dilekçeler yazmışlardır (Görgülü, 2014).

Tarihe bakıldığında kadın olmak, hep erkeklerden sonra ve geriden gelmek ile eş değer görülümüştür. Yahudilikte, kadına dair Tevrat’ın Tekvin bölümünde kadınların erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı, şeytanla işbirliği yaparak, Adem’in cennetten çıkarılmasına neden olduğu, buna karşılık olarak da hamilelik sıkıntısını çekmek ve sancıyla doğum yapmak suretiyle cezalandırıldığı şeklindeki söylemlere rastlanılmaktadır. Yahudilerin bir kısmı, tarihsel olarak kadın olmayı aşağılar nitelikte bir bakış açısına sahipken erkekler, kadın olarak doğmadıkları için Tanrı’ya şükrederlerdi. Bu inancıya göre, kız çocukları olan Yahudi babalar, kızlarını ev işlerinde çalıştırır ve onlara erkek çocuklara gösterilen değeri vermezlerdi (Bilik, 2012, 6-11).

Yunan medeniyetine bakıldığında, kadın, erkeklerden farklı olarak herhangi bir hakka sahip olmayan, kocasının ya da babasının vesayeti altında çalışan, kocaları tarafından istenildiği zamanda boşanılan, pazarlarda köle olarak satılan, hakları başkalarına devredilen, kamusal alanda katılımı olmayan ve siyasi olarak herhangi bir yere konumlandırılmayan birer meta olarak görülmektedir. İngiltere’de erkekler, eşlerini satma geleneklerine sahiplerdi. Kocalar, eşlerinin boyunlarına ip takarak, pazarlarda satışa çıkararak, mutsuz evliliklerini bu şekilde sonlandırırlardı. Bu gelenek İngiltere de. 5.yy’dan 11. asra kadar hüküm sürmüştür. İlk kadın Havva ile birlikte tüm kadınlar şeytan olarak görülürdü. Kadınlar lanetli olarak bilinir, İncil’e dokunmalarına asla izin verilmezdi. Bu durum Kral VIII. Henri’ye kadar devam etmiştir. Daha sonra Kral VIII. Henri çıkardığı bir yasa ile kadınlara hem okuma hakkını tanımış hem de İncil’e dokunmayı serbest hale getirmiştir (Görgülü, 2014).

1789 yılında yapılan Fransız Devrimi insanların esaretten ve horlanmaktan kurtulduğunun müjdesini veriyordu. Fransız Devrimi aynı zamanda özgürlüğün de bir sembolü olarak ilan edilmişti. Ancak kadınlar tüm bu sayılanların içine alınmamış, çocuklar ve delilerle birlikte ehliyetten yoksun kimseler olarak kabul edilmişlerdir (Tekeli, 1982, 24).

Roma medeniyetinde kadın ruhsuz kabul edilir, erkeğin malı olarak sayılırdı. Evli kadınlar, yaptıkları anlaşma gereği kocaları kendilerinin efendisi niteliğindediydi. Evli kadınlar, kocalarının buyrukları altına girer ve bir köle olarak addedilirdi. Roma hukukuna göre, kadın kanun karşısında reşit olmayan insanlarla eş değerdirdi. Kadınların sosyal hayata katılmaları, kamu hizmetlerini yerine

getirmeleri yasaklanmıştı. Hatta Fransa’da toplanan bir kongrede, kadınların erkeklere hizmet etmek için yaratılmış oldukları fikri kabul edilmiştir (Görgülü, 2014, 16-60).

Batıda Fransız Devrimi ile yayımlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nde kadın haklarına ilişkin ibareler yer almamıştır. Ancak 19. yy. ile birlikte kadın haklarını savunan, kadın hakları hareketleri ortaya çıkmaya başladı. Kadınların kamu hizmetlerinde çalışması, eğitim hakkı, oy kullanma talepleri gibi haklar kadın hareketleri tarafından seslendirilmeye başlandı. 1918 yılında İngiltere’de çıkarılan seçim yasası ile kadınlara seçimlerde oy kullanma hakkı getirildi (Tekeli, 1982, 24). 1928 yılında ise yine İngiliz Meclisi erkek ve kadınların kanun önünde eşit olduğunu kabul eden yasayı çıkardı. Daha sonra meclis, kadınlara erkeklerle eşit vatandaşlık hakları tanıyan bir yasa kabul etti. Kanada’da 1918’de oy kullanma, 1919’da ise seçme ve seçilme hakkı kadınlara tanındı. Almanya’da kadınlara 1908’de siyasi partiye üye olma, 1918’de seçimlerde oy kullanma hakkı verildi. ABD’de kadınlara 1914’ de bazı batı eyaletinde, 1920’de de ülkenin tümünde seçimlerde oy kullanma imkânı verildi. Diğer Avrupa ülkelerinde de benzer tarihlerde kadın hareketlerinin eylemleri sonucu kadının, bir birey olduğu kabul edilerek, işlerde çalışma, eğitim görme, seçimlere katılma hakları verilmeye başlandı. Osmanlı Devleti’nde İkinci Meşrutiyet Dönemi’nde kurulan Müdafaa-i Hukuk Nisvan Cemiyeti, kadınların haklarını savunmaya başlamış olsa da, o dönemde kadınların siyasi haklara sahip olmamaları ve toplumun kadınlara seçme ve seçilme hakkı verme konusunda henüz hazır olmadığı göz önünde bulundurulduğundan, dernek kendi programına kadınlara siyasi haklar verilmesi maddesini ancak 1921 yılında ekleyebilmiştir (Çakır, 1994).

İslamiyet öncesi Arabistan yarımadasına bakıldığında, kadınların; evlenme, boşanma, miras vb. haklardan yoksun olduğu görülmektedir. Manevi olarak erkekler üstün görülür, kız çocukları yük olarak kabul edilirdi. Kız babası olmak utanç vesilesiydi. Hatta bir Arap atasözünde “Kızları gömmek asalettendir” şeklinde ibare bile yer almıştır. Kadınların evlenip, çocuk doğurduktan sonra aileye katılmasına izin verilirdi (Çetin, 2016, 44). Bundan dolayı da bu döneme cahiliye dönemi denilmektedir. Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “*Onlardan birine bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. (Aklınca) verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böylece bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte, ne kötü yargıda bulunuyorlar!*” (Kur’ân Yolu, 28 Aralık 2024, En-Nahl, 16/58-59).

3.3. Semavi Dinlere Göre Kadının Yaratılışı

Semavi dinlerin neredeyse tamamı, Allah’ın, Adem’i yaratması ile ilgili aynı inanç sistemine sahiptir. Onlara göre insan, sahip olduğu akıl melekeleri nedeniyle yaratılan diğer canlılara üstün kılınmıştır. Ancak İslamiyet hariç diğer semavi dinlerin kutsal kitaplarında erkeğin kadına göre üstün olduğu ve kadının yaratılıştan itibaren eksikliği ve kusurluluğu göze çarpmaktadır.

Günümüzde semavi dinlerden özellikle Yahudilikte anlatılan Yaratılış hikâyesi temel alınmaktadır. Bu hikâye anlatıldığı gibi Kur’an’ı Kerim’de geçmese bile İslam’da da kısmen kabul görmüştür. Yaratılış hikâyesine göre ilk insan Adem’dir. İkinci insan olarak da Havva, kadın olarak yaratılmıştır. Anlatıya göre Havva, Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Tanah’taki anlatıya göre kadının yaratılması şu şekildedir: “*Rab Adem’e ağır bir uyku getirdi. Onun eğe kemiklerinden birini alarak yerini et ile doldurdu. Âdem bu benim kemik ve etimendir, insandan oluştuğu için ‘Nisa’ ismi verilsin dedi*” (Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil, 1993, Bereşit, 2/21).

Hıristiyan inancı, Yahudilikten oldukça etkilenmiştir. Yahudilik ve Hristiyanlık, ortak kökenleri ve tarihsel süreçleri nedeniyle inanç sistemleri arasında önemli benzerlikler gösterir. Bu benzerliklerden biri de kadınların konumu üzerine olan yaklaşımlardır. Özellikle Tevrat ve İncil’de yer alan anlatılar, her iki dinde de kadınların sosyal ve dini rolleri hakkında belirleyici olmuştur. Tarihsel olarak hem

Yahudilik hem de Hristiyanlıkta kadınlar, erkek egemen toplumsal yapıların etkisi altında kalmışlardır. Kutsal metinlerde yer alan bazı anlatılar, kadınları daha çok pasif bir role atan ve onların sosyal ve siyasi hayattaki etkinliklerini sınırlayan yorumlara yol açmıştır. Bu durum, kadınların dini ve sosyal haklarının kısıtlanması gibi sonuçlar doğurmuştur. Eski Ahit'te yazılmış bir mektupta; “*Erkek kadının değil, fakat kadın erkeğindir, kadın erkek için yaratıldı, fakat erkek kadın için yaratılmadı*” (1. Korintliler, 11:7-9). Hristiyan din adamlarının da kadına bakışları olumsuz yönde olmuştur. Hristiyan din adamları, kadınları; erkeklerin gerilemesinin ve toplumun kaosa sürüklenmesinin nedeni olarak görmektedirler. Kurulmuş olan düzene ve medeniyete karşı kadınlar, içgüdü ve duyguları ile hareket eden ve akıl dışı usullerle ilişkilendirilen bir birey olarak görülmüştür (Bissell, 2006, 29–31). Hristiyanlık görüşüne göre, kadın erkeğin eksikliğini tamamlayan, erkeğe muhtaç ve erkeğin kölesi olarak ona hizmet eder, aynı zamanda erkek her zaman kadının kötülüklerinden kendini korur. Yine Hristiyanlık inancına göre, kadının asli görevi erkeklerin eline bakan ve ona muhtaç olan, erkeğin verdiği görevleri yerine getiren, ona hizmet eden, aynı zamanda da erkeğin kendini kötülüklerden korunması için uzak durulması gereken bir canlı olarak tasvir edilmektedir (Bülbül, 2019, 32-34)

İslamiyet'in gelişi ile birlikte özellikle Mekke ve Medine'de Hz. Peygamber'in en çok mücadele ettiği konuların başında kadın hakları gelmektedir. İslam inancıyla birlikte Peygamberimiz, kadınların hak ettiği değeri görmeleri için çok sayıda davranışı uygulamaya koymuştur. Örneğin, rızası olmayan bir kadının babası tarafından zorla evlendirmesinden dolayı o nikahı iptal ettiğini duyurmuştur (el-Buharî, Nikâh, 41). İslamiyet ile birlikte cinsiyet ayrımı ve bunlar arasındaki farklılıkların ortadan kaldırılması için mücadele verilmiş, eğitimlerinin fark gözetilmeden yapılması yönünde kararlar alınmıştır. İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v) yaşamı boyunca kadın erkek ayrımına gitmemiş ve onları hep eşit olarak görmüştür.

3.3.1. Yahudi İnancına Göre İlk Kadının Yaratılışı

Tanah'ta ilk kadın olarak geçen Havva'nın, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı belirtilmektedir. Erkeğin kaburgasından yaratılması neticesinde ikincil şekilde yaratıldığı düşünülen kadının, aynı zamanda erkeğe hizmet etmek için yaratıldığı söylenmektedir. Tanah'ın Bereşit bölümünde bu olay özetle şu şekilde ifade edilmektedir: “*Allah (Rab), Adem'i yarattı ve yalnız kalmasını doğru bulmadı. Onunla uyumlu olacak başka bir canlı daha yaratmaya karar verdi. Sonrasında da Adem'i derin bir uykuya yatırarak, kaburga kemiklerinden birini aldı ve o kemiği etle sardı. Böylelikle Rab kadını yaratmış oldu ve onu Adem'e verdi*” (Bereşit, 2:18, 20-21). Allah tarafından kendisine verilen kadın için Âdem: “*Yaratılan bu insan, benim et ve kemiğimdendir ve ona kadın (İşşa) denilecek...*” (Bereşit, 2: 20-24) diyerek kadına verilen ismi zikretmiştir. Yahudi inancına bakıldığında, Allah'ın kadını yaratılış amacının; erkeklere yardımcı olmaları ve hizmet etmeleridir. Ayrıca, erkekten yaratıldığı için de erkekten sonra geldiği inancı hâkim olmuştur. Berktaş, Yahudilik inancı daha işin başında kadının erkeğe göre ikinci sınıf insan olarak yaratıldığı iddiasını ortaya atmıştır (1996, 240). Yaratılış bölümünde ifade edilen “yardımcı” kelimesini Parry, evlenerek bir hayat kuran erkek ve kadının birbirlerinin her türlü hizmetlerine koşmaları ve birbirlerine yardımcı olmaları gerektiği vurgusunu yaptığını dile getirmiştir (2005, 67). Öte yandan Yahudi geleneğine göre, erkek merkezli anlayışın ve erkeğin üstün olduğu vurgusu yapılan ayinlerde erkeklerin: “Sırf kadın olarak yaratılmadıkları için tanrıya şükranlarını sundukları” (Birnbaum, 1949, 15-17) duası ile erkeklerin, daha üstün olduğu ve kadınların erkeklerden sonra gelen varlıklar olduğu ifade edilmektedir. Gürkan ise, bu durumun “Tevrat'ın kadına olan negatif bakış açısının bir sonucu olduğunu” ifade etmektedir (2010, 180). Tanrı, ilk önce erkeği kendi suretinde yaratarak bilge kılmış, sonra ilk insan olan Adem'in kaburga kemiğinden kadını yaratarak, erkeğe yardımcı olma görevi vermiştir. Ancak, erkeğin kaburga kemiğinden yaratılan kadın, erkeği aldatarak olması gereken cennet evinden çıkmasına neden oldu. Tanrı'nın yasakladığı

meyveyi yiyerek, onun emirlerine karşı gelen, bununla yetinmeyip erkeği ayartan ve cennetten kovulmalarına sebebiyet veren kadın olduğu ve bundan dolayı da tüm suçun kadına ait olduğu yazılmıştır. Yaratılış anlatısına göre; “Rab, yaratmış olduğu kadın ve erkeğe cennetin ortasında bulunan meyve ağacından yemeyin, ona yaklaşmayın, yoksa canınızdan olursunuz dediği ancak yılanın böyle bir şeyin olmadığını, o meyveden tattıklarında gözlerinin açılacağı ve kendilerinin de ilah olacağı sözünden hareketle kadının meyveyi yediği ve kocasına yedirdiği anlatılmaktadır” (Bereşit, 3:1-20). Yine yaratılış anlatısına göre, erkek kadından daha üstün ve bilgedir. Ancak bu bilgeliğe rağmen kadına kanmış olmasında erkeğin de suçu vardır (Bereşit, 3/1-24). Erkeğin suçlu olduğu ve kadınlardan söylediği şekliyle üstün olmadığı dile getirilse de Yahudi toplumu, kadının şeytanla birlikte hareket ettiği ve onun işbirlikçisi olduğu durumunu değiştirmemiştir (Messadie, 1999, 412). Tanah’a göre, kadınlara doğumun ağırlı olmasının sebebi olarak, Havva’nın Adem’i aldatarak, cennetten kovulmasına öncülük etmesidir (Bereşit, 3:16). İşlediği bu günahtan dolayı kadın lanetli görülmüş ve bu şekilde anılmıştır (Kadıoğlu, 2001, 14-5). İnanç sistemi ile mantıksal çerçevede kendi için birçok çelişkiyi barındıran bu algının sonucu olarak “ilk günah” kavramı ortaya atılmış, bu sayede erkeğin, kadınlardan üstün olduğu, bundan dolayı da erkek egemenliğinin hâkim olması gerektiği söylenerek, erkek iktidarı kurulmuştur (Daly, 1985, 46-7).

3.3.2. Hıristiyan İnancına Göre İlk Kadının Yaratılışı

Yahudi inanç sisteminin devamı olarak görülen Hıristiyan inancına göre de kadın, erkeğe göre daha alt derecededir. Yeni Ahit’te geçen bir mektupta kadının yaratılışına dair inanç şu şekilde özetlenmektedir: “Rab, kadını erkek için yarattı. Ama erkeği kadın için yaratmadı” (1. Korintliler, 11:9). Aynı mektubun devamında da kadının yaratılış sebebi olarak şu ifadeler yer verilmektedir: “Çünkü kadın, erkekten yaratılmıştır.” (1. Korintliler, 11:8-9). Bu ifadelerde görüldüğü üzere Yahudilik inancındaki kadın yaratılışına dair inançlar, Hıristiyan inancında da aynı şekliyle sürmektedir. Hıristiyanlıkta da kadının varoluş sebebi olarak, erkeğe yardımcı olması ve erkekten sonra gelmesi asıldır. Erkekle aynı akli ve hissi melekelerle sahip olan kadının, Tanrı tarafından erkeğin hizmeti için yaratıldığı düşüncesi bazı soruların sorulmasının önünü açmıştır. Kiliseler, rahipler, ruhban okulları ve bunların yöneticileri, kadınların toplumdaki yerleri üzerinde fikir beyan ederken bu ilahi metinleri esas almış ve kadının toplumdaki konumunu belirlemişlerdir.

Hıristiyan inancında ilk günaha bakışın da Yahudilikle aynı olduğu görülmektedir. Kadın erkeği baştan çıkararak, cennetten kovulmalarına neden olduğundan tek sorumlu ve günahkâr kişidir (1. Timoteos, 2:13-4). Kutsal metinlerde kadına bakış açısının olumluya döndüğü dönem daha çok Pavlus ve sonraki dönemlerdir. Pavlus, Meryem’e olan sevgi ve saygısını birçok metinde dile getirmiş (Romalılar, 16:6; Filipililer, 4:2-3), İsa’nın kadınları öğrenci olarak seçerek eğittiği ve onlara iyi davrandığını söylemiştir (Luke, 8:1-3; 10: 38-42). Bazı araştırmalar, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde cemaate katılımın, kişinin cinsiyetinden ziyade iman ve adanmışlığına bağlı olduğunu öne sürmektedir. Yani ilk Hıristiyan topluluklarında kadınlar da erkekler kadar önemli bir rol üstlenmiş ve cemaatin aktif bir parçası olmuşlardır (Ruether, 1998).

Yahudi inancı üzerinde çok etkili olan Roma medeniyeti, Hıristiyanlık inancını da etkilemiştir. Bu etkiden hareketle yazılan kutsal metinlerde kadının toplumsal olarak herhangi bir rolünün olmadığı, erkeğe bağımlı yaşaması gerektiği üzerinde durulmuştur (De Beauvoir, 1986, 106). Kadınların da erkekler gibi aktif olması ve erkeklere bağımlı bir yaşam sürdürmemeleri konusunda yazılmış olan bir tavsiye de pasif ve erkeğe bağımlı bir hayat benimsemesini tavsiye eden şu sözler duruma açıklık getirmektedir: “Kadınların dış görünüşleri, takmış oldukları zinet eşyaları ya da üzerlerine giydikleri pahalı kıyafetleri ile değil, daha edepli, sade giyimli ve ölçülü davranışlarla süslenmesi, Tanrı yolunda layıkıyla yürümeleri, ağır başlı ve uysal bir karaktere sahip olması, kadının öğrenmesinde erkek

egemenliğinin, bu yolda doğru adımlarla yol almaları ve sakin olmaları konusunda uyarılar vardır. Kadın her ne kadar erkekten sonra yaratılmışsa da aldatılma olayında kadının suçu varsa da, bu suçtan doğum yaparak kurtulacakları, sonrasında da iman, hoşgörü, sağduyu ve kutsallıkla yamalıdır” (1.Timoteos, 2:9-15).

Hristiyanlık tarihinde, kadınlar ilk günahın sorumlusu olarak gösterilmiş ve bu durum, onların toplumsal ve dini konumlarını olumsuz etkilemiştir. Havva'nın hikâyesi üzerinden inşa edilen bu kadın imajı, kadınları pasif, itaatkâr ve erkeğe bağımlı bir konuma indirgeyerek, cinsiyet eşitsizliğinin dini bir gerekçesi olarak sunulmuştur. Bu görüş, kadınların doğası gereği günahkâr olduğu ve bu nedenle cezalandırılması gerektiği gibi bir anlayışı yansıtmaktadır.

3.3.3. İslam İnancına Göre Kadının İlk Yaratılışı

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim kadına bakışı muharref Tevrat ve İncil'dekinden farklıdır. Kur'an-ı Kerim'de, erkek ve kadın arasındaki manevi üstünlüğü ifade eden bir ayet yoktur. Kur'an-ı Kerim'e göre Allah katında üstünlük ancak takva iledir. “*Ey İnsanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.*” (el-Hucurât, 49/13) ayeti bu hususu açıkça belirtmektedir.

İnsanların dünyaya gelmelerinde cinsiyet seçimi Allah tarafından yapıldığından, erkek ile kadın arasındaki herhangi bir üstünlük Allah'ın adalet sıfatı ile uyuşmayacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de erkek kadın ayrımı gözetilmeden herkesin amelleri nispetinde üstünlük sahibi olacağı açıkça belirtilmiştir. “*Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: ‘Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun - ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. Andolsun ki, Allah katından bir mükafat olarak onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzeli Allah'ın katındadır!’*” (Âl-i İmrân, 3/195). Bu ayetten hareketle İslam'da kadın, dini olarak daha aşağı bir mertebede değildir.

Adem'in yaratılışı ile ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'de geçen “*Ey İnsanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratan...*” (en-Nisâ, 4/1) ve “*Sizi bir tek candan yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini yaratan O'dur...*” (el-A'râf, 7/189) âyeti ile ilgili olarak ilk can ve ilk cevher olarak yaratılanın Adem olduğu dile getirilmektedir (Ateş, 1989, 2/188-194). İlk yaratılan insan olması nedeniyle Adem'in ilk kadın olan Havva'dan üstün gösteren hiçbir ayet yoktur. Günümüz araştırmacı ve düşünürleri, ayetlerde geçen “bir tek nefis” kelimesi ile Allah'ın kadın erkek ayrımına gitmeden insan vasıflarına sahip bir özden söz ettiğinin vurgusunu yaparlar (Tuksal, 2001, 69-70). Bu âyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde İslam inancında kadın erkek arasında bir üstünlük ya da kadının erkeğe hizmet etmesi için yaratıldığına dair herhangi bir işaret olmadığı görülmektedir.

İslam inancında erkeğin kadından üstün olduğu düşüncesinin temelinde “*Erkekler, kadınları koruyup kollayıcıdırlar (kavvam). Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır...*” (en-Nisâ, 4/34) ayetinde geçen “kavvâm” kelimesinin değişik yorumlanması sebebiyledir. Ayette geçen erkeğin koruyucu görevinin olmasından, erkeğin güç, kuvvet psiko-sosyal olarak kadınlardan farklı yaratılışa sahip olmasından ötürü aile reisliği manası çıkarılmaktadır (Elmalılı, 3/77-78). Bu durum Yahudi ve Hristiyan inançlarındaki kadının erkeğe göre aşağı bir konumda olduğu anlamını taşımamaktadır. Ayette geçen erkeğin kadını koruma sorumluluğu, aslında kadına verilen önem ve değer bir göstergesidir. Çünkü insanlar değer verdikleri şeyleri korumayı ve kollamayı daha çok önemserler.

Allah, dünyevi işlerde ve ailenin geçimi konularında erkeği yaratılışı itibarıyla yetkin kılmış ve ailenin reisi yapmıştır. Bu durum manevi bir üstünlüğü değil sadece dünyevi işlerde inisiyatif sahibi olduğunu gösterir. Bu gerçeği bildiren aynı ayetin devamında “Allah’ın, (iki cinse) birbirlerinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...” (Nisâ, 4/34) buyrulmaktadır. Dolayısıyla erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğü dini ya da manevi açıdan değil, dünyalık işlerin yerine getirilmesi noktasında erkeğe verilen bir sorumluluk ve kadını koruma işlevinden kaynaklanmaktadır.

İslam’da ilk günaha dair fikirler diğer semavi dinlerden farklılık göstermektedir. İlk günah ile ilgili olarak kadın tek suçlu değildir. Şeytan asli görevi olan vesveseleri yoluyla, Allah tarafından yaratılan ilk erkek olan Adem’i ve ilk kadın olan Havva’yı kandırmak suretiyle yasaklanmış meyveyi yemelerini sağlamıştır (el-A’râf, 7/20-2). Bu şekilde Şeytan ayaklarını kaydırarak ikisinin cennetten çıkarılmalarına sebep olmuştur (el-Bakara, 2/36). Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere ilk günahın asıl sorumluluğu Şeytan’dadır. Havva’yı suçlu gösteren bir açıklama bulunmamaktadır. Hatta tam tersine Âdem’in ilk günah ile ilgili sorumluluğu olduğunu gösteren ayet şu şekildedir: “*derken, şeytan şöyle diyerek onun kafasını karıştırdı: “Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümranlığın yolunu göstereyim mi?” Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmıştı.*” (Tâhâ, 20/120-121).

Kur’an-ı Kerim’de, Tevrat ve İncil’den farklı olarak hem kadınların erkeklerden aşağı kalır bir yönünün olmadığı—hem de ilk günahın sorumluluğunun ilk kadın olan Havva’da olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de Meryem’in adını taşıyan bir surenin ve kadınların hakları üzerine gönderilmiş ve kadın anlamına gelen Nisâ ismini taşıyan bir surenin bulunması da kadına verilen değerlerin bir işareti olarak değerlendirilmelidir. Yine Kur’an-ı Kerim’de erkek ile kadınlardan eşit derecede söz edilmekte ve birlikte anılmaktadırlar (Etöz, 2005, 376-382). Özetle, Kur’an’ın açıklamalarından İslam’ın erkeği kadına üstün kılmadığı, üstünlüğün takvada olduğu, sadece dünyevi geçim bağlamında erkek ve kadınlara farklı rol ve sorumlulukların verildiği anlamı çıkmaktadır.

3.4. Semavi Dinlere Göre Dini ve Sosyal Hayatta Kadın

Medeniyetlerin oluşumu ve din inancının başlamasıyla birlikte kültürleşme, kültürleşmenin sonuçları olarak da toplumsal cinsiyet algısı ortaya çıkmış ve geçmiş medeniyetlerde dinin emrettikleri ile birlikte kadınlarla ilgili dinin buyrukları doğrultusunda bir düşünce sistemi oluşturulmuştur. Yahudilik ve Hıristiyanlık inancında kadınlara bakış, ilk yaratılış ve ilk günahdaki durumlarından dolayı negatif bir yapıya sahiptir. Bu olumsuz yaklaşımdan dolayı kadınlar, sosyal yaşamda ikinci plana itilmiş, kadınların sosyal hayattan izole edilmesi kutsala saygının gereği sayılmıştır. Bunun için de dini inanç meşru sebep olarak yeterli görülmüştür. Ancak kutsala saygı için dini ve sosyal alanda değer verilmeyen ve önemsenmeyen kadına, aile hayatı içine girip, anne olduktan sonra değer biçilmeye başlanmıştır. Ataerkil toplumlarda dini yönden kutsal olanı yaşatma çabasında olan insanlar bazen kutsal olanı profanlaştırma eğilimi gösterebilmektedirler. Dini inançlarına göre önemsiz ve değersiz olarak görülen kadınların erkek çocuk sahibi olmak için bir araç olarak görülerek değer atfedilmesi yaşanan çelişkiye örnek verilebilir. Bu nedenle dini inançlar insanlar tarafından dogmatik kutsal değerler olarak kabul edilmiş olsa da kimi zaman toplumsal düzen adına yorumlanarak yeniden şekillendirilmiştir. Yeniden yorumlanan bu inançlar zamanla gelenek haline gelerek tüm toplumda kabul görmüşlerdir. Kadınların önem ve değer sorunu işte bu dini inançlarla dünyevi ilişkiler girdabı içinde erkek egemenliğini üstün kılan bir hal almıştır. Son kutsal kitap olan Kur’an-ı Kerim’in dünyaya nüzul etmesiyle Tevrat ve İncil’de olduğundan çok daha fazla her alanda kadınlara temel haklar verilmiş, erkek egemenliğinin olmadığı ve erkekler kadar kadınların da sosyal ve dini hayatta haklara sahip olduğu

bilgisi verilmiştir. Buna rağmen özellikle Müslüman ülkelerinde kadın haklarına dair olumsuz uygulamalar görülmektedir. Bunun sebepleri arasında en önemli etken, ataerkil toplumdaki kadın ve günümüze kadar gelmiş olan geleneklerdir.

3.4.1. Yahudi İnançında Toplumsal Hayatta Kadın

Yahudi dini inancında ve toplumsal hayatta kadınların anne olduklarından değer kazandıkları görülmektedir. Yahudi toplumunda çocuk doğuramayan kadın için hayat bir felakettir (De Vaux, 2003, 8). Bir atasözlerinde şöyle denilmektedir: “Çocuksuz kadın meyvesiz ağaçtır.” (Peskin, 2005, 177). Bu düşünce yapısından hareketle kadın, tek başına bir anlam ifade etmeyen, değer görmeyen ve önemsenmeyen bir konuma sahiptir (De Beauvoir, 1986, 17-8). Toplumda kendi öz varlığından dolayı ötekileştirilen kadın, sosyal hayat içinde özne olamamış, erkeğe bağımlı olarak önemsenen bir varlık olarak tanımlanmıştır (Kensky, 1991, 36-7). Evlenecekleri kadınları seçebilen erkekler, dünyaya gelen kız çocuklarını yabancı olmamak şartı ile başka insanlara satabilme hakkına sahiptirler (Kennel, 1995, 478).

Yahudi toplumunda erkekler tarafından hala en çok edilen duaların başında şu dua gelmektedir: “Kendilerini kadın olarak yaratmayan Tanrıya şükürler olsun” (Birnbaum, 1949, 15-17). Bu duadan da anlaşılacağı üzere kadınlar, kutsaldan uzak durması gereken ve dini alanlara girmemesi gereken bir canlı olarak işaret edilmiştir. Kadınların dini alanlardan uzak tutulduğu en önemli zamanlardan biri Fısıh’tır (Peskin, 2005, 36). Ayrıca kadınların girmiş oldukları adet dönemlerinden dolayı kirli sayılmaları, onların dini alanlardan uzak tutulmasının bir diğer nedenidir (Levililer, 18/19; Hezekiel, 18/6). Yahudi erkekler özellikle hayiz halinde bulunan kadınlara kaçınılması gereken hastalıklı insan muamelesi yapmakta, onlara ve yataklarına dokunmaktan imtina etmektedirler (Levililer, 15/20; 15/19-22). Tüm bu sebeplerden dolayı kadın olabildiğince tapınak ziyaretlerine ve dini alanlara az katılmalı, zamanın çoğunu evde geçirmeli ve kocası tarafından toplumsal hayattan uzaklaştırılmalıdır.

Dini ritüellerin sebep gösterilerek toplumda oluşturulan bu algının sonucu olarak da kadınlar eğitimden mahrum bırakılmıştır. Yahudi erkekler ve babalar Tora eğitimlerini alırken, kız çocuklarının bu eğitimleri almalarına izin verilmemiştir (Horst-Pieter, 1995, 47). Eğitimden uzaklaştırılan kadınların durumunu ifade eden atasözlerinde kadınlar için “Kadının saçı uzun, akli kısa”, erkekler için de “Erkek evlat büyüten altın dokur, kız çocuk büyüten dertleri ipe dizer” (Metin, 2005, 70-75) atasözleri Yahudi toplumlarının kadına dair zihniyetlerini apaçık ortaya koymaktadır.

Yahudi toplumunun inandığı kutsal metinlerin çoğunluğu sonradan yazıldığından, kadına dair olumsuz düşüncelerin de toplum tarafından sonradan benimsendiği görülmektedir. Mişna ve Talmud, din adamları ile diğer felsefecilerin geliştirerek ortaya attıkları Hahamlık üzerinden kadınların toplumsal yaşamdan uzaklaştırılması, birçok alandan izole edilmelerine sebebiyet vermiştir. (Baskin, 1995, 6-15). Hahamlar tarafından sonradan yazılan kutsal metinler ile birlikte içinde yaşanan dönemde Grek ve Roma kültürlerinin baskın yapısı, kadınların toplumda ötekileştirilmesine ve ikinci sınıf insan yerine konmasına sebep olmuştur.

3.4.2. Hıristiyan İnançında Toplumsal Hayatta Kadın

Hıristiyanlık, Yahudiliğin devamı niteliğinde olan bir dindir. Yayıldığı bölge itibari ile Greko-Roman ve Helenistik inançların etkisi altında gelişim kaydetmiştir (Schimmel, 1999, 159). Tevrat’tan sonra gönderilen İncil’de de birçok toplumsal konunun yanında kadına dair konular hakkında bilgi verilmiştir. İncil’de kadına ilişkin verilen bilgiler Tevrat’ta verilenlerle benzerlik oluşturur. İncil’de geçen birçok konunun benzerine Tevrat’ta da rastlamak mümkündür. Kutsal metinler, Tanrı tarafından yasaklanan meyveyi yiyen ve erkeği kandırarak cennetten atılmasına neden olan kadını, ilk günahın

sebebi sayarak, onun günahların ve fitnelerin kaynağı olduğunu ifade etmişlerdir (Akdemir, 1991, 262). Hz. İsa'dan çok sonraki dönemlerde ortaya atılan kadına dair bu düşünceler şu ifadelerle dile getirilmiştir: “Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin veriyorum; sakın olsun. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Adem değildi, kadın aldatıp suç işledi” (1.Timoteos 2:12-14). Bu metinlerde de görüleceği üzere ilk günahın kaynağı kabul edilen kadına verilen cezanın aslında dini inançlarla ilgisinin olmadığı, dünyevi konularda ortaya atılmış bir düşünce sistemi olduğu görülmektedir. Oysaki yine kutsal metinlerde Hz. İsa'nın, erkek kadın ayrımını yapmadığına, kadınları her alanda eğittiğine, dini ve toplumsal yaşamda aralarında üstünlük olmadığına dair ifadelerine yer vermektedir (Luka, 10/39; Yuhanna, 4/9; Matta, 14/21). Buna rağmen sonradan yazılan Pavlus'un bir mektubunda aslında İncil'de olmayan kadınlarla ilgili şu ifadeler kadın haklarının sonradan yozlaştırıldığına iyi örneklerinden biridir: “kadınlar toplantılarda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal yasanın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğrenmek istedikleri bir şey varsa, evde kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır” (1. Korintliler 14:34-35). Pavlus'un, Roma dönemi düşünürü olması, onların geleneği ile büyümüş bulunması, yetiştiği coğrafi konum ve toplum yapısına bakıldığında, onun bu düşünce ve inanç sistemine sahip olması gayet normaldir. Çünkü gönderilmiş olan peygamberlerin vefatından sonra geçen uzun zaman diliminde dünyaya gelen ve kendine din adamı diyen kişilerin kutsal metinleri ve kitapları değiştirmeleri, kendi yorumlarını dini inançmış gibi göstermeleri, toplumları bunlara inandırmaları, kadın erkek eşitliğinin bozulmasında en önemli etken olmuştur. Pavlus ve onun gibi insanların kadınları şeytan olarak lanse etmeleri, melekleri bile kandırabilecek fitne fesat gücüne sahip olduklarını söylemeleri, toplumun kadına bakış açısını değiştirmiştir. Hal böyle olunca 16. yy.'da kadınların şeytanla eşdeğer görülmesi ve kadınların şeytanla işbirliği içinde olduğunun vurgulanması neticesinde, kadınlara yapılan zulümler dehşet verici seviyelere çıkmıştır (Eliade- Couliano, 1997, 144). 19. yy.'a geldiğinde kadınların kötü ruh taşıyan birer şeytan oldukları söylenerek, cadı olarak görünmelerine ve katledilmelerine şahit olunmuştur. Hatta Aziz Sustam, Hz. Meryem anamız dışında kalan tüm kadınların erkekleri aldatan, ahlaksız ve güvenilmemesi gereken kişiler oldukları yönünde ifadeler kullanmıştır (Karabiber, 2000:16). Kutsal metinlerde ortaya çıkan bozulmaların bir diğer sonucu da kadına uygulanan şiddetin had safhalara gelmiş olmasıdır. Kadının ancak şiddet yoluyla terbiye edileceği inancı oldukça yaygınlaşmıştır (Bussert, 1986, 13). Martin Luther ve diğer Kilise Babaları bile eşlerine şiddet uygulayarak onların bu şekilde terbiye edilmeleri yönünde olumsuz örnek olmuşlardır (Smith, 1911, 15). Kadınların, kıskanç, fitneci, kararsız, içleri kötülük dolu ve ruhları bozulmuş birer insan oldukları ve onlarla evlenmenin iyi bir şey olmadığı fikri ortaya atılmış, en dindar kadınlar olarak kabul edilen rahibelerle bile evlenmekten imtina edilmiştir (Derin, 2006). Kadınlar tüm bu olumsuzluklardan dolayı kendilerini sosyal hayattan izole etmişlerdir. Bekarlığın, evlilikten daha takvalı sayıldığı bu dönemde evlenme hakkı verilen erkeklerin evlenmelerinin sebeplerinden biri cinsel zafiyettir. Bir diğer neden ise erkek çocuk sahibi olmaktır. Yine kutsal metinlerde evlilikte de kadının, erkeğin otoritesi altında olması, ona bağımlı bir yaşam sürmesi, dini alanlardan olabildiğince uzak durmasının benimsendiği görülmektedir.

Hıristiyan inancında da Yahudilikte olduğu gibi ilk dönemlerde kadınlarla ilgili herhangi bir olumsuz düşünce ve fikir yok iken, sonrasında yazılan kutsal metinlerden dolayı bu bakış açısı maalesef olumsuzla dönmüş ve kadın önemsiz ve değersiz, erkeğine bağımlı bir insan konumuna getirilmiştir. Burada ayrıca Roma medeniyetlerinin etkisinin olduğu görülmektedir. Yahudiliğin devamı olan Hristiyanlığın da Helen-Roma medeniyetleri kültürünün etkisinde kalması, ataerkil bir toplum yapısının olması, yüzyıllarca Roma'nın baskı dolu yönetimi altında hayatlarını idame ettirmeleri, kadına olan olumlu bakışlarını olumsuzla çevirmiş ve kadınlar sadece birer meta olarak görülmüşlerdir.

3.4.3. İslam İnancında Toplumsal Hayatta Kadın

İslam kendinden önce gelen semavi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın yaygın olduğu ve olumsuz davranışların normal görüldüğü bir toplumun içinde doğmuştur. İslam'ın gönderildiği Arap toplumunda, dini sapıklığın had safhada yaşandığı, kız çocuklarının diri diri gömüldüğü, yozlaşmış bir toplum kültürü mevcuttu. Kur'an-ı Kerim, başta kadın hakları olmak üzere her konuda hakkaniyetle davranılması gerektiğini söyleyen, hızla yayılarak toplumları medeniyet seviyesine çıkararak en son kutsal kitap olmuştur. Erkek ve kadınlar arasında dini ve içtimai alanda herhangi bir fark olmadığını dile getiren Kur'an-ı Kerim kadınların hakir görülmesini kesin bir ifade ile reddetmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta erkeğe göre rol biçilen ve bu role göre değer verilen, kadının aslında erkeklerle birlikte birbirlerinin tamamlayıcısı oldukları vurgusuna yer verilmiştir (el-A'râf, 7/189).

İslam, ilk günahın sorumlusunun kadın olmadığı, kadınların erkekleri ayartıcı ve aldatıcı olmadıkları, cinsiyet bağlamında erkeklerle aynı statüye sahip oldukları, dini açıdan yüceltilmeleri gereken kişiler oldukları yönünde ifadeler kullanmıştır. Ayrıca kadınların kutsal olan ile bağ kurulması yönünde diğer dinlerin yaptıklarının aksine herhangi bir engellemeye müsaade etmemiştir (Âl-i İmrân, 3/195; en-Nahl, 16/97). Ahzâb. Suresinde geçen bir âyette erkek ve kadınlardan aynı özelliklere sahip olanların bağışlanma ve ödüllendirmede eşit olduklarına dair şu ifadeler yer verilir: *"Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş kadınlar;(Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır"* (el-Ahzâb, 33/35). Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere İslam dini kadınla erkeğin Allah katında aynı değere ve öneme sahip olduklarını açıkça belirtmiştir. Kadın, dinin emir ve buyruklarına uyararak, dini açıdan erkeklerin önüne geçebilmektedir: Kur'an'ı Kerim'de insanların bir erkek ve bir diğiden yaratıldıkları, erkek ve diğinin birbiri için yaratıldığı, çoğalarak halk ve kabilelere ayrıldıkları, Allah'ın yanında en üstün olanların takvaca en ileride olanın olduğu belirtilmiştir. *"Ey İnsanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir diğiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır"* (el-Hucurât, 49/13). Bu âyette Allah, kadınların kendi katındaki değerini, bozulmuş veya tahrif edilmiş olan kutsal metinlerde geçtiği gibi cinsiyet temelli geleneklere göre değil takva şartına göre belirlemiştir. Bunun yanında diğer semavi dinlerin sonradan bozulmuş metinlerinde geçen kadınların dini alanlardan uzak durmaları, olabildiğince bu alanlara girmemelerine karşılık kadınların dünyada dine dair yapacakları çalışmalar ve gösterecekleri davranış ve gayretlere göre diğer dünyada mükâfatlandırılacaklarını belirtmiş ve kadınların dini alanlarda çok aktif bir şekilde katılmaları konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Bu durum kadının hem dini hem de dünyevi çalışmalarda aktif bir yaşam sürmesi gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır. İslamiyet'in kadına bu bakış tarzını Hz. Peygamber'in yaşantısında ve hadislerinde de görmekteyiz. O'nun kadınların eğitimleri için özel zaman ayırdığına şahitlik eden rivayetler bulunmaktadır (Buhârî, İlim, 36). Ayrıca Hz. Peygamber'in aynı zamanda hanımlarına da diğer Müslüman kadınları eğitmeleri konusunda tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir (Buhârî, Edeb, 62).

İslam dini sadece dini hayatla ilgili değil aynı zamanda sosyal alanla ilgili de kadınlara birçok haklar tanımıştır. Kadının çalışarak, aile ekonomisine katkı sunmasının, eğitim alarak, bilinçli nesiller yetiştirmesinin önünü açmıştır. Miras hukuku ile ilgili kadınların sahip oldukları haklar Kur'an-ı Kerim'de net bir şekilde belirtilmiştir (en-Nisâ, 4/7, 11). İslam dini tarafından kadınlara verilen bu haklar, batılı ülkelerde ancak 19. yy.'dan sonraki dönemlerde verilmeye başlanmıştır (Armstrong, 1998,

211). Ünlü bir kadın. Şarkiyatçı. Schimmel'in, kadın-erkek. eşitliğinin ve kadına verilen değer ve önemin en çok olduğu din olarak İslamiyet'ten övgülerle söz etmesi bir tesadüf olmasa gerektir (2011).

Sonuç

Değişen, dönüşen, teknolojik anlamda çok yol kat eden, sayısız hukuk ve kanunla yönetilmeye başlayan dünyada maalesef kadına yönelik şiddetin, kadına biçilen değer ve önemin beklendiği düzeyde olmadığı görülmektedir. Kadınlara dair tüm sorunların çözüme kavuşturulması, beklenen değeri görmeleri, hak ettikleri yerlere gelmeleri için öncelikle dini inanç sistemleri ile geleneklerin iyi anlaşılması ve bunların birbirinden kesin çizgilerle ayrılması gerekir. Çünkü dini temellere dayandırılan ancak dinle hiçbir ilgisi olmayan baskın geleneklerin kadın üzerindeki hegemonyası hala devam etmekte ve kadınlara dair sorunlar günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bugün dahi yaşanan kadınlara ilişkin sorunlar, geçmişte daha fazlasıyla yaşanmış, semavi dinlerdeki özellikle Yahudi ve Hristiyan inanç sistemlerinde kutsal metinlerde meydana gelen bozulmalardan dolayı, kadına bakış açısı olumsuz olmuş, kadın günahın ve erkekleri kandırmanın, bundan dolayı da cennetten atılmasının baş mimarı olarak gösterilmiştir. Grek-Roman ve Helenistik inanç ve kültürlerinin etkisiyle Yahudi. ve Hristiyanlık toplumlarında ataerkil yapının dini söylemleri öne sürerek erkeği kadından daha üstün görmesi, kadının erkeğe hizmet etsin diye dünyaya gönderildiği, ilk günahın ve cennetten atılma olayının kadın yüzünden meydana geldiği şeklinde kutsal metinlerde yer verilmesi maalesef kadının dini ve toplumsal alanlardan uzaklaştırılmasına ve sosyal hayattan izole edilmesine neden olmuştur. Kur'an'ın yeryüzüne nüzülüyle beraber İslam dini kadınların haklarına dair hükümleri net bir şekilde ortaya koymuş ve o günün şartlarına göre büyük bir devrimi gerçekleştirmiştir. Arap yarımadasında kız çocuklarının diri diri mezara gömüldüğü bir toplumdan, kadınları söz sahibi olduğu, evlilikte, mirasta, boşanmada, şahitlik ve daha birçok konuda kendilerini ifade etmelerinin önünü açacak uygulamalar getirmiştir. Kur'an-ı Kerim'e göre cennetten atılma olayında Âdem'i kandıran Havva değil ikisinin de şeytana kanması ve ona uymalarıdır. Her ne kadar Yahudilik ve Hristiyanlık inanışında bu olaydan dolayı Havva'nın doğum gibi sancılı bir olayla cezalandırıldığı ifade edilse de İslamiyet'te bu kadına verilen bir ceza değil tersine annelik gibi kutsal bir müessesinin Allah tarafından ikram edilmesidir. Yine hayırlı kadınların diğer semavi dinlerde lanetli sayılıp, onlardan ve yataklarından uzak durulması gerektiği ifade edilmişse de İslam bunun lanetlenecek bir şey olmadığını belirtmiştir. Bu durumdaki kadınların Allah tarafından birçok sorumlulukla yükümlü kılınmamaları ve onlara kolaylıklar sağlanması bunun bir ceza olmadığının en güzel örneklerinden biridir.

İslam ve kutsal kitabı. olan. Kur'an-ı Kerim kadınların yaratılışı ve hakları konusunda net ifadelerle soruna çözümler üretmişse de ataerkil toplum yapısının uzun geçmişi Müslümanlar üzerinde de etkili olmuş ve Müslümanların da diğer semavi dinlerdeki hatalara düşmesine neden olmuştur. Günümüzde bile hala birçok Müslüman coğrafyasında erkelerin, kadınlardan üstün görüldüğü, kız çocuklarının okutulmasında istekli olunmadığı, kadınların kamu veya özel alanlarda çalışmasına iyi bakılmadığı, evlilik gibi büyük bir müessesede fikirlerinin sorulmadığı ve miras haklarından mahrum bırakıldığı gibi olayların sorgulanması gerekmektedir. Kız çocuklarına, kız olarak dünyaya gelmenin aslında bir nimet olduğu, annelik gibi dünyanın en güzel duygusunu tadacağı için bundan mutluluk duyması gerektiği, kariyeri olsun veya olmasın çalışarak üretmenin erdeminin farkına varabilmeleri ve toplumdaki hem erkeklerin hem de kızların anne olarak kadınlar tarafından yetiştirildiğinin, bundan dolayı da kadınların eğitiminin toplumların gelişip büyümesi ve medeniyetlerini sürdürebilmeleri için olmazsa olmaz olduğu vurgusunun iyi yapılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerimde Kadın”. *İslâmi Araştırmalar* 5/4 (1991), 260-270.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi: İbrahim'den günümüze 4000 yıllık tanrı anlayışı*. çev. O. Özel vd.. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat ty.
- Baskin, Judith. “The Separation of Rabbinic Judaism”. *Women, Religion, and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad ve Allison Banks Findly, Albany: State University of New York Press, 1985.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kadın, Sevgi ve Temel Haklar*. İstanbul: Bayraklı Yayınevi, 2007.
- Bensadon, Ney. “Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları”. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1990.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
- Bilik, Mehmet Şafi. *Kur'an'da Kadın İle İlişkilendirilen Âyetlere Çağdaş Yaklaşımlar*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Birnbaum, Philip. *Ha-Siddur Ha-Sahalem: Daily Prayer Book*. New York: Hebrew Publishing Company, 1949.
- Bissell, Kim. “Visual literacy, digital manipulation and young women's drive to be thin”, *Studies in Media & Information Literacy Education* 6/1 (2006), 1-14.
- Buḥârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Muḥṣafa Dîb el- Bugâ, Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Bussert, Joy. *Battered women: From a theology of suffering to an ethic of Empowerment*, Minneapolis. MN: Division in North America, Lutheran Church in America, 1986.
- Bülbül, Yasemin Uğurlu. *Kitab-I Mukaddes ve Kur'an'da Kadın*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı, 2019.
- Çakır, Serpil. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. *Örneklerle Peygamberimiz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press, 1985.
- De Beauvoir, Simone. *Kadın: “İkinci Cins”*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Panel, 1986.
- De Vaux, Ronald. *Yahudilikte Aile*. çev. A. Güç. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Eliade, Mircea - Coulano, Loan. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. A. Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Elmalı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama, 2016.
- Etöz, Abdulkadir. *İslâm'da Kadının Önemi ve Yeri*. İstanbul: 2005.
- Görgülü, Ülfet. *Kadın ve Siyaset/ İslam Toplumunda Kadının Siyasal Hakları Üzerine Fıkhi Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 2010.
- Horst, Van Der- Pieter, Wouter. “Images of Women in Ancient Judaism”, *Female Stereotypes in Religious Traditions*. Brill: 1995.
- Jeffrey, Patricia. *Frogs in a Well: Indian Women in Purdah*. London: Zed, 1979.
- Kadioğlu, Süheyla. *Bitmeyen Savaşım/ Kadın Hareketleri Tarihi*. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2001.

- Kandiyoti, Deniz. “İslam and Feminism: a misplaced polarity”. *Women Against Fundamentalism* 8, (1996), 10-13.
- Kaval, Musa. “Kadına Uygulanan Şiddetin Çözümüne Dair Yaklaşım Problemi”. *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu (2-3 Mayıs 2014)*. Hakkâri: 2014.
- Kennel, F. William. *Eski Musevi Ailesi*. çev. H. Ş. Yasdıman. İzmir: DEÜİFD, 1995.
- Kensky, Tikvah Frymer. “Women Jews.”, *Women’s and Men’s Liberation*. London: Greenwood Press, 1991.
- Kloppenborg, Ria - Hanegraaff, Wouter. *Female Stereotypes in Religious Traditions*. NewYork: E.J. Brill, 1995.
- Kur’ân Yolu. Erişim 28Aralık 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>*
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1993.
- Messadie, Gerald. *Şeytanın Genel Tarihi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.
- Metin, Şems. *Yahudi Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2005.
- Mevdudî, Seyyid Ebu’l-A’lâ. *Hicab*. çev. Ali Genceli. İstanbul: Hilal Yayınları, 1972.
- Parry, Rabbi Aaron. *Talmud Nedir?*. çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2005.
- Peskine, Brigitte. *İstanbul’da Bir Yahudi Ailesi*. çev. E. Güntekin,. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2005.
- Ruether, Rosemary Radford.-McLaughlin, Eleanor. *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Tradition*. Oregon: Wipf &Stock, 1998.
- Schimmel, Annamarie. *Ruhum Bir Kadındır*. Çev. Ö. E. Akbulut. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Smith, Preserved. *The life and letters of Martin Luther*. Boston: Houghton Mifflin Co. 1911.
- Tekeli, Şirin. *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*. İstanbul: Birikim Yayınları, 1982.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm’da Kadın*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları 2. Basım, 2001.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

İlkokul DKAB Dersi Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Kullandıkları Öğretim Yöntemlerinin ve Öğretim Yöntemi Seçme Süreçlerinin Analizi

Analysis of The Teaching Methods Used By Primary School Dikab Course Teachers According To Their Opinions And Their Teaching Method Selection Processes

Nurcan SÜLEYMANOĞLU

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Bilim Dalı
Malatya, Türkiye

PhD Student, Inonu University, Faculty of Theology, Department of Religious
Education, Malatya, Türkiye

mem.dicle@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2542-0231>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 17/10/2024 • **Kabul Tarihi | Accepted:** 20/12/2024 • **Yayın Tarihi | Published:** 31/12/2024

Atıf | Cite As

Süleymanoğlu, Nurcan. "İlkokul DKAB Dersi Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Kullandıkları Öğretim Yöntemlerinin ve Öğretim Yöntemi Seçme Süreçlerinin Analizi". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 244-261.
<https://doi.org/10.58852/dicd.1569490>

Author Contributions: This article has a single author

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: Ethics committee permission for this study was obtained with the decision of Inonu University Scientific Research and Publication Ethics Committee dated 29.12.2023 and numbered E.389304.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Bu çalışma için etik kurul izni, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 29.12.2023 tarih ve E.389304 sayılı kararı ile alınmıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

İlkokul DKAB Dersi Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Kullandıkları Öğretim Yöntemlerinin ve Öğretim Yöntemi Seçme Süreçlerinin Analizi

Öz

Araştırmanın amacı, ilkokul DKAB dersi öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemlerini tespit etmek ve bu yöntemleri seçme süreçlerinin analiz edilmesidir. Yapılacak çalışma ile ilkokul DKAB dersi öğretmenlerinin derslerde kullandıkları yöntemlerin ve bu yöntemleri seçme süreçlerinde etkili olan faktörlerin ortaya konulması hedeflenmiştir. Araştırma fenomenolojik desen ile tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubu, 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır ilinin Kayapınar ilçesindeki ilkokullarda görev yapmakta olan 16 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırmanın verileri, araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formunun öğretmenlere uygulanması ile elde edilmiştir. Elde edilen veriler, Maxqda nitel veri analiz programında, betimsel analiz yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Araştırma sonucuna göre DKAB öğretmenleri öğretim yöntemi seçme sürecinde dersin kazanımlarını, dersin özelliklerini ve öğrencilerin özelliklerini dikkate alarak sıklıkla anlatım yöntemini, soru cevap yöntemini ve medya görsellerini kullanarak ders anlatmaktadırlar. Araştırmada ilkokul DKAB öğretmenlerinin kullandıkları yöntemleri, din öğretimi için yeterli bulmadıkları ve yeni yöntemlerin geliştirilmesi gerektiğini düşündükleri ortaya çıkmıştır. Elde edilen bulgulardan hareketle ilkokul DKAB öğretmenlerinin öğretim yöntemi seçme süreçleri ve bu süreçte kullanabilecekleri yöntemlere dair önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlkokul, DKAB Dersi, DKAB Öğretmenleri, Öğretim Yöntemleri.

Analysis Of The Teaching Methods Used By Primary School Dkab Course Teachers According To Their Opinions And Their Teaching Method Selection Processes

Abstract

The research aims to determine the teaching methods used by primary school DKAB teachers and analyze the process of choosing these methods. The study aims to reveal the methods used by primary school DKAB teachers in lessons and the effective factors in selecting these methods. The research was designed with a phenomenological design. The research study group consists of 16 Religious Culture and Moral Knowledge course teachers working in primary schools in the Kayapınar district of Diyarbakır province in the 2023-2024 academic year. The data of the research were obtained by applying the semi-structured interview form prepared by the researcher to the teachers. The obtained data were analyzed using the descriptive analysis method in the Maxqda qualitative data analysis program. According to the results of the research, DKAB teachers frequently teach using the narration method, question and answer method and media visuals, taking into account the achievements of the course, the characteristics of the course and the characteristics of the students in the teaching method selection process. The research revealed that primary school DKAB teachers do not find the methods they use sufficient for religious education and think that new methods should be developed. Based on the findings, suggestions were made regarding the teaching method selection processes of primary school DKAB teachers and the methods they can use in this process.

Keywords: Religious Education, Primary School, Religious Studies Course, Religious Studies Teachers, Teaching Methods.

Giriş

Eğitim sistemimizde din öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (DKAB) adı altında yapılmaktadır. DKAB dersleri formel ve zorunlu olarak ilkokul dördüncü sınıftan itibaren başlayıp lise son sınıfa kadar devam etmektedir (Aydın, 2019, 372). DKAB dersleri ile yetişmekte olan bireylere bireysel, toplumsal, ahlaki, kültürel ve evrensel değerlerin aktarılması hedeflenmektedir (MEB, 10 Ekim 2023). DKAB dersleri adı altında verilen din eğitiminin istenilen hedeflere ulaşabilmesi için eğitim biliminin öngördüğü ilke ve yöntemlere göre bir öğretim gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir. Zira din öğretimi ile genel öğretim arasında öğretim hedefleri açısından herhangi bir fark bulunmamaktadır (Aydın, 2019, 77). Her iki öğretimin amacı da bireyde kendi yaşantıları yolu ile kalıcı izli davranış değişiklikleri meydana getirmektir (Tosun, 2017, 19–23).

Öğretim sürecinde benimsenen eğitim yaklaşımı öğrencinin edindiği öğrenmelerin kalıcı izli olmasını etkilemektedir. DKAB dersleri, öğrencinin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alan ve öğretim ortamının çocuğun öğrendiği bilgileri yapılandırabileceği bir yaklaşım olan çocuk merkezli yaklaşımı esas almaktadır (Keskiner, 2018, 57). Çocuk merkezli yaklaşım “öğretmen öğretim yaşantılarının yönetiminde öğrenci ile işbirliği ve dayanışma içinde çalışır” diye tanımlanmaktadır (Güneş, 2015, 296). Öğrencinin merkeze alındığı DKAB dersi öğretim sürecinde öğrencilere verilecek dini bilgi içeriğinin, öğrencilerin yaş aralıkları, sınıf kademeleri ve hazırbulunuşlukları gibi faktörlerin dikkate alındığı uygun yöntemler ile aktarılması gerekmektedir (Aydın, 2019, 350).

Öğretim sürecinde öğrencilerin gelişim özelliklerine göre öğretim yöntem ve tekniklerini kullanarak öğrencilerin anlamlı öğrenmeler gerçekleştirmelerine rehberlik etmek, öğretmenin sorumluluğundadır. Öğretmen, öğretim sürecinde üstlenmiş olduğu bu sorumluluktan dolayı okulun kalbi olarak nitelendirilmektedir. Zira öğretim sürecinin diğer unsurlarının (okul, öğrenci, ders programı, öğretim yöntemi ve öğretimsel etkinlikler) başarısı öğretmenin başarısına bağlanmaktadır (Aydın, 2019, 383).

İlk ve orta dereceli okullardaki din eğitimi, DKAB öğretmenlerinin sorumluluğundadır. Köylü ve Altaş’a (2016, 165) göre bir din eğitimcisinin insanın gelişim evreleri, öğrenme prensipleri ve dini konularda yeterli bilgiye sahip olmasının yanı sıra bu bilgileri aktaracak uygun yöntem becerisine sahip olması gerekmektedir. DKAB öğretmenlerinin özel alan yeterlilikleri kılavuzunda öğretmenler ile ilgili birçok alan becerisinin yanı sıra DKAB derslerinin öğretimine uygun yöntem, teknik ve materyal kullanabilme yeterlikleri şartı da bulunmaktadır (MEB, 15 Ekim 2023). Öğretmen mesleğinin gerektirdiği tüm yeterlik alanlarında ve DKAB dersi için öngörülen yeterlik alanlarında yetkin olan ve bu yetkinliği mesleğinde kullanan bir din dersi öğretmeni, DKAB derslerinin tüm öğretim kademelerinde öğrencilerin anlamlı öğrenmelerine katkı sunması beklenmektedir. DKAB dersinde öğretim yöntemi, seçilirken dersin özelliklerinin, öğrenci özelliklerinin ve sınıf kademesinin dikkate alınması, öğrenciler için hedeflenen kazanımların elde edilebilmesini sağlaması açısından önem arz etmektedir. Aydın’a (2019, 373) göre DKAB dersinin hedef kazanımlarına ulaşması, ancak çocuğa öğretilen bilginin çocuğun bilişsel ve duyuşsal olarak inşa edebileceği tarzda sunulması ile mümkün olacaktır.

Çocuklar, din eğitimini formel olarak ilk kez ilkokul kademesinin dördüncü sınıfında almaya başlamaktadır. Çocukların erken yaşlarda aldığı din eğitiminin niteliği çocukların dini duygu ve inanç gelişimlerine önemli etkileri bulunmaktadır (Oruç, 2023, 58). Dolayısıyla ilkokul kademesinde din eğitiminde kullanılacak öğretim yöntemlerinin din dersinin kazanımları ve çocukların gelişim dönemi özelliklerine uygun olması hayati önem taşımaktadır. Bu nedenle ilkokulların DKAB derslerinin öğretim yöntemlerinin seçilmesi sürecinde çocukların gelişim özelliklerinin ve dersin kazanımlarının dikkate alınması ve buna göre öğretim yöntemlerinin seçilmesi gerekmektedir. Dam (2023, 59)

çocukluk döneminde öğrenciye verilecek eğitimin hedefe ulaşma başarısının öğretmenlerin öğrencilerin çocukluk dönemi özelliklerini bilmelerine ve bu özelliklere göre bir eğitim süreci yürütmelerine bağlı olduğunu vurgulamaktadır.

Öğretim yöntemi “öğrencileri belirlenen hedeflere en iyi şekilde ulaştırmak için izlenmesi gereken yol” olarak tanımlanmaktadır (Güneş, 2015, 275). Derslerde kullanılan başlıca yöntemler anlatım yöntemi, tartışma yöntemi, örnek olay yöntemi, gösterip yaptırma yöntemi, işbirlikçi öğrenme yöntemi ve bireysel çalışma yöntemi şeklinde sıralanmaktadır (Kumral, 2016, 11). Hedef (kazanım), “öğretim faaliyetleri ile öğrenciye kazandırılacak özellikler ya da nitelikler” olarak tanımlanmaktadır (Güneş, 2015, 190). İlkokullarda ve DKAB derslerinde öğretim süreci ve bu süreçte öğretmenlerin kullandıkları öğretim yöntemi ve teknikleri ile bu yöntem ve tekniklerin başarısı ile ilgili yeterli çalışma olmamakla beraber konuya dair yapılan bazı çalışmalar, bize ilkököl ve DKAB dersinde öğretim sürecinin başarısına dair ipuçları sunmaktadır.

İlköğretimde DKAB öğretmenlerinin derslerinde öğretim araç ve materyal kullanmaları ile ilgili yapılan bir çalışmada, öğretmenlerin konulara uygun materyal bulmakta sıkıntı yaşadıkları anlaşılmaktadır (Korkmaz, 2012). İlkokullarda öğretim yönteminin kullanılmasıyla ilgili 30 öğretmen ile yapılan bir nitel çalışmada, öğretmenlerin dersin türüne (hayat bilgisi, matematik, fen ve teknoloji vb.) göre farklı yöntemler tercih ettikleri görülmektedir (Karasu Avcı - Ketenoğlu Kayabaşı, 2019). DKAB dersi öğretmenlerinin derslerinde kullandıkları yöntemler ile ilgili 2078 öğretmen ile yapılan bir nicel çalışmada, öğretmenlerin derslerinde çoğunlukla anlatım ve soru cevap yöntemlerini kullandıkları anlaşılmaktadır (Baltacı - Aydın, 2019). Yine DKAB öğretmenlerinin kavram öğretimi sürecinde kullandıkları yöntemlerle ilgili 20 öğretmen ile yapılan nitel bir çalışmada öğretmenlerin öğretim yöntem seçiminde yetkin olmadıkları sonucuna varılmıştır (Erva Uçak - Doğan, 2020). Öğretmenlerin DKAB dersinin başarısı için ders sürecinde tercih edecekleri yöntemlerin dersin ve öğrencilerin özelliklerine uygunluğu önem arz etmektedir (Dam, 2023, 59).

İlkokul DKAB dersi öğretmenlerinin, öğretim yöntemi seçme sürecinde öğrenci gelişim özelliklerini ve dersin kazanımlarını dikkate almaları ve buna göre yöntem seçmelerinin gerekliliği, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Ancak ilkököl DKAB derslerinde öğretmenlerin öğretim yöntemi kullanmaları ile ilgili literatür incelendiğinde konu ile ilgili detaylı çalışmalara rastlanmamaktadır (Aydın, 2019, 377). Bu çalışmanın amacı ilkökullarda DKAB dersi öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemlerinin ve öğretim yöntemi seçme süreçlerinin incelenmesidir. Dolayısıyla araştırmamızın problem cümlesi *ilkokul DKAB dersi öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemleri ve yöntem seçme sürecinde neleri dikkate aldıkları* sorusudur.

Araştırmada bu doğrultuda şu soruların cevabı aranmaktadır:

1. İlkokul DKAB dersi öğretmenleri, öğretim yöntemi seçiminde neleri dikkate almaktadır?
2. İlkokul DKAB dersi öğretmenleri derslerinde hangi öğretim yöntemlerini kullanmayı tercih etmektedir?
3. İlkokul DKAB dersi öğretmenlerinin tercih ettikleri öğretim yöntemlerinin avantaj ve dezavantajları nelerdir?
4. İlkokul DKAB dersi öğretmenleri, seçtikleri öğretim yönteminin verimliliği hakkında neler düşünmektedir?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada yöntem seçilirken veri toplama aracı hazırlanırken ve veriler analize edilirken alan yazın ve uzman görüşlerinden yararlanılmıştır (Creswell, 2013; Büyüköztürk vd., 2013; Best - Kahn, 2017; Yıldırım - Şimşek, 2018). Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi desenlerinden biri olan “fenomonolojik model (olgu bilim)” ile tasarlanmıştır. Fenomonolojik modelde, herhangi bir fenomeni deneyimlemiş olan ve büyüklüğü 3-4 veya 10-15 kişilik gruplar ile çalışılarak fenomen hakkında araştırmalar yapılarak bilgi edinilmeye çalışılmaktadır. Bu modelde ele alınan fenomen ayrıntıları ile betimlenmeye çalışılmaktadır (Creswell, 2013, 78; Büyüköztürk vd., 2013, 34).

“Nitel araştırma, birçok yorumlayıcı araştırma yöntemlerini kullanan fenomenolojik dizine dayalı bir araştırmadır”(Best - Kahn, 2017, 257). Nitel araştırma yöntemlerinde insanlar, olay ve olgular doğal ortamında incelenebilmektedir. Nitel araştırma yöntemde doküman incelemesi, gözlem ve görüşme gibi çoklu yöntemler ile veri elde edilmektedir. Elde edilen verilerden bilgi, tümdengelim ve tümevarım gibi akıl yürütme yöntemleri ile yorumlayıcı bir tarzda ortaya konulmaktadır (Creswell, 2013, 45). Nitel araştırmada araştırmacı, araştırma sorularını değiştirmek veya yeniden geliştirmek durumunda kalabilmektedir. Dolayısıyla Nitel çalışmaların esnek ve kolay uyarlanabilir modeller ile tasarlanması gerekmektedir (Best - Kahn, 2017, 259). Nitel araştırmanın yukarıda sıralanan özellikleri bu araştırma yöntemini tercih etme nedenlerimizdendir.

1.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu 2023-2024 eğitim-öğretim yılında Diyarbakır ilinin Kayapınar ilçesinde ilkokullarda görev yapmakta olan 16 DKAB dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu, nitel araştırma çalışmalarında kullanılan fenomenolojik modele uygun örneklem yöntemi olan *kriter temelli örneklem* türüne uygun bir şekilde seçilmiştir. Bu örneklem türünde fenomen hakkında doğrudan deneyime sahip kişiler bulunmaktadır. Bu, yapılacak çalışmanın faydalı olma şartı sayılmaktadır (Creswell, 2013, 155). Dolayısıyla araştırmanın çalışma grubu seçilirken öğretmenlerin ilkokullarda DKAB dersi vermekte olan DKAB branşı öğretmenlerinden oluşmalarına ve bu öğretmenlerin belli bir kıdem yılına sahip olmalarına dikkat edilmiştir. Araştırma için görüşülen 20 öğretmenden gerekli kriterleri sağlayamayan 4 öğretmen, çalışmanın dışında bırakılmıştır. Çalışma grubuna ait demografik bilgiler aşağıda verilmektedir.

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Cinsiyet	Yaş Aralığı	Kıdem Yılı Aralığı	f	Toplam
Kadın	32-47	7-19	10	16
Erkek	40-50	11-29	6	

Çalışma grubu incelendiğinde hem yaş hem de kıdem yılı açısından yeterli deneyime sahip bir çalışma grubu olduğu görülmektedir. Bu, elde edilen sonuçların güvenilirliği açısından önemlidir.

1.3. Veri Toplama Aracı

Çalışmada nitel araştırma yönteminin başlıca bilgi toplama tekniklerinden biri olan mülakat tekniği kullanılmıştır (Creswell, 2013, 157; Yıldırım - Şimşek, 2018, 129). Nitel araştırmalarda mülakat yönteminde katılımcılar ile doğrudan görüşülerek veri elde edilmektedir. İnsanların doğrudan iletişim

ve konuşma ile kendi duygu, düşünce ve deneyimlerini daha iyi ifade etikleri düşüncesinden hareketle mülakat yöntemi diğer nitel veri toplama araçlarından daha üstün kabul edilmektedir (Best - Kahn, 2017, 371; Yıldırım - Şimşek, 2018, 136). Çalışmada, veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından uzman görüşlerinden yararlanılarak geliştirilen ve yarı yapılandırılmış açık uçlu sorulardan oluşan mülakat formu kullanılmıştır. Mülakat formunun ilk bölümünde araştırmacıya ait bilgiler, araştırmacının amacı ve katılımcı bilgilendirme formu bulunmaktadır. Araştırma görüşme formunun ikinci bölümünde katılımcıya ait demografik bilgilere dair sorular ile araştırmaya ait yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular bulunmaktadır.

Veri toplama aracı geliştirilirken ilgili literatürden yararlanılarak probleme dair soruların kavramsal çerçevesi belirlenmiştir. Sorular hazırlanırken problemi açık bir şekilde ortaya koyabilecek ve katılımcılar tarafından kolayca anlaşılabilir kavramlar seçilmeye dikkat edilmiştir. Hazırlanan soruların katılımcılar tarafından daha iyi anlaşılması ve katılımcıların konuya dair düşüncelerini daha anlaşılır bir şekilde ifade edebilmeleri için sondalar hazırlanmıştır. Veri toplama aracı, iki öğretmen ile yapılan pilot çalışma ile sorularının anlaşılabilirliği açısından test edilerek son şeklini almıştır. Veri toplama aracı için sorular hazırlanırken uzman görüşlerinden yararlanılması, soruların katılımcılar tarafından anlaşılır kavramlar ile hazırlanması, soruları derinleştirecek sondaların hazırlanması ve hazırlanan soruların pilot bir çalışma test edilmesi, veri aracının güvenilirliği için önemli kabul edilmektedir (Yıldırım - Şimşek, 2018, 145).

1.4. Verilerin Toplanma Süreci ve Analizi

Fenomonolojik modele göre veri toplama süreci fenomen ile deneyimi olan 5-25 katılımcıdan veri toplanması şeklinde yürütülmektedir (Creswell, 2013, 81). Çalışmada veriler, yarı yapılandırılmış görüşme formunun DKAB öğretmenlerine uygulanması ile elde edilmiştir. Çalışma için gerekli izinler alındıktan sonra Mili Eğitim Bakanlığına (MEB) bağlı 20 ilkokuldaki öğretmenlere görüşme talebinde bulunulmuştur. Araştırma çalışmaya katılmayı kabul eden ve çalışma grubu için gerekli kriterleri sağlayan 16 DKAB dersi öğretmeni ile yüz yüze ve yaklaşık 30 dakikalık görüşme yapılarak yürütülmüştür. Görüşmeden önce öğretmenlere araştırma soruları ve onam formu iletilerek gerekli bilgiler verilmiştir. Görüşme esnasından katılımcılardan izin alınarak ses kaydı alınmış ve daha sonra bu ses kayıtları bilgisayar ortamında yazıya dönüştürülerek analize hazır hale getirilmiştir. Görüşmede elde edilen veriler Maxqda nitel veri analiz programından yararlanılarak “betimsel analiz” yöntemiyle çözümlenmiştir. Betimsel analiz yönteminde “veriler araştırma sorularının ortaya koyduğu temalara göre düzenlenebileceği gibi, görüşme ve gözlem süreçlerinde kullanılan sorular ya da boyutlar dikkate alınarak da sunulabilir”. Betimsel analiz ile elde edilen bulgular, sistematik bir şekilde betimlendikten sonra sebep sonuç ilişkisi açısından ele alınarak açıklanıp yorumlanmakta ve sonuçlara ulaşılmaktadır (Yıldırım - Şimşek, 2018, 239–240).

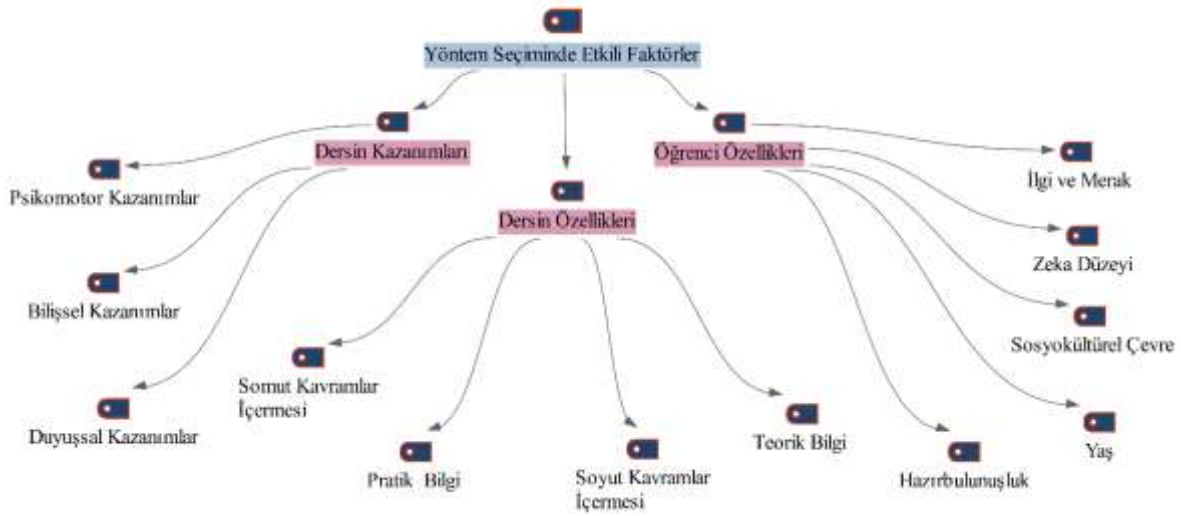
Verilerin analizi sürecinde araştırma kavramları, kodlanarak kategorilere ayrıldıktan sonra araştırma sorularından hareketle oluşturulan temalar altında birleştirilerek ortaya konulmuştur. Kodlar, konu ile ilgili temel kavramları ifade ederken kategori olarak da ifade edilen temalar, kodların bir araya gelmesiyle oluşan bilgi birimleri olarak tanımlanmaktadır (Creswell, 2013, 186). Araştırmada verilerin deşifre, analiz ve raporlama sürecinde katılımcıların ifadeleri aynen korunarak aktarılmaya çalışılmıştır. Verilerin analizi esnasında kodlar ve temalar oluşturulurken daha önce benzer çalışma deneyimi olan uzman görüşlerinden yararlanılmıştır. Oluşturulan kodlar ve temalar grafikler ile olduğu gibi rapora yansıtılmaya çalışılmıştır. Son olarak rapor haline getirilen katılımcı görüşleri iki katılımcıya danışılarak teyit edilmeye çalışılmıştır. Bu süreçler, araştırmada elde edilen bulguların geçerlilik ve güvenilirliği için önemli kabul edilmektedir (Yıldırım - Şimşek, 2018, 170–185).

2. Bulgular

Bu başlık altında ilkokul 4. Sınıf DKAB dersi öğretmenlerinin kullandıkları öğretim yöntemleri, öğretim yöntemi seçme süreçleri ve bu yöntemler ile ilgili görüşlerine dair bulgular sunulmaktadır. Araştırmanın bulguları alt problemlere göre sıralanarak sunulmaktadır. Her bir alt probleme dair bulgu, öğretmenlerin görüşlerinden hareketle kategorize edilerek temalar oluşturulmaktadır. Bu temalara dair açıklamalar öğretmenlere ait doğrudan alıntılar ile aktarılmaktadır

2.1. Birinci Alt Probleme Dair Bulgular

Çalışmanın birinci alt problemine dair bulgular ve bu bulguların kategorize edildiği temalar aşağıda sunulmaktadır.



Şekil 1: İlkokul DKAB Dersi Öğretmenlerinin Yöntem Seçiminde Etkili Olan Faktörler ile İlgili Temalar

Şekil 1’de araştırmanın alt problemlerinin birinci sorusu olan “DKAB öğretmenleri, öğretim yöntemi seçerken neleri dikkate almaktadırlar?” sorusuna dair bulgular, yöntem seçiminde etkili olan faktörler teması altında verilmektedir. İlkokul DKAB dersi öğretmenlerinin verdiği yanıtlara göre *ders seçimlerine etki eden faktörler* ana teması *dersin kazanımları*, *dersin özellikleri* ve *öğrenci özellikleri* şeklinde üç kategoriye ayrılarak alt kodları ile ortaya konulmaktadır. Dersin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor kazanımları, *dersin kazanımları* teması altında kategorize edilmektedir. Öğretmenlerin, dersin kazanımlarına yönelik ders yöntemi seçimlerine dair görüşleri incelendiğinde psikomotor, bilişsel ve duyuşsal kazanımları dikkate aldıkları görülmektedir. DKAB öğretmenleri psikomotor kazanımlar için öğrencilerin somut olarak görebilecekleri örnekler ile ders anlatılması gerektiğini ifade etmektedirler. Bilişsel kazanımlar yönelik ise öğrencilerin bilişsel beceri kazanmalarını hedeflediklerini ve bu doğrultuda yöntem tercih ettiklerini belirtmektedirler. Ayrıca din eğitiminin asıl amacının ahlak eğitimi olduğunu ve bundan dolayı duyuşsal kazanımların öncelenmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Bu öğretmenlerin dersin tüm kazanımlarını dikkate almaya çalıştıklarını göstermesi açısından önemlidir. Ana temanın ilk kategorisi olan *dersin kazanımları* temasına dair öğretmen görüşleri, doğrudan alıntılar ile sunulmaktadır.

K2 E: “Tabi zaman zaman biz tahtayı kullanarak çizgi filmlerle göstermeye çalışıyoruz ya da fiziki olarak bir öğrenciyi tahtaya kaldırıp onlara göstermeye çalışıyoruz. Aralarında namaz kılmayı bilen bir öğrenci varsa örnek olarak kaldırıp namaz kaldırmaya çalışıyoruz psikomotor kazanıma göre.”

K8 E: “Mesela bu sene psikomotor anlamda selam verme vardı. Biz öğrencilere abartmama kaydı ile her gördüğünde öğretmenlere selam vermesi gerektiğini söyledik. Selam vermenin ne olduğunu bilmesini istedik. Besmele çekmesini öğrettik. Soyut şeyleri somuta çevirmeye hedefledik. Bunlar önemli bizim açımızdan.”

K4 K: “Bilişsel kazanım için ilk olarak okumayı yaptırıyorum. İkinci olarak çocuklar okuduklarını anlayacak düşünce beceresini kazandırmaya gayret ediyorum. Okuma yaptıktan sonra çocuklara bilgi buldurmaya çalışıyorum.”

K5 K: “Biz genelde duyuşsal kazanımları alıyoruz. Çünkü 4. sınıfta temel konular var ve daha çok ahlak boyutuna dikkat ediyoruz. Öncelikle çocuklara manevi boyutuyla dersi anlatıyorum. Allah'la aramızda bu konu nasıl bir bağ kurar, niçin bu konuyu öğreniyoruz; bunun kalıcı olabilmesi için de şarkı ve oyun ile öğretmeye çalışıyoruz. Burada soyut kavramlar için içine girdiği için biraz eğlenceli bir şekilde sunmaya çalışıyoruz.”

K15 E: “Özellikle ben çocuğun ahlak elde etmesini istiyorum. Adaletli ve dürüst olmalı, arkadaşlarıyla iyi geçinmelidir. Biz bunun için daha çok duyuşsal kazanıma yönelik öğretim yöntemi seçmeye çalışıyoruz.”

Seçilen ders yöntemleri, dersin soyut veya somut kavramlar içermesi ile dersin teorik veya pratiğe aktarılacak bilgi içermesine göre *dersin özellikleri* teması altında kategorize edilmektedir. Dersin özellikleri kategorisinin alt kodları incelendiğinde öğretmenlerin ders yöntemi seçerken dersin soyut veya somut kavramlar içermesine, dersin teorik veya pratiğe yönelik bilgi içermesine göre daha fazla dikkat ettikleri ve buna göre yöntem tercih ettikleri görülmektedir. Öğretmenler, din dersinin çok fazla soyut kavram içerdiğini, çocukların yaşları itibarıyla soyut şeyleri kavramakta zorlandıklarını ve bu nedenle ders anlatırken dini kavramları somutlaştırarak anlatmaya çalıştıklarını ifade etmektedirler. Öğretmenlerin kullandıkları ifadelerden dersi somutlaştırmaya çalışırken anlatım yöntemiyle somutlaştırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

K1 E: “Dersimiz soyut bir derstir. Öğrencinin görebildiği şeyleri anlaması daha kolay oluyor. Ahiret, melek ve Allah gibi soyut konulardan, metafizik konulardan bahsederken onların daha çok somutlaştırılarak anlatılması gerektiğine inanıyorum. Genelde soyut ağırlıklı bir ders olduğu için daha fazla somutlaştırmalardan yararlanması gerektiğini düşünüyorum ve genelde örnek olaylar üzerinden anlatmaya çalışıyoruz.”

K3 E: “Melekler konusunu verirken örneğin Allah bize göz vermiş ama belirli bir şeyleri görme yetkisi vermiş örnek olarak ben masanın altına elimi bırakıyorum diyorum ki işte biz masanın altını göremiyoruz, ama şu anda benim elim masanın altında bunu yok sayamayız. Yani mümkün mertebeye somutlaştırarak anlatmaya çalışıyoruz.”

K5 K: “Soyuttan sonra somutlaştırma olmalı. Yani şöyle insanı örnek veriyorum ve aradaki boyut farkına bakın diyorum. Bu da bizimle Allah arasındaki fark gibi düşünün öyle düşündüğünüzde size çok imkânsız gelmiyor. Her olayı somut bir şeyler ispatlıyorum. Bu kolay olmuyor. Örneğin Allah'la ilgili konularda, İmanın şartları, İslam'ın şartları konusunda, resim falan kullanamıyoruz. Mesela namazla ilgili resim boyatabiliyorum. Yani iman konularında resim boyatmak biraz imkânsız oluyor.”

K8 E: “Mesela bu hafta Amentü ile ilgili ezberimiz vardı. Koro halinde bir okumamız vardı. Bunu ezbere dönüştürebilmek için çocuklara zorlayıcı etmenlerin dışında çikolata gibi ödüllendirici etmenler verdik. Bizim dersimiz genelde soyut olduğu için bizim bunu dönüştürebilme anlamında ciddi bir efor sarf etmemiz gerekiyor.”

K9 K: “Yani eğer soyut bir şey varsa onu somutlaştırmak ve pratiğe dökmek benim için önemli. Mesela selam vermeyi örnek alırsak işte bunun anlamı için ortam oluşturmaya dikkat ediyorum. Mesela sen yanımdan geçerken bana nasıl selam vereceksin ya da ben manavım geldiğinde bana nasıl selam vereceksin şeklinde örneklendirmesini istiyorum.”

K9 K: “Mesela imanın şartları ünitemiz var. Orada çocuklar Allah'ın varlığını anlamakta çok zorluk çekiyorlar. Çocuklar çok fazla soru soruyorlar. Ben de çok irdelememeye çalışıyorum. Çünkü onu anlayacak kapasitede değiller. Ne kadar da yapsan anlamayacak sorular devam edecek. Onun için yüzeysel geçiyorum orayı. Melekleri de yine aynı şekilde. İşte en çok gelen soru Allah'ı kim yarattı. Ben de onlara aslında felsefi ve basit bir cümleyle anlatmaya çalışıyorum. Eğer biri yaratmış olsaydı o yaratmış olan kişiye biz Allah derdik yaratılmış olana değil. Çünkü Allah yaratılmaz yaratır. Bu şekilde söylüyorum ama soru işaretleri yine kalıyor.”

İlkokul DKAB öğretmenlerinin öğretim yöntemi seçerken öğrenciler ile ilgili görüşlerine dair kodlar, *öğrenci özellikleri* teması altında kategorize edilmektedir. DKAB öğretmenleri öğrenci özellikleri teması altında öğrencilere dair hazırbulunuşluk, sosyokültürel çevre, yaş, zekâ düzeyleri, ilgi ve merak gibi özellikleri dikkate alarak öğretim yöntemi tercih etiklerini ifade etmektedirler. Öğretmenlerin öğrenci özelliklerine dair görüşlerine bakıldığında öğretmenlerin öğretim yöntemi seçerken hazırbulunuşluk ve sosyokültürel çevre değişkenini diğer değişkenlere oranla daha fazla dikkate aldıkları görülmektedir.

K4 K: “Ders yöntemi seçerken öğrencinin geldiği çevre ve hazırbulunuşluğu önemli bizim için. Bu öğrencinin yaşadığı mahalle, çevresindeki arkadaşları, ailedeki eğitim. Öncelikle kendi dersimde sınıf öğretmenleri ile birebir iletişime geçiyorum ve bazı öğrencilerin hal hareketlerini soruyorum. Bu çocuk nasıl bir aileye sahip, bu aile çocukla nasıl ilgileniyor, ekonomik durumu nasıl, çocuk sabah kahvaltı yapabiliyor mu? Bunları bilmemiz çok önemli. Bunları da dikkat alıyoruz.”

K5 K: “Ders yöntemi seçerken hazırbulunuşluğu dikkate almadığımız zaman sıkıntı oluyor. Aileden dini bir destek almayan çocuklar, hazırbulunuşluk düzeyleri iyi bir şekilde gelmiyor ve derse karşı isteksiz oluyorlar. Bu yüzden bütün çocuklarını aynı anda katılabileceği etkinlikleri seçmeye çalışıyorum. Çünkü sadece din kültürüne önem veren velilerin çocukları derse katıldığında diğer öğrenciler geride kalmış oluyor.”

K13 K: “Öncelikle öğretim yöntemleri çocuğun yaşına göre seçilmelidir. Çünkü din kültürü ve ahlak dersi soyut kavramların çok olduğu bir ders ve biz bu dersi anlatırken özellikle çocukların yaşını göz önünde bulundurmamız gerekiyor. Örneğin ahiret konusunu ortaokuldaki bir çocuğa farklı anlattırsın, lisedeki bir çocuğa farklı anlattırsın ya da üniversitedeki bir insana farklı öğretirsin. Bunu göz önünde tuttuğumuzda yaş faktörü daha önemli hale geliyor. Aslında Din Kültürü ve Ahlak Dersi anlatmak kendisinde çok büyük bir riskleri de barındıran bir olaydır. Bunları anlatırken gerçekten çok dikkat etmek gerekiyor. Çocuğun hazırbulunuşluğu, aile şartları kültürü gibi şeylerin hepsini dikkate almamız gerekiyor.”

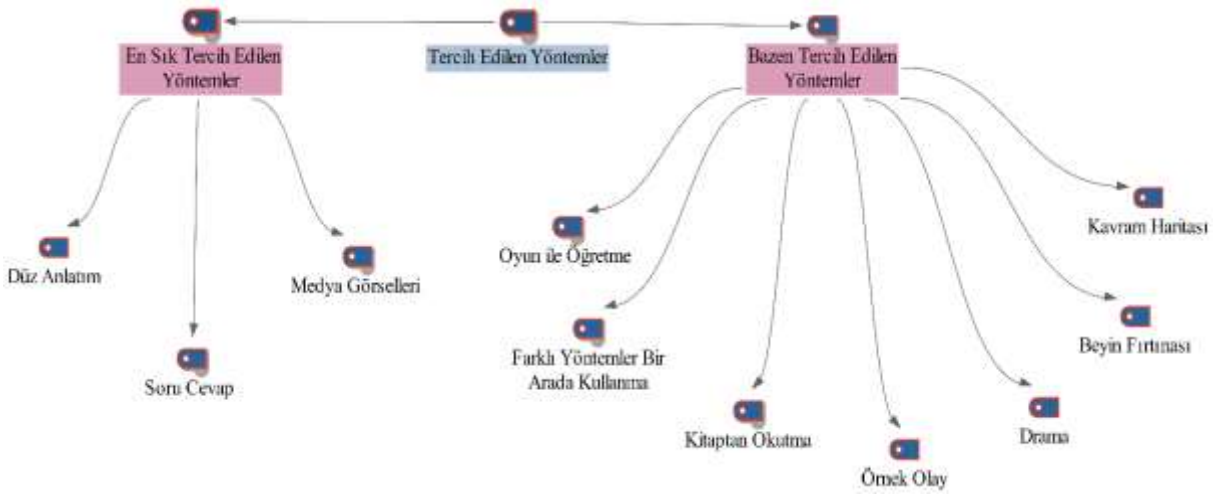
K7 K: “Öğretim yöntemi seçerken çocuğun zekâsını, hazırbulunuşluğunu, özel hayatını bilmek önemli. Bunları sınıf öğretmenleri ile iletişime geçerek öğreniyoruz. Rehber öğretmenlerle konuşarak ona göre yöntem seçiyoruz. Bulduğumuz okul bölgesi, genelde göç yoluyla gelmiş ailelerden oluşuyor

ve çocuklar bu ailelerden geliyor. Babası hapiste olan veya şehir dışında çalışan çok öğrencimiz var. Böyle öğrencinin ailevi durumu tamamen öğrenciye yansıyor ve biz onu bundan soyutlayamayız. Biz de aslında sosyokültürel çevre öncelikli maalesef.”

K16 K: “Öğretim yöntemi seçerken çocukların hazırbulunuşluğu da önemli sosyoekonomik durum da önemli. İkisi nedense çok etkiliyor çocukları. Anne ve babanın çok ilgili olmadığı ekonomik seviyeleri düşük olan toplama sınıflarımız var. Onların algılamalarında ciddi sıkıntılar var. Ekonomik düzeyi yüksek hani %80'nin anne baba doktor hemşire olan çocukların algıları daha yüksek. Hepsinin velileri ilgili veliler. Bu çocuklara daha çok şey verebiliyorum. Algıları da daha yüksek dikkat ediyorum. Bunlar çok kolay öğreniyorlar.”

2.2. İkinci Alt Probleme Dair Bulgular

Çalışmanın ikinci alt problemine dair bulgular ve bu bulguların kategorize edildiği temalar aşağıda sunulmaktadır.



Şekil 2: İlkokul DKAB Öğretmenlerinin Derslerinde Tercih Ettikleri Öğretim Yöntemleri ile İlgili Temalar

İlkokul DKAB öğretmenlerinin derslerinde kullandıkları yöntemlere dair kodlar incelenmiş ve bu kodlar tercih edilen yöntemler ana teması altında en sık tercih edilen yöntemler ile bazen tercih edilen yöntemler temaları altında toplanarak kategorilere ayrılmıştır. Öğretmen görüşleri incelendiğinde sıklıkla anlatım, soru cevap ve medya görselleri ile anlatım¹ yöntemlerinden yararlandıkları; bazen ise oyun ile öğretme, farklı yöntemleri bir arada kullanma, kitaptan okutma, örnek olay, drama, beyin fırtınası ve kavram haritası gibi yöntem ve tekniklerden yararlandıkları görülmektedir. Öğretmenler, çok etkili bir yöntem olmamakla beraber anlatım yöntemini, vazgeçilmez bir yöntem olarak sıklıkla kullandıklarını ve diğer yöntemleri de bazen kullandıklarını ifade etmektedirler. Öğretmenlerin konu ile ilgili görüşleri aşağıda doğrudan alıntılar ile sıralanmaktadır.

K13 K: “Öncelikle kullandığımız yöntem anlatım oluyor maalesef. Okulda ilk ele alınan yöntem anlatım yöntemidir. Bunun yanında tabii farklı çalışmalar da yapılabiliyor. Örneğin eşleştirme oyunu

¹ Medya görselleri ile ders anlatma bir ders anlatma yöntemi olarak sıkça ifade edildiğinden dolayı, bu tema, yöntem başlığı altında kategorize edilmiştir. Bu medya görselleri ifadesi ile akıllı tahta aracılığı ile ulaşılan tüm medya araçları ve eğitim bilişim ağlarındaki tüm materyaller kast edilmektedir.

Şekil 3: İlkokul DKAB Öğretmenlerinin En Sık Kullandıkları Yöntemlerin Kullanışlılığı ile İlgili Temalar

İlkokul DKAB öğretmenlerinin kullandıkları ders yöntemlerinin kullanılışlılığı ile ilgili görüşleri en sık kullanılan yöntemlerin kullanılışlılığı ana teması altında bu derslerin avantajları ile dezavantajları teması altında toplanarak kategorize edilmektedir. Öğretmenlerin görüşlerine dair kodlar incelendiğinde soru cevap yönteminin aktif katılımı sağlama, rekabet oluşturma, bilginin kalıcılığını sağlama ve dikkat çekme gibi avantajları olduğu; zaman alıcı olması, rekabete neden olması ve sınıf kontrolünü zorlaştırması gibi dezavantajları olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Öğretmenlerin soru cevap yöntemine dair görüşlerinde rekabeti hem avantaj hem de dezavantaj olarak görmeleri dikkat çekmektedir. Anlatım yöntemine dair kodlar incelendiğinde zamandan tasarruf sınıf kontrolünün kolay olması gibi avantajları olduğu ve çabuk sıkılma, öğrencinin pasif kalması, bilginin somutlaştırılmaması ve bilginin kalıcılığını sağlayamaması gibi dezavantajlarının olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. İlkokul DKAB öğretmenlerinin konuya dair görüşleri doğrudan alıntılar ile aşağıda verilmektedir.

K1 E: “Soru cevap yöntemi öğrencilerin dikkatini çekmesi açısından önemli oluyor. Sınıfta her öğrenci kendisine soru sırasının geleceğini düşünerek sürekli aktif durumda oluyor. Ama bunu sürekli kullanmaya kalktığımız zaman bu defa sınıfı kontrol etmek zorlaşıyor.”

K3 E: “Yani anlatım yönteminin özelinde söylüyorum. Soyut bir kavramı anlatım yöntemi ile somut hale getirmek tabii ki zordur. Soyut bir şeyi somuta çevirmemek biraz dezavantaj oluyor. Mesela sınıf düzeyine göre sınıf sayısına göre anlatım yöntemi pek sıkıntı olmuyor. Ama bir soru cevap yöntemini uygulamaya çalıştığımızda sıkıntılar ortaya çıkabiliyor.”

K5 K: “Soyut şeyleri anlatım yöntemi ile anlattığım zaman bir süre sonra çocuklar sıkılmaya başlıyor. 10 dakikada bir tarz değiştirmeniz gerekiyor. Bir 20-25 dakika anlatınca sıkılmaya başlıyor. Anlatım yöntemi bir dezavantajdır benim için. Öğrencileri toparlamak için tekrar bir etkinlik yapmam gerekiyor. Onları heyecanlandırıcı bir aktivite yapmam gerekiyor. Müzik veya resim seçtiğimde çocukları koordine edebiliyorum. Çok eğlenerek yapıyorlar. Yaş grubu 9-10 olunca bu benim için çok büyük avantaj oluyor. Ama her şeyde resim ve şarkıyı kullanamıyoruz. Bu da benim için dezavantaj oluyor.”

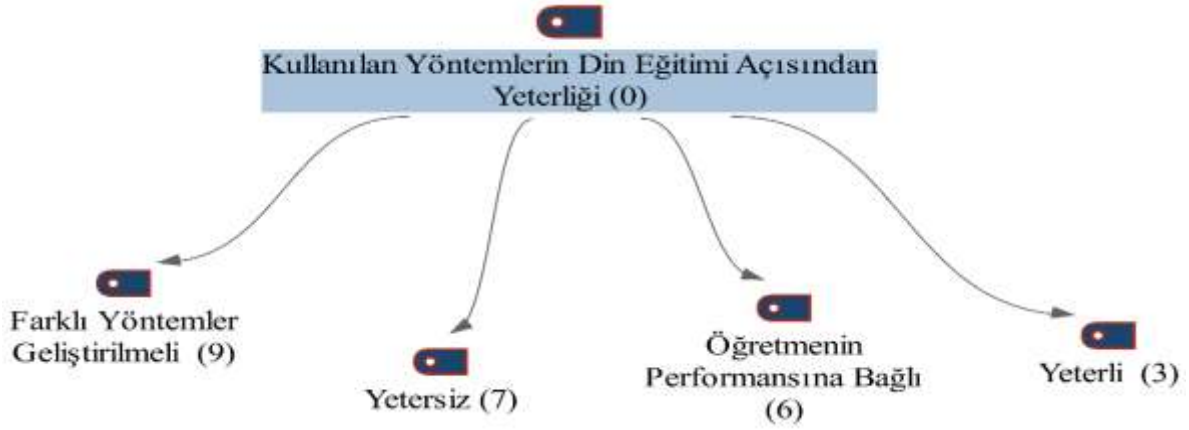
K6 K: “Anlatım ve soru cevap en çok kullandığım yöntemlerdir. Soru cevapta ikimiz de aktifiz. Karşılıklı etkileşim olduğu için etkili oluyor ama bir yandan da zaman yeterli olmuyor.”

K8 E: “Akıllı tahta hem görsel hem işitsel olarak bir işe yarıyor. Ama bir süre sonra hem öğrencide hem de öğretmende tembelliğe neden oluyor. Çünkü hazır sunmaya alışıyorsunuz. Sık kullanmaktansa birkaç haftada bir kullanmak bence daha iyi.”

K14 K: “Görsel araçları sürekli kullanmak, akıllı tahta kullanmak hem öğrenciyi hem de öğretmeni tembelleştiriyor. Öğretmen orada sanki bir fişi takıp üç beş tane materyali gösteren bir koordinatör ve olayın dışında biri gibi kalıyor.”

2.4. Dördüncü Alt Probleme Dair Bulgular

Çalışmanın dördüncü alt problemine dair bulgular ve bu bulguların kategorize edildiği temalar aşağıda sunulmaktadır.



Şekil 4: İlkokul DKAB Öğretmenlerinin Kullanılan Yöntemlerin Yeterliliği ile İlgili Görüşlerine Dair Temalar

İlkokul DKAB öğretmenlerinin din eğitiminde kullanılan öğretim yöntemlerinin yeterliliği hakkında neler düşündüklerine dair alt problem ile ilgili görüşleri, *farklı yöntemlerin geliştirilmesi gerektiği*, kullanılan yöntemlerin *yetersiz* olduğu, *yeterliliğin öğretmen performansına bağlı* olduğu ve *yetersiz* olduğu şeklinde kodlanarak kullanılan yöntemlerin din eğitimi açısından yeterliliği ana teması altında birleştirilmiştir. Öğretmenlerin görüşleri incelendiğinde yöntemlerin yeterliliği konusunda farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Öğretmenlerin konu ile ilgili görüşleri doğrudan alıntılar ile aşağıda verilmektedir.

K2 E: “Yani bu yöntemlerin çok iyi olduğunu düşünmüyorum. Tabi zamanla geliştirilebilir olduğunu düşünüyorum. Her sınıfta bazen daha farklı şeyleri keşfedip daha farklı yöntemleri bulabiliyor bazı hocalar. Mesela bir keresinde Sübhaneke duasını öğretirken bir anda aklıma yine tekerleme şeklinde söylemek geldi. O arada en erken çıkan grup en akıllı gruptur diyorum ve çocuk hemen o arada Sübhaneke duasını okuyup ezberlemiş oluyor.”

K5 K: “Kitabımızın bu kademedeki öğrencilere uygun olduğunu düşünmüyorum. Çocuklara çok hitap etmeyen bir kitaptır. Bir şeyler eklemek için kullanılan yöntem anlamında sıkıntı yok. Öğretmenin yeteneğine bağlı olduğu için açıkçası çocuklara verimli olduğumu düşünüyorum.”

K7 K: “Öğretim yöntemini öğretmen üretecek. Yani biz kalkıp işte teorik olarak şu yöntemler var, hadi şunu uygulayalım diye işe koyulmuyoruz. Biz o sırada doğaçlama Neyi yaparsak daha faydalı olurum diye düşünerek hareket ediyoruz.”

K12 K: “Ben din eğitiminde kullandığımız yöntemlerin yeterli olduğunu düşünüyorum. Amaç hizmet ettiğini düşünüyorum. Ben öğrencilere bilgi vermeyi değil de öğretmeyi hedeflediğim için genelde etkinlik üzerinden oyunlar üzerinden anlatıyorum ve öğrencilerin öğrendiğini görüyorum.”

K13 K: “Kullandığımız yöntemler bence yeterli değil. Çeşitlendirilebilir, daha fazla ulaşılabilir, daha da renklendirilebilir. Bunun için çalışmalar yapılırsa iyi olur.”

Sonuç

İlkokul DKAB dersi öğretmenlerinin öğretim yöntemi seçme ve uygulama süreçlerinin incelendiği bu çalışmada öğretmenlerin öğretim yöntemi seçerken dersin kazanımlarını, dersin özelliklerini ve öğrenci özelliklerini dikkate alarak karar verdikleri görülmüştür. Dersin kazanımlarına yönelik karar verirken bilişsel, duyuşsal ve psikomotor kazanımları dikkate aldıkları görülmektedir. Bilişsel alan kazanımları öğrencinin bilgiyi zihinsel süreçlerden geçirerek uygulamaya geçirmesini sağlaması, duyuşsal alan kazanımları öğrencinin elde ettiği bilgiyi duygusal süreçlerden geçirerek bir duruma karşı duygu, tutum ve alışkanlık kazanmasını sağlaması ve psikomotor kazanımlar, kazanılan bilginin davranışa dönüştürülerek beceri haline gelmesini sağlaması açısından önemli kazanım alanlarıdır (Aydiner, 2016, 36–38). Çocuk eğitiminde düşünce, duygu, tutum ve davranışlarının değişmesi için öğrencinin tüm gelişim alanlarının dikkate alınması önem arz etmektedir (Dam, 2023, 58–59) Öğretmenlerin kazanımlara ilişkin görüşlerine bakıldığında (Şekil 1) öğretmenlerin çoğunun bu kazanımları birlikte dikkate aldığını söylemek mümkündür.

Dersin özelliklerine dair öğretmen görüşleri incelendiğinde, dersin soyut ve somut kavramlar içermesi ve dersin teorik bilgi ile pratiğe yönelik bilgi içermesi açısından dikkate alarak ders yöntemi tercih ettikleri görülmektedir. İlkokul 4. sınıf öğrencilerinin önemli bir özelliği somut işlemler döneminde olmalarıdır. Dolayısıyla öğretmenlerin soyut konuları mümkün olduğunca somutlaştırarak anlaşılmasını sağlaması gerekmektedir (Turan, 2016, 109). Öğrenci özelliklerine dair görüşleri incelendiğinde öğretim yöntemi seçerken öğrencilerin hazırbulunuşluk, geldikleri sosyokültürel çevre, yaş, zekâ düzeyi, ilgi ve merakları gibi özellikleri dikkate aldıkları görülmektedir. Ancak öğretmenlerin hazırbulunuşluğu dikkate aldıkları kadar diğer özellikleri dikkate almadıkları görülmektedir. Hazırbulunuşluk öğrencinin bedensel ve psikolojik olarak öğrenmeye hazır olmasını ifade etmektedir (Bacanlı, 2015, 197). İlkokul DKAB öğretmenlerinin öğretim yöntemi seçiminde öncelikle hazırbulunuşluğu dikkate almaları önemlidir. Ancak öğrenme sürecinde öğrencinin yaşam alanını ifade ve içinde öğrencinin ilgi, merak, tutum vb. tüm psikolojik özelliklerin olduğu psikolojik çevresinin tamamıyla dikkate almamaları üzerinde durulması gereken bir durumdur. Zira öğretim sürecinde öğrencinin tüm özellikleri dikkate alınmadığı takdirde öğrencinin istenilen davranışı kazanmayacağı düşünülmektedir (Öztañ Ulusoy, 2020, 169).

İlkokul DKAB öğretmenlerinin öğretim yöntemi tercihlerine bakıldığında düz anlatım, soru cevap ve medya görselleri ile ders anlatma yöntemlerini sıklıkla kullandıkları görülmektedir. Oyun ile öğretme, farklı yöntemleri bir arada kullanma, kitaptan okutma, örnek olay, drama, beyin fırtınası ve kavram haritası yöntemlerini ise bazen tercih ettikleri görülmektedir. Araştırmada elde edilen sonuçlar Baltacı ve Aydın'ın (2019) DKAB öğretmenlerinin öğretim yöntem ve tekniklerine yönelik tutumlarını araştırdıkları çalışma ile en sık kullanılan yöntemler açısından uyuşmaktadır.

İlkokul DKAB öğretmenlerinin en sık kullandığı öğretim yöntemlerinin avantajları ve dezavantajlarına bakıldığında (Şekil 3) soru cevap yönteminin avantajları aktif katılımı sağlama, rekabet ortamı oluşturma, bilginin kalıcılığını sağlama ve derse dikkat çekme şeklinde sıralanırken dezavantajları ise zaman alıcı olması, sınıf kontrolünü zorlaştırma ve rekabet ortamına neden olma şeklinde sıralandığı görülmektedir. Soru cevap yönteminde bazı öğretmenler, rekabeti avantaj olarak görürken bazı öğretmenlerin ise rekabeti dezavantaj olarak görmesi dikkat çekicidir. Öğretim yöntemleri arasında dersin her aşamasında en sık kullanılan ikinci yöntem olan soru cevap yöntemi, kurallara uygun bir şekilde uygulandığı takdirde derse dikkati çekme, öğrenciyi araştırmaya yöneltme, toplumda kendini ifade edebilme, soru sorma alışkanlığı ile eleştirel düşünebilme yeteneğini kazanma gibi birçok avantajı olan bir öğretim yöntemi olmaktadır (Şahin, 2017, 267–268).

İlkokul DKAB öğretmenlerinin en sık kullandıkları anlatım yöntemine dair görüşleri incelendiğinde, bu yöntemin avantajlarını zaman tasarrufu ve sınıf kontrolünün kolaylığı olarak, dezavantajlarını ise öğrencilerin çabuk sıkılması, öğrencinin derste pasif kalması, bilginin somutlaştırılmaması ve bilginin kalıcı olmaması şeklinde ifade ettikleri görülmektedir. Burada sık kullanılan yöntemin dezavantajlarının avantajlarından fazla olması dikkat çekmektedir. Ayrıca anlatım yöntemi öğrenci merkezli bir yaklaşım benimseyen din eğitiminde sıklıkla öğretmen merkezli bir eğitim yönteminin kullanılması ve etkili kullanma şartlarına uyulmadığı takdirde yalnızca alt seviyedeki hedef davranışları sağlayabilecek bir yöntem olması açısından üzerinde önemle durulması gereken bir yöntemdir (MEB, 10 Ekim 2023; Sarıtaş, 2016, 171; Ocak, 2017, 165–166). İlkokul DKAB öğretmenlerinin üçüncü olarak en sık kullandıkları öğretim yönteminin medya görselleri ile anlatım olduğu görülmektedir. Bu medya görsellerinden kastın akıllı tahta ve akıllı tahta aracılığı ile ulaşılabildikleri eğitim bilişim ağlarındaki eğitim materyallerinin ve konu ile ilgili kısa film vb. olduğu anlaşılmaktadır. Medya görsellerinin avantajları bilginin somutlaştırılması ile dersin eğlenceli hale gelmesi olarak ifade edilirken dezavantajları ise konudan uzaklaşma olarak ifade edilmektedir. Araştırmada öğretmenlerin en sık kullandıkları yöntemlere dair elde edilen bulgular, okullarda kullanılan yöntemlere dair yapılan çalışma sonuçları ile örtüşmektedir (Yeşilyurt, 2013; Akçay vd., 2016; Baltacı - Aydın, 2019; Karasu Avcı - Ketenoğlu Kayabaşı, 2019).

İlkokul DKAB öğretmenlerinin din eğitiminde kullanılan öğretim yöntemlerinin etkililiği hakkındaki görüşleri incelendiğinde (Şekil 4) konu hakkında farklı düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Öğretmenlerin bir kısmı öğretim yönteminin etkililiğin öğretmenin performansına bağlı olduğunu ifade ederken bir kısmı ise kullanılan yöntemlerin yeterli olduğunu ifade etmişleridir. Öğretmenlerin çoğunun ise kullanılan yöntemlerin yetersiz olduğunu ve farklı yöntemlerin geliştirilmesi gerektiğini ifade ettikleri görülmüştür. Elde ettiğimiz bu bulguların, DİKAB ve diğer branş öğretmenlerinin kullandıkları yöntemler ve bu yöntemleri kullanma yeterliliklerine dair yapılan çalışmalar ile örtüştüğü görülmüştür (Akçadağ, 2010; Akçay vd., 2016; Karasu Avcı - Ketenoğlu Kayabaşı, 2019; Erva Uçak - Doğan, 2020).

İlkokul 4. DKAB dersinin hedeflediği kazanımlara ulaşabilmesi ancak DKAB dersi sürecinde dersin kazanımları, dersin özellikleri ve öğrencilerin özelliklerine uygun nitelikte öğretim yöntemlerinin ne olduğunun bilinmesi ve buna göre bir öğretim sürecinin yürütülmesi ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla eğitim sürecinin, tüm unsurları ile bilimsel bir çerçevede ele alınıp incelenmesi, problemlerin belirlenmesi ve bu problemlere bilimsel bir yaklaşımla çözüm üretilmesi önem arz etmektedir (Aydın, 2019, 128).

İlkokul DKAB öğretmenlerinin derslerinde kullandıkları öğretim yöntemleri ve bu yöntemleri tercih etme süreçlerinin analizini konu alan bu çalışmada önemli bulgular elde edilmiştir. İlkokul DKAB öğretmenlerinin derslerinde öğretim yöntemi seçerken dersin kazanımları, dersin özelliklerini ve öğrenci özelliklerini dikkate aldıkları görülmüştür. Bu öğretim sürecinin başarısı için önemlidir. Zira öğretmenin öğretim süreci planlanırken dersin özelliklerini, konunun yapısını ve öğrencilere dair faktörleri dikkate alması, iyi bir öğretim planının önkoşulu sayılmaktadır (Saraçoğlu, 2016, 67). Derste öğretim yöntemine karar verirken kazanımlar açısından bilişsel duyuşsal ve psikomotor kazanımları, dersin özellikleri açısından dersin soyut ve somut kavramlar barındırma özelliklerini dikkate aldıkları görülmüştür. DKAB öğretmenlerinin öğrenci özelliklerine dair görüşleri incelendiğinde ise öncelikle öğrencinin hazırbulunuşluğunu ve geldiği sosyokültürel çevreyi dikkate alarak öğretim yöntemlerini seçtikleri görülmüştür. Öğrencinin yaş, zekâ düzeyi, ilgi ve meraklarını daha az dikkate aldıkları görülmüştür. Öğretmenlerin seçtikleri öğretim yöntemleri incelendiğinde sıklıkla anlatım, soru cevap

ve medya görsellerini kullanma gibi yöntemlerden istifade ettikleri görülmektedir. Ayrıca oyunla öğretme, farklı yöntemleri bir arada kullanma, kitap okutarak öğretme, örnek olay, drama, beyin fırtınası ve kavram haritaları ile ders anlatma yöntemlerinden de istifade ettikleri görülmüştür. Elde edilen bu sonuçların öğretmenlerin öğretim yöntemi tercih etme ve kullanma sıklıkları ile ilgili yapılan çalışmaların sonucuyla örtüştüğü görülmüştür (Yeşilyurt, 2013; Akçay vd., 2016; Karasu Avcı - Ketenoglu Kayabaşı, 2019; Baltacı - Aydın, 2019; Şahin - Ulucan, 2023).

İlkokul DKAB öğretmenlerinin en sık kullandıkları öğretim yöntemlerinin avantaj ve dezavantajlarına bakıldığında en sık kullanılan anlatım yönteminin dezavantajlarının avantajlarından daha fazla olduğu görülmüştür. En avantajlı ders yönteminin ise soru cevap yöntemi olduğu görülmüştür. En sık kullanılan anlatım yönteminin dezavantajlarının avantajlarından fazla zikredilmesinin, araştırmada öne çıkan önemli ayrıntılardan olduğunu söylemek mümkündür. İlkokul DKAB öğretmenlerinin kullandıkları yöntemlerin din eğitimi açısından yeterliliğine dair görüşlerine bakıldığında öğretmenlerin çok azının bu yöntemleri yeterli gördükleri ve öğretmenlerin bir kısmının bu yeterliliğin öğretmenin performansına bağlı olduğunu ifade ettikleri görülmüştür. Öğretmenlerin çoğunluğunun ise kullandıkları öğretim yöntemlerinin din eğitimi açısından yeterli görmediklerini ve farklı yöntemlerin geliştirilmesi gerektiğini ifade ettikleri görülmüştür. Ortaya çıkan bu sonuçlar ilkökul 4. sınıf DKAB derslerinde din öğretimi sürecinde karşılaşılan sorunları ortaya koyması ve alanda yapılacak çalışmalar ışık tutması açısından önemlidir. İlkokul DKAB dersinde kullanılacak öğretim yöntemlerinin seçilme süreçleri ve kullanılacak yöntemlere ilişkin şu önerilerde bulunulabilir:

1. İlkokul DKAB dersi öğretmenlerinin öğretim yöntemi seçme süreçleriyle ilgili eğitim ihtiyaçlarına yönelik kapsamlı araştırmalar yapılabilir.

2. İlkokul DKAB dersi öğretmenlerinin ders yöntemi seçmelerinde ekili olabilecek okulun fiziki şartları, sınıf mevcudiyeti, ders süresi gibi değişkenlere dair ayrıntılı araştırmalar yapılarak bu değişkenlerden kaynaklı sorunlara çözüm önerileri geliştirilebilir.

3. İlkokul DKAB öğretmenlerinin sıklıkla ifade ettikleri ilkökul dördüncü sınıf öğrencilerinin Allah, ahiret, melek, cennet ve cehennem gibi soyut kavramları öğrenmede yaşadıkları zorluklar dikkate alınarak dördüncü sınıf öğrencilerinin yaş seviyesine göre din eğitiminin verilebileceği yeni öğretim yöntemleri geliştirilebilir.

4. ilkokullarda DKAB dersi için geliştirilecek öğretim yöntemleri, DKAB öğretmenleri ve paydaşlarının görüşlerinden istifade edilerek geliştirilebilir.

Kaynakça

- Akçadağ, Tuncay. “Öğretmenlerin İlköğretim Programlarındaki Yöntem Teknik Ölçme ve Değerlendirme Konularına İlişkin Eğitim İhtiyaçları”. *bilig* 52 (2010), 29–50.
- Okur Akçay, Nilüfer vd. “Ortaokul Öğretmenlerinin Öğretim Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Görüş ve Yeterliklerinin İncelenmesi”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016).
- Aydın, Muhammed Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aydiner, Nurettin. “Eğitim Programı ve Öğretim”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçükkoğlu. 21–57. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- Bacanlı, Hasan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi, 21. Basım., 2015.
- Baltacı, Ali - Aydın, Yusuf. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Tutumları”. *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2019), 13–37.
- Best, John W. - Kahn, James V. “Nitel Araştırma”. çev. Mustafa Durmuşçelebi. *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. ed. Onur Köksal. 257-311. Konya: Eğitim Yayınevi, 10. Basım., 2017.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 14. Basım., 2013.
- Creswell, Jhon W. “Nitel Araştırma Yaklaşımı”. çev. Miraç Aydın. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mesut Bütün - Beşir Demir. 69–110. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 3. Basım., 2013.
- Dam, Hasan. “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”. *Gelişim Basamaklarına Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 57–102. Ankara: Nobel Yayınları, 9. Basım., 2023.
- Erva Uçak, Habibe - Doğan, Recai. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram Öğretimi Sürecinde Tercih Ettikleri Yöntemler”. *Dini Araştırmalar* 23/59 (2020), 321–347. <https://doi.org/10.15745/da.791020>
- Güneş, Hasan. *Eğitim Bilimleri Terimler Sözlüğü*. Ankara: Ütopya Yayınları, 1. Basım., 2015.
- Karasu Avcı, Emine - Ketenoğlu Kayabaşı, Zehra. “Sınıf Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Yöntem ve Tekniklere İlişkin Görüşleri : Bir Olgubilim Araştırması”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/4 (2019), 926–942. <https://doi.org/10.16986/HUJE.2018044069>
- Keskiner, Emine. “Okullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Sorunları”. *Tükiyede Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 49–82. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım., 2018.
- Korkmaz, Göksel. “İlköğretim DKAB Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Araç ve Materyallerini Kullanma Durumları (Kayseri Örneği)”. *ERUIFD* 2/15 (2012), 79–110.
- Köylü, Mustafa - Nazıroğlu, Bayramali. “İlköğretimde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü Nurullah Altaş. 149–182. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım., 2016.
- Kumral, Orhan. “Temel Kavramlar”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçükkoğlu. 1–20. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- MEB. Milli Eğitim Bakanlığı. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu”. Erişim, 10.10.2023. <https://dogm.meb.gov.tr> ›
- MEB. Milli Eğitim Bakanlığı. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri”. Erişim, 15.10.2023. <https://oygm.meb.gov.tr> ›
- Ocak, Gürbüz. “Yöntem ve Teknikler”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. 259–364. Ankara: Pegem Akademi, 9. Basım., 2017.
- Oruç, Cemil. “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”. *Gelişim Basamaklarına Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 1–56. Ankara: Nobel Yayınları, 9. Basım., 2023.

- Öztan Ulusoy, Yıldız. “Gestalt Kuramı”. *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*. ed. Behçet Oral. 153–174. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım., 2020.
- Şahin, Abdurrahman. “Temel Öğretme-Öğrenme Yaklaşımları”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Gürbüz Ocak. 220–257. Ankara: Pegem Akademi, 9. Basım., 2017.
- Şahin, Yasin - Ulucan, Perihan. “Sınıf Öğretmenlerinin Çeşitli Öğretim Yöntem ve Tekniklerini Kullanma Durumları”. *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBİAD)*. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1099218>
- Saraçoğlu, Asuman. “Öğretimi Planlama”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Turan. 99-131. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- Sarıtaş, Emel. “Öğretim Yöntemleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu - Adnan Küçüköğlü. 170–189. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 9. Basım., 2017.
- Turan, Mehmet. “Öğrenme-Öğretme İlkeleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Asuman Seda Saraçoğlu. 99–151. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2016.
- Yeşilyurt, Etem. “Öğretmenlerin Öğretim Yöntemlerini Kullanma Amaçları ve Karşılaştıkları Sorunlar”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 163–188.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 11. Basım., 2018.

Nurcan SÜLEYMANOĞLU
İlkokul DKAB Dersi Öğretmenlerinin Görüşlerine Göre Kullandıkları Öğretim Yöntemlerinin ve Öğretim Yöntemi Seçme Süreçlerinin Analizi

EĞİTİM BAKANLIĞI 29/12/2023 E.309304

Etik Kurul Onay Belgesi

T.C. İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİ KURULU Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu			
Oturum Tarihi : 28-12-2023	Oturum Sayısı : 17	Karar Sayısı : 13	
Etik Açısından Uygun			
Çalışma Adı	İLKOKUL DİKAB DERSİ ÖĞRETMENLERİNİN GÖRÜŞLERİNE GÖRE ÖĞRETİM YÖNTEMİ SEÇME SÜREÇLERİNİN ANALİZİ		
Araştırmacılar	Doktora Öğrencisi Nurcan Süleymanoğlu (Yardımcı Araştırmacı) Doktora Öğrencisi Nurcan Süleymanoğlu (Yürütücü)		
Başkan	Prof.Dr. Hakan ÖZDEMİR		
Kurul Üyeleri			
Kullanıcı: Mehmet YILMAZ		Prof.Dr. Yusuf BATAR	
Prof.Dr. Mehmet ÖNAL		Prof.Dr. Mehmet GÜNGÖR	
Prof.Dr. Süleyman ÇALDAK		Prof.Dr. Nesrin SIS	
Prof.Dr. Lütüye ÖZDEMİR			





DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Tâlût - Câlût Kıssası İle İlgili Âyetlerin Tahlili

Analysis of the Verses Related to the Story of Talut and Goliath within the Framework of the Science of Relationship of Qur'an

Hasan BULUT

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye

Assis. Prof. Dr. Gaziantep Islamic Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Reading and Qiraat, Gaziantep, Türkiye

hasanbulut1244@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-4293-1562>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 29/10/2024 • Kabul Tarihi | Accepted: 20/12/2024 • Yayın Tarihi | Published: 31/12/2024

Atıf | Cite As

Bulut, Hasan. "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Tâlût - Câlût Kıssası İle İlgili Âyetlerin Tahlili". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 262-282. <https://doi.org/10.58852/dicd.1575469>

Author Contributions: This article has a single author

Ethical Statement: It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde Tâlût - Câlût Kıssası İle İlgili Âyetlerin Tahlili

Öz

Kur'ân'da nübüvvet adı altında işlenen ve peygamberlerin tebliğ faaliyetlerinden söz eden pek çok kıssa anlatılır. Ancak bu kıssaların anlatılışının amacı, sadece peygamberlerin hayat öyküleri hakkında bilgi vermekten ibaret değildir. Asıl maksat, söz konusu kıssa ile neyin amaçlandığını, üzerinde durulan ana düşüncenin ne olduğunu, kıssanın ana konulardan hangisiyle ilişkilendirildiğini açıklığa kavuşturmak. Bu amaçla çalışmada, Tâlût ve Câlût kıssasının anlatıldığı Bakara sûresi 246-252. âyetleri bir bütünlük içerisinde anlatılış amacı gözetilerek değerlendirilmiştir. Adı geçen kıssada Yüce Allah tarafından hükümdar olarak gönderilen Tâlût'un, İsrâiloğulları ile neler yaşadığı, İsrâiloğulları'nın nehirle nasıl sınıandıkları ve Câlût ordusunun nasıl hezimete uğratıldığı anlatılmıştır. Kıssanın bitiminde ise üzerinde durulan bu gerçeğin, Hz. Peygamber'in risâleti için bir hüccet sayıldığına vurgu yapılmıştır. Zira bu kıssa Bedir Gazvesi sırasında indirilmiş, müminlere motivasyon kaynağı olarak anlatılmıştır. Yapılan literatür taramasında Tâlût ve Câlût kıssasının; Kur'ân'ı-Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes çerçevesinde, siyer bilgisinin önemi, epistemolojik açılarından ele alındığı ancak Hz. Peygamber'in risâletine delil oluş cihetiyle incelenmediği tespit edilmiştir. Söz konusu ihtiyaç göz önüne alınarak çalışmada, kıssanın Hz. Peygamber'in yaşam öyküsüne benzerliği, nübüvvetine delaleti ve ilgili son âyetin bağlamı ve bütünlük içerisindeki münâsebeti tahlil edilmiştir. Bu itibarla münâsebet ilmine dair kısa bilgiler paylaşıldıktan sonra Tâlût'un ataları olan İsrâiloğulları'nın tarihi süreç içerisinde peygamberleriyle olan ilişkilerine yer verilmiştir. Bakara sûresi 246-252. âyetleri ise nüzul ortamında ve âyetler - sûreler arasındaki anlam ilişkisi (münâsebâtü'l-Kur'ân) çerçevesinde yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Münâsebâtü'l-Kur'ân, Risâlet, Tâlût, Câlût.

Analysis of the Verses Related to the Story of Talut and Goliath within the Framework of the Science of Relationship of Quran

Abstract

The Quran tells many stories that are treated under the name of prophethood and that relate about the preaching activities of the prophets. However, the purpose of telling these stories is not only to provide information about the life stories of the prophets. The main purpose is to clarify what is intended by the story in question, what the main idea emphasized is, and which of the main subjects the story is associated with. For this purpose, this study evaluates the verses 246-252 of the Surah Al-Baqarah, in which the story of Talut and Goliath is told, in terms of their purpose of narration as a whole. In the aforementioned story, it tells what Talut, who was sent as the ruler by Allah, experienced with the Children of Israel, how the Children of Israel were tested with the river, and how the army of Goliath was defeated. At the end of the story, it is stated that this fact emphasized is the fact that Hz. It has been emphasized that it is considered a proof for the prophethood of the Prophet. Because this story was revealed during the battle of Badr and was told as a source of motivation to the believers. In the literature review, it has been determined that the story of Talut and Goliath has been addressed within the framework of the Quran and the Holy Book, in terms of the importance of biography and epistemological aspects, but has not been examined in terms of being evidence for the prophethood of the Hz. Prophet. Taking this need into consideration, the similarity of the story to the life story of the Hz. Prophet, its indication of his prophethood, and the context of the relevant last verse and its relationship within its entirety have been analyzed in this study. In this respect, after sharing brief information about the science of relationship, the relationships of the Children of Israel, the ancestors of Talut, with their prophets throughout the historical process have been included. Surah al-Baqarah, 246-252. The verses were interpreted within the context of the revelation and within the framework of the semantic relationship between the verses and the surahs (*munasabatu'l-Quran*).

Keywords: Tafsir, Quran, Relationship of Quran, Prophethood, Talut, Goliath.

Giriş

Dine davet sürecinde peygamberler, Allah'tan (c.c.) aldıkları vahiy doğrultusunda tevhid inancını benimsetmeye, nübüvvetin ispatına, ahiretin varlığını delillendirmeye çalışmışlardır. Bu amaçla müminlerin hem bu dünyada hem de uhrevî âlemde hayatlarını mamur etmeye gayret göstermişlerdir. Peygamberlerin muhatap kitlesi yaşadıkları çevreye münhasır iken Hz. Muhammed'in (sas) hitap ettiği kitle tüm cin ve insanlık olmuştur. Ona nazil olan Kur'ân'ın mesajı her zaman evrensel olma özelliğini muhafaza etmiş, Allah'ın (c.c.) koruması altında olduğu bildirilmiştir. Kur'ân, müminler için bir hidâyet rehberi olduğu gibi Kur'ân kıssaları da akıl sahipleri için bir ibret vesilesidir. Kur'ân'ın büyük bir yekûnunu teşkil eden kıssalar; peygamberler ve müminler için her zaman bir teselli ve dayanak noktası oluşturmuştur. Zira önceki ümmetlerden inananlar peygamberleriyle birlikte pek çok eziyete maruz kalmış, Allah'a (c.c.) olan tevekkül ve sabırları sayesinde başarıya ulaşmışlardır.

Kur'ân kıssalarının ana karakteri peygamberlerdir. Ancak burada sadece onların yaşam öykülerini anlatma amacı güdülmemiştir. Çünkü Kur'ân'ın genel bütünlüğü dikkate alınmadan kıssaya konu olan olaya odaklanmak ve onun detayına takılmak, kıssaların anlatılış amacına ters düşer. Dolayısıyla her bir kıssa ile neyin kastedildiği, vurgulanan ana düşüncenin ne olduğu üzerinde durmak, Kur'ân kıssalarının amacını daha iyi ortaya koymaktadır. Bu amaçla Kur'ân'da anlatılan Tâlût ve Câlût kıssası ile ilgili âyetlerin münâsebet ilmi açısından değerlendirilmesi, onların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır. Zira Kur'ân âyetleri rastgele herhangi bir sûreye yerleştirilmemiş bilakis hangi sûrenin neresine yerleştirileceği bir amaca matuf olarak bizzat Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Bu durum aynı zamanda âyetlerin tertibinin tevkifi olduğunu göstermektedir.¹ Âyetlerin nüzul sırası yerine başka bir tertibe göre dizilişi de münâsebet ilminin ne denli önemli olduğunu ibraz etmektedir.

Yapılan araştırmada Tâlût ve Câlût kıssasının; Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes çerçevesinde mukayese yöntemiyle metinlerarası bir okuma, siyer bilgisinin önemi, isrâiliyât türü haberler bağlamında bilgi değeri gibi açılardan ele alındığı ancak münâsebatü'l-Kur'ân bağlamında Hz. Peygamber'in risâletine delil oluşunun yeterince irdelenmediği tespit edilmiştir. Söz konusu kıssada İsrâiloğulları soyundan gelen Tâlût'un Allah (c.c.) tarafından hükümdar tayin edildiği ve sayıca çok üstün olmalarına rağmen Câlût ordusunu hezimete uğrattığı anlatılmaktadır. Kıssanın sonunda ise anlatılan bu hakikatin, Hz. Peygamber'in risâletine delil teşkil ettiğine vurgu yapılmaktadır. Bu çalışmada, kıssada değinilen meselelerin Hz. Peygamber'in yaşam öyküsüne, Bedir Gazvesi'ne ne ölçüde benzerlik gösterdiği ve nübüvveti ile nasıl bir ilişki kurulduğu, ilgili âyetler bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilecektir. Konu anlatımı münâsebet ilmi çerçevesinde ele alınacağı için genellikle mukayese ve doküman analizi gibi yöntemlerden yararlanılacaktır.

1. Münâsebet İlmi ve Münâsebatü'l-Kur'ân Kavramı

Münâsebet kelimesi; akrabalık, soy ve yakınlık manasında kullanılan “ne-se-be” fiil kökünden türemiştir.² Münâsebet ilmi, “âyetler ve sûreler arasında icmâl - tafsil, umûmilik - husûsilik, aklilik - hissîlik veya bunlardan başka ilişki türlerinden birisiyle ya da sebep - müsebbeb, illet - ma'lûl, benzerlik - zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatı kurmaktır.”³ Münâsebetü'l-âyet ve 's-suver ile benzer anlamda

¹ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud - Adil Mürşid, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1997), 29/441, (No. 17918, 2919).

² Muhammed b. Mükerrrem Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1994), “ne-se-be” mad.

³ Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957), 1/35; Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaledîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitâb, 1394/1974), 3/369.

kullanılan Münâsebetü'l-Kur'ân ise, âyet ve sûrelerin tertibindeki hikmetleri ele alan bir ilimdir ki, sûrelerin ve bütün cümlelerin maksadının bilinmesi buna bağlıdır.⁴ Yukarıdaki tanımda geçen zihni bağlantıların yanı sıra âyetin siyak ve sibak ilişkisini gösteren çeşitli edebî münâsebetler vardır. Bunlar özetle şöyledir: “1. Tanzîr: İki benzer şeyi peş peşe zikrederek bir konuyu izah etmektir. 2. Mudâdde: İki kelam arasında birbirine zıt anlamın meydana gelmesidir. 3. İstitrâd: Herhangi bir mevzudan söz edilirken bir münâsebetle başka bir konuya değinip, tekrar önceki konuya dönmeye denir. 4. Tehallus: Konuşmacının, anlatmakta olduğu konuyu bir ilişkiden dolayı terk ederek başka bir konuya geçmesidir. Bunun gayesi dinleyicinin konuya karşı ilgisini çekmektir. İstitrâd ile tehallus birbirine benzemektedir. Tehallus'ta değiştirilen konuya dönülmediği halde istitrâd'da tekrar aynı konuya geçilmektedir. 5. İntikal: Dinleyiciyi dinamik tutmak için bir sözden diğer bir söze geçmeye denir. Bu iki konu birbirinden “هذا/bu” kelimesi ile ayrılır. 6. Hüsn-i matlab: Kelamda bir mukaddime yapıldıktan sonra asıl gayeyi belirtmeye geçmektir. 7. İhtirâs: Kelamda asıl kastedilen mananın aksini vehmettiren bir şeyin bulunması sebebiyle o yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için kelamın ortasına veya sonuna başka bir sözün ilave edilmesidir”.⁵ Kısaca tanımları verilen bu edebi münâsebetlerden bazıları ilgili âyetlerle ilişkilendirilecek, âyetler arasındaki münâsebet ise; âyet içi ve âyetler arası içi insicam bağlamında tahlil edilecektir.

Münâsebet ilmi, konu itibarıyla kelime ya da cümleler arasındaki anlam benzerliğini, ilişki ve uyumu, âyet ve sûreler arasındaki mana insicamını ortaya koymaktadır. Kur'ân tertibine göre hem sûreler hem de âyetler arasında sıkı bir mana irtibatı ve mantıksal bir anlam örgüsü vardır.⁶ Meselâ, Bakara sûresinin başında müminlerin istediği hidâyetin, Kur'ân olduğu⁷ bildirilmektedir. Sanki Fatiha sûresinde “اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ - Bizi doğru yola ilet.”⁸ diyen müminlere cevap olarak, “İşte elde etmek istediğiniz dosdoğru yol, kendisinde kuşku olmayan şu Kur'ân'dan başkası değildir.” denilmiş gibidir. Aynı şekilde Vâkı'a sûresinin sonuyla Hadîd sûresinin başı arasında aklı bir ilişkiden söz edilebilir. Zira Vâkı'a sûresi, “فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ - Öyleyse Yüce Rabbinin adını tesbih et.”⁹ âyetiyle son bulmakta, ardından gelen sûrede de sanki Allah'ı (c.c.) tesbih etmesi hususunda insana delil olması için “سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ - Göklerdeki ve yerdeki bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir.”¹⁰ denilmektedir. Kur'ân'ın ilk sûresi ile son sûresi arasında da bir münâsebet göze çarpmaktadır. Zira Fâtiha sûresinde Allah'ın sıfatları zikredildikten sonra hidâyetten bahsedilmekte, Nâs sûresinde de hidâyete kavuşmanın ancak şeytanın dürtmesinden Allah'a sığınmakla gerçekleşebileceği belirtilmektedir.¹¹

Benzer bir münâsebet Bakara sûresi 246-252. âyetlerinde de mevcuttur. Daha sonra tahlili yapılacak olan bu âyetlerde Tâlût ve Câlût kıssası anlatıldıktan hemen sonra şöyle buyurulmaktadır:

⁴ İbrâhîm b. 'Amr b. Hasen b. Ebîbekr el-Bukâ'î, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-suver* (Haydarâbâd: Viâret-i Meârifî Hindiyîye, 1399/1979), 1/6.

⁵ Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 13; Murat Sarıgül, “İlk Nâzil Olan Beş Âyetin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi Açısından İncelenmesi”, *Mütefekkir* 7/14 (2020), 489-490.

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35-36.

⁷ Bkz. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/2.

⁸ el-Fâtiha 1/6.

⁹ el-Vâkı'a 56/96.

¹⁰ el-Hadîd 57/1.

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35-39.

“ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوهَا بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ - İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin.”¹² Bu âyetin öncesinde anlatılan kıssa, Bedir Gazvesi ve Hz. Peygamber'in nübüvveti ile ilişkilendirilmektedir.¹³ Dolayısıyla kıssada dile getirilen kimi hususlar, risâlete bakan yönleriyle ele alınmakta ve analitik bir perspektifle tahlil edilmeye çalışılmaktadır. Bu açıklamalar ışığında münâsebet ilmini; oldukça geç bir dönemde teşekkül eden, dirâyet tefsirleri bünyesinde ele alınan, aklî ve zihinsel bir mekanizma olarak değerlendirebiliriz. Şimdi kıssa analizine geçmeden önce kıssa ile irtibatlandırılan İsrâiloğulları hakkında kısa bilgiler verilecektir.

2. Tarihsel Süreçte İsrâiloğulları

Kur'ân'da kendilerine en çok peygamber gönderilen ve en çok sözü edilen milletlerin başında İsrâiloğulları gelmektedir. İsrâiloğulları, Hz. Ya'küb'un neslinden gelenlere verilen isimdir. Kur'ân'da kırk bir yerde geçen¹⁴ “Benî İsrâil” ibaresi ile genellikle önceki ve sonraki nesil Yahudiler kastedilmektedir.¹⁵ Kendilerini üstün bir ırk olarak gören bu millet, Tanrı tarafından seçilmiş olduklarına inanırlar.¹⁶ Bu sebeple kendi dışındaki insanları her zaman küçümserler. Öte taraftan Ahd-i Atîk'te onların Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'a karşı geldikleri,¹⁷ altın buzağıya taptıkları,¹⁸ ahitlerini bozdukları, peygamberlerini öldürdükleri,¹⁹ İsrâil'in döneke, Yahuda'nın hain olduğu²⁰ anlatılır. Dolayısıyla Yahudi kutsal kitabında bile İsrâiloğulları'nın dalaletle sapmaları yüzünden peygamberleri tarafından kınandığı ve azapla tehdit edildiği bildirilir.²¹

Kur'ân, İsrâiloğulları'ndan ve kendilerine verilen nimetlerden çokça söz etmektedir. Onların Firavun'dan ve boğulmaktan kurtulmaları, Allah'ın (c.c.) bir ikramı olarak çölde bildircin eti ve helva ile beslenmeleri, kayadan kendileri için su fışkırması bu nimetlerden bazılarıdır.²² Diğer yandan bazı emir ve yasaklarla ilgili İsrâiloğulları'ndan söz alınmış; bunun karşılığında günahlarının bağışlanacağı, çok verimli topraklara kavuşturulacakları vaad edilmiştir.²³ Fakat onlar vaktiyle sözünde durmamış, peygamberleri yalanlamış ve hatta onları defalarca öldürmeye kalkışmış, kimini ise şehit etmişlerdir. Putlara tapmaları, yeryüzünde fesat çıkarmaları zamanla onların helâk olmasına sebebiyet vermiştir.²⁴

Sonraki dönemlerde İsrâiloğulları soyundan gelen Tâlût, Allah (c.c.) tarafından ilk hükümdar tayin edilmiştir. Onun zamanında İsrâiloğulları'nın peygamberi olan Yûşa' (as), İsrâiloğulları'ndaki şirk eğilimlerini engellemeye çalışmış ve tevhid inancını yerleştirmeye gayret etmiştir. Ancak İsrâiloğulları,

¹² el-Bakara 2/252.

¹³ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki gavâmizi't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 1/297; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ehkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 3/261.

¹⁴ Muhammed Fu'ad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhsin Bidarfur (Kum: Matbaatü'l-Emir, 1412), 185-186.

¹⁵ Bkz. Âl-i İmrân 3/49; ez-Zuhruf 43/59; es-Saff 61/6.

¹⁶ *Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996), Çıkış. 19:5-6; İsrâiloğulları'nın kendi dönemlerinde yeryüzündeki topluluklara nazaran faziletli kılınmalarının sebebi ve şartları hakkında bkz. Abdurrahim Kızılcşeker, *Kur'ân'da İstihlaf - Müminlerin Yeryüzü Egemenliği* - (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 226-229.

¹⁷ Sayılar. 16:2-3.

¹⁸ Çıkış. 32:1-6; Hâkimler. 3:7, 4:1, 10:6; I. Samuel. 7:3-4.

¹⁹ I. Krallar. 19:14.

²⁰ Yeremya. 3:1-22.

²¹ Ömer Faruk Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/193.

²² Bkz. el-Bakara 2/40, 47, 122; el-A'râf 7/105, 134; Yûnus 10/93; Tâ-hâ 20/47, 80; el-Câsiye 45/16.

²³ Bkz. el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/12, 70.

²⁴ Bkz. el-Bakara 2/83; el-Mâide 5/70, 110; el-İsrâ 17/4; Tâ-hâ 20/94; Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, 23/195.

Hız. Mûsâ ile Yûşa‘ Peygamberin davetine karşı çıkmış ve pek çok kez isyan hareketine kalkışmışlardır. Bu durum Tevrât’ta, onların rabbe vefasızlık ederek başka ilahlara tapındıkları, inançlı bazı ataları gibi davranmadıkları,²⁵ rabbın gözünde kötü olanı yaptıkları ve rabbe kulluk etmekten kaçındıkları anlatılır.²⁶

İsrâiloğulları’nın tevhid inancından sapmaları, nefsin arzularına kapılarak menfaat için birbirleriyle çekişmeleri ve düşmanları olan Ken‘anlılara korkakça itaat etmeleri onların çöküşünü daha da hızlandırmıştır.²⁷ İsrâiloğulları uzun bir süre Filistilerin egemenliği altında yaşamış, onların vermiş oldukları kararları kabullenmiş, yaşamlarını esaret ve zulüm altında sürdürmeye mecbur kalmışlardır. Filistilerin savaşları sürekli kazanması, İsrâiloğulları’nı çaresiz ve ümitsiz bırakmıştır. Böyle bir halet-i ruhiyede peygamberlerinden kendileri için birisini hükümdar olarak belirlemesini istemiş ve tayin edilen bu hükümdarın emri altında savaşa katılacaklarına dair söz vermişlerdir. Yûşa‘ Peygamber zamanında İsrâiloğulları, peygamberlerinin davetine icabet etmemekle birlikte günahlarında aşırı gitmişlerdir. Kavminin Hz. Mûsâ ve Hz. Harûn’a yönelttikleri gibi sözler sarfederek isyankâr bir tutum sergilemişlerdir.²⁸ İsrâiloğulları’nın kral istemelerinin bir sebebinin de dünyaya olan bu bağılıkları olduğu söylenmiştir.²⁹

İsrâiloğulları’nın büyük bir ekseriyeti peygamberlerine itaatsizlikte bulunmuşken çok azı boyun eğmiştir. Oysa sahabe, benzer koşullarda Hz. Peygamber’e tam bir bağılılık ve sadâkat yemini etmiştir. Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi öncesinde savaş ile ilgili ashabıyla istişare toplantısında bulunduğu sırada sahabeden Mikdâd b. Amr (ö. 33/653) şöyle bir hitapta bulunmuştur: “Ey Allah’ın Resûlü! Allah sana ne emrettiyse onu yap. Biz İsrâiloğulları’nın Hz. Mûsâ’ya söyledikleri gibi ‘فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَفَاتِلًا’ - *Git rabbın ve sen savaşın; biz burada oturup bekleyeceğiz.*”³⁰ demeyiz. Biz deriz ki; ‘Gidin rabbın ve sen onlarla savaşın; fakat biz de sizinle birlikte orada muharebe edeceğiz.’ Seni hak olan bir kitapla gönderen Allah’a yemin ederim ki sen bizi Birkü’l-Gımad’a kadar yürütecek olsan, seninle birlikte oraya kadar yürür, senin sağında, solunda, önünde, arkanda çarpışırız.”³¹ Bu olay, İsrâiloğulları arasından peygamberlerine itaat edenler ile Hz. Peygamber’e mutlak itaat eden İslâm ordusunun davalarının bir olduğunu, tarihin her döneminde hak-batıl savaşının mevcudiyetini göstermektedir.

3. Ahd-i Atık’ta Tâlût ve Câlût Kıssası

Tâlût - Câlût kıssasında adı geçen peygamber Şimuel’dir (Samuel). Bu peygamber, tefsir kitaplarında Uşmuil b. Bâlî, Şem‘ûn veya Yûşa‘ b. Nûn³² adıyla zikredilir. Tâlût, Ahd-i Atık’ta Şaul (Saul) adıyla anılmakla birlikte künyesi ile ilgili fazla bir bilgi mevcut değildir. İbranicede adı Şaul b. Kays olup şecerelerinin Hz. Ya‘kûb’un neslinden Bünyamin oğullarından geldiği ve Hz. İbrâhîm’e dayandığı belirtilmektedir.³³ Câlût ise Ahd-i Atık’ta Golyat ismiyle anılır. Filistî kavminden ve Gat

²⁵ Hâkimler. 2:17-19.

²⁶ Hâkimler. 10:6.

²⁷ Cengiz Duman, *Kur’an Perspektifinde Üç Kral İki Peygamber* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 21.

²⁸ el-Mâide 5/24.

²⁹ Duman, *Kur’an Perspektifinde Üç Kral İki Peygamber*, 21-22.

³⁰ el-Mâide 5/24.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410-1990), 162; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmail b. ‘Umer, *el Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâe’t-Türâsi’l-Arabî, 1408/1988), 3/320; Ali Gürkan, *Kur’ân’ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddese Göre Tâlût ve Câlût* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 2016, 59, 70, 91-92.

³² İsrâiloğulları peygamberi ile ilgili tüm bu isimler zihin karışıklığına sebebiyet vermemesi için çalışma boyunca Yûşa‘ b. Nûn adı kullanılacaktır.

³³ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Dâru’l-

şehrinden olan Golyat büyük cüssesinden dolayı dev şeklinde betimlenir. Onun iri bir ırkın son kalan şahsı olduğuna inanılır. Câlût, Tâlût'un krallığı zamanında İsrâiloğulları'nın harp ettikleri düşman topluluklarından birinin önderiydi.³⁴ İslâmî kaynaklarda Câlût'un Bâbilli bir komutan yahut Amâlîka kralı olduğu da rivayet edilmektedir.³⁵

Tâlût - Câlût kıssasına göre, İsrâiloğulları Yûşa'dan (as) düşmanları olan Amâlîkalılar ile harp etmek için Allah'ın (c.c.) kendilerine bir hükümdar göndermesini istemişlerdir. Peygamberleri de tüm İsrâiloğulları'ndan daha uzun boya sahip olan Tâlût'un kendilerine kral seçildiğini bildirmiştir. Ancak İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri, Tâlût'un kral soyu Yehûda'dan ya da peygamber soyu Levi'den gelmediği bahanesiyle kararı kabul etmemişlerdir. Peygamberleri ise kendilerine bu hususta ilim ve kudretin soy ve zenginlikten daha öncelikli olduğunu, Tâlût'a ilim ve kudret bakımından bir üstünlük verildiğini bildirmiştir. Tâlût zamanında İsrâil topraklarını ele geçiren Filistî ordusunun başında bulunan Câlût, savaş esnasında tam teşekküllü donanımı ile İsrâil ordusuna meydan okumuş, onları çarpışmaya davet etmiş ancak onlardan hiçbiri korkularından Câlût'un karşısına çıkamamıştır. Sonlara doğru Hz. Dâvûd, onun huzuruna çıkmış ve attığı taş ile onu öldürmüştür. Câlût'un öldürülmesiyle ordusu dağılmış, böylece Tâlût'un ordusu kendilerinden sayı ve güç bakımından daha üstün olan orduyu yenmişlerdir.³⁶ Ahd-i Atîk'te geçen bu kıssa, genel anlamda İslâmî kaynaklardaki rivâyetlerle benzerlik arz etmektedir. Ancak bu hususta uydurma haberlerin çokluğu göz önünde bulundurulduğunda nakledilen bilgiler alınırken seçici ve dikkatli olmakta yarar olduğunu söylemeliyiz.

4. Kur'ân'da Tâlût ve Câlût

Tâlût - Câlût kıssası ile ilgili âyetlerin sebab-i nüzulüne dair hususi herhangi bir rivayetle karşılaşmamıştır.³⁷ Ancak İslâm kaynaklarında bu kıssa ile Bedir Gazvesi arasında bir benzerlik ilişkisi kurulmuştur.³⁸ İlgili nakillerde Bedir savaşına katılan sahabenin sayısı ile Tâlût'un safında yer alan askerlerin sayısının neredeyse eşit olduğu belirtilmiştir. Bedir'e katılan asker adedi ile ilgili rivayetlerde "...Tâlût'la birlikte suyu geçenler 310 küsur kadardı" ifadesi kullanılmıştır.³⁹ Bu kıssanın anlatımından hemen önce⁴⁰ İsrâiloğulları'nın çokluğuna rağmen mağlubiyetlerine dikkat çekilerek Müslümanlar savaşa teşvik edilmişlerdir. Bu uyarının devamında da Müslümanların Allah (c.c.) yolunda malları ve canlarıyla savaşmaları emredilmiştir.⁴¹

Meârif, 1400/1980), 1/475; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyâd: Dâru Tayyibetu linneşr ve't-Tevzi', 1417/1997), 1/297.

³⁴ Tesniye. 2:10-11; II. Samuel. 21:19-20; I. Tarihler: 20:6-8.

³⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/467; Adnan Adıgüzel, "Tâlût-Câlût Kıssası Örneğinde Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyer Bilgisinin Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019), 121.

³⁶ I. Samuel. 17:8-11; II. Samuel. 21:19-20; Ali Osman Kurt, "Tâlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/552; Abdurrahman Küçük, "Câlût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/38; Yakup Bıyıkoglu, "İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018), 228; Adıgüzel, "Tâlût-Câlût Kıssası Örneğinde Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyer Bilgisinin Önemi", 121.

³⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutûbi'l-'Arabiyye, 1383/1963), 6/460-463.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/297; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/261; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 371; Adıgüzel, "Tâlût-Câlût Kıssası Örneğinde Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyer Bilgisinin Önemi", 119.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dayb el-Beğâ (Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Kitâbu'l-megâzi", 121; Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu ehli's-sünne)*, thk: Mecdî Baslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/223.

⁴⁰ el-Bakara 2/243-245.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Amr Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru

Kur'ân'da veciz bir şekilde dile getirilen Tâlût ve Câlût kıssası, diğer kıssalarda olduğu gibi Kitâb-ı Mukaddes'te detaylıca anlatılmaktadır. Bazı küçük farklılıklar olsa da Kur'ân'daki kıssa ile Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılanlar birbiriyle benzeşmektedir. Ancak Kitâb-ı Mukaddes'te bazı tahrifler de vardır. Kur'ân, tevatüre dayalı bilgiler verir, buna göre kıssanın geçtiği Bakara sûresi 246-252. âyetleri ile ilgili İslâmî kaynaklarda şu rivayetler göze çarpar. Süddî'den (ö. 127/745) nakille bu kıssa şöyle anlatılır: “İsrâiloğulları Amâlîka kralı Câlût ile savaşıyorlardı. Amâlîkalılar, İsrâiloğullarını mağlup ederek onları cizye ödemeye zorladılar. Sonra Tevrat'ı ellerinden aldılar. İsrâiloğulları Rabbinden kendilerini zilletten kurtaracak, savaşacak bir elçi gönderilmesini istediler. Peygamberler neslinden gelen hamile bir kadın, Allah'tan (c.c.) kendisine erkek bir evlat vermesini diledi. İsrâiloğulları, kadının, kız çocuğu doğurması halinde kızını erkek evlatla değiştirmesinden korktukları için onu bir hanede tuttular. Çocuk erkek doğduğunda annesi ona, Yûşa' (as) olarak bilinen Şem'un/Şamuel/Samuel adını verdi, büyüdüğünde Tevrat'ı öğrenmesi için onu Beyt-i Makdis'e götürdü. Bir âlim, çocuğu evlat edinerek onun eğitimini üstlendi. Yetişkinlik çağına geldiğinde Cebrâil (as), ona Allah'ın Resûlü olduğunu bildirmesini istedi. O da onlara varıp Allah elçisi olduğunu söyleyince onu tekzip ettiler. Ardından ona 'Peygamberlik davasını erken duyurdun, şayet bu söyleminde doğruysan buna bir delil olarak bizimle birlikte düşmanla savaşacak bir kral göndermesini Allah'tan (c.c.) iste.' dediler. Bunun ardından Yûşa': 'Allah'ın (c.c.) size savaş emretmesi mümkündür. Fakat sizin bu emri yerine getirmeniz konusunda endişeliyim.' dedi. Nitekim Hz. Mûsâ'dan sonra onun yerine geçtiği zaman o, İsrâiloğulları'nı Filistî'ne götürmüş, ülkeyi illere bölerek her bir il'e vali atamıştır. Peygamberlerle birlikte bir hükümdarları olmayınca aldıkları yenilgiler üzerine peygamberlerinden kendilerine bir hükümdar gönderilmesini talep ettiler.”⁴²

Kıssada hükümdarlığın birtakım manevi özellikleri gerektirdiği, Allah'ın (c.c.) bu özellikleri insanlara lütfederken ırk, kabile, mal gibi dünyevî hususlara değer vermediği bildirilmektedir. Zira kıssanın bu kısmında, zengin olmaması sebebiyle Tâlût'u krallığa uygun görmeyen İsrâiloğulları'nın bu tutumları şiddetle kınanmakta, toplumsal mükellefiyet bilinciyle fitrî davranmaları önerilmektedir.⁴³ Görüldüğü üzere kıssa ile ilgili uydurma nakiller fazla olsa da Kur'ân ve Ahd-i Atık'teki bilgiler büyük oranda birbiriyle örtüşmektedir. Lakin Kur'ân, bu gibi olayları salt bir vakıa şeklinde anlatmamakta, bilakis müminlerden geçmişte yaşanmış olan bu hadiselerden ders ve ibretler çıkarmalarını, benzer hataları işlememelerini dolaylı olarak istemektedir.

5. Nüzûl Ortamı Dikkate Alınarak Bakara Sûresi 246-252. Âyetlerinin Tahlili

İtikadî, amelî ve ahlâkî konuların yoğun olarak işlendiği Bakara sûresinde tevhid ve nübüvvetin ispatı için çeşitli kıssalara yer verilmektedir. Bu amaçla sûrede geçen Tâlût ve Câlût kıssası nüzul ortamı göz önünde bulundurularak Hz. Peygamber'in risâletini teyit ve münâsebet ilmi açısından ele alınacaktır.

5.1. İsrâiloğulları'nın Savaştan Kaçınmaları ile Bedir Gazvesi'nden Kaçınan Münafıklar

İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 6/512-515; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibetu linneşr ve't-Tevzi', 1420/1999), 1/668; Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 372; Adıgüzel, “Tâlût-Câlût Kıssası Örneğinde Kur'ân'ın Anlaşılmasında Siyer Bilgisinin Önemi”, 119.

⁴² Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 1/467-468; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/6-8; Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/386.

⁴³ Mazharuddîn Sıddıkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, trc. Süleyman Kalkan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1982), 134-135; Bıyıkoglu, “İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)”, 229-230.

Tüm semavî kitap ve suhurların peygamberlere gönderiliş amacı, insanların hidâyete kavuşmaları içindir. Peygamberler tevhid dinene davet sürecinde pek çok sıkıntı ile karşılaşmışlardır. Bu bağlamda İsrâiloğulları kendilerine peygamber olarak gönderilen elçilere yalnızca eziyet etmekle kalmamış, hatta çoğu kez onları öldürmeye teşebbüs etmişlerdir.⁴⁴ Kur'ân-ı Kerim'de Tâlût ve Câlût kıssasının ilk âyeti olarak onların bu isyan ve nankörlüklerine şu şekilde dikkat çekilmiştir: “ أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَّهُمْ ائْتِنَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا نُّقَاتِلُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ? *Mûsâ'dan sonra İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerini görmedin mi (ne yaptılar)? Hani, peygamberlerinden birine, 'Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım' demişlerdi. O, 'Ya üzerinize savaş farz kılındığı hâlde, savaşmayacak olursanız?' demişti. Onlar, 'Yurdumuzdan çıkarılmış, çocuklarımızdan uzaklaştırılmış olduğumuz hâlde Allah yolunda niye savaşmayalım' diye cevap vermişlerdi. Ama onlara savaş farz kılınca içlerinden pek azı hariç, yüz çevirdiler. Allah, zalimleri hakkıyla bilendir.’”⁴⁵ Âyetten anlaşıldığına göre İsrâiloğulları, savaşmakla emroldukları halde sözünden caydılar ve Allah'ın (c.c.) emrinden yüz çevirdiler. Bunun üzerine Yüce Allah onları kınadı ve onların zalim olduklarını bildirdi. Âyette savaşmakla emrolunan bu ümmetin muhalefet etmemeleri hususunda bir uyarıya da işaret vardır. Rivayete göre İsrâiloğulları'nın günah işlemekte aşırı gittikleri bir dönemde düşmanları onları mağlup etmiş ve esarete mahkûm etmiştir. Bunun üzerine onlar, peygamberlerinden kendilerini bu sıkıntıdan kurtaracak bir hükümdar gönderilmesini istemişlerdir.⁴⁶*

İsrâiloğulları'nın talebiyle Yûşa' (as) Allah'a (c.c.) yalvardı ve bir asâ olarak “Size krallık yapacak kişinin boyu bu asa uzunluğunda olacaktır.” dedi. Kendi boylarını bununla ölçtüklerinde hiçbirinin bu uzunlukta olmadığını gördüler. O sıralarda Tâlût merkebiyle su taşıyordu. Bir gün merkebi yolunu şaşırdı. Sonra yolu bulmak için merkebi bırakıp oradan ayrıldı. İsrâiloğulları onu görünce yanlarına davet ettiler. Boyunu asâyı ölçtüklerinde uzunluğunun asâ ile eşit olduğunu gördüler. Bunun üzerine peygamberleri olan Yûşa' (as), Tâlût'un kendileri için hükümdar tayin edildiğini onlara bildirdi.⁴⁷ Ancak İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri Tâlût'un kral ya da peygamber soyundan gelmediği ayrıca fakir birisi olduğu gerekçeleriyle hükümdarlığına karşı çıktılar. Peygamberleri ise onlara cevap olarak liyakat için ilim ve kudretin soy ve zenginlikten daha mühim olduğunu bildirdi.⁴⁸ Adı geçen olay üzerine İsrâiloğulları'ndan bazıları Allah'ın (c.c.) emrinden yüz çevirerek kibir ve kıskançlıklarından dolayı Tâlût'un hükümdarlığını kabul etmeye yanaşmadı, savaşmaktan geri durdu ve zalim olarak nitelendirildiler.⁴⁹

Nitekim Bedir Gazvesi sırasında Medine'de yaşayan Ben-i Kaynuka Yahudileri ile münafıklar, Müslümanlara hıyanet etmekten geri durmamışlardır. Oysa müminlerle barış içinde yaşayacaklarına dair anlaşma yapmalarına rağmen Yahudiler fırsat buldukları ilk anda sözleşmeyi bozmuş İslâm ordusunu en zor zamanlarda sıkıntıya sokmuşlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, bir müddet onları muhasara altında tutmuş sonrasında da onları Medine'den sürgün etmiştir. Münafıkların ileri gelenlerinden olan Abdullah b. Ubey, Ubâde b. Sâmî gibi kişiler Yahudiler ile müttefik oldukları için bu durumu içine

⁴⁴ el-Bakara 2/55, 87; Âl-i İmrân 3/187; en-Nisâ 4/155-157; Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 1/507-508.

⁴⁵ el-Bakara 2/246.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/502.

⁴⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/468; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Şakir (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turas, ts.), 5/291-295; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedemmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 1/190.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/504.

⁴⁹ Bkz. el-Bakara 2/246.

sindirememiş, Müslümanların safında olduklarını söyleyerek sinsice İslâm aleyhine olan çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Olayın ardından münafıkların bu tutumu Mâide sûresi 51 ve 52. âyetlerin nâzil olmasına sebep olmuş ve emre itaatsizlik eden İsrâiloğulları gibi onların da zalim olduklarına işarette bulunulmuştur.⁵⁰

İmam Mâturîdî (ö. 333/944), yukarıda meâli verilen bakara 246. âyet ile hemen öncesindeki ilk üç âyeti Hz. Peygamber'in risâletinin ispatına bir delil olarak sunmuştur. Ona göre İsrâiloğulları ile ilgili anlatılan bu kıssa her ne kadar kitâb ehline bilinen bir malumat ise de Hz. Peygamber onların hiçbirleriyle görüşmemiş ve kitaplarına da bakmamıştır. Buna rağmen kıssayı Allah'tan (c.c.) aldığı şekliyle haber vermiştir.⁵¹ Bu durum, O'nun Allah (c.c.) elçisi olduğunun en açık bir delilidir.

5.2. Tâlût'un Hükümdarlığına Karşı Çıkılmasıyla Hz. Peygamber'in Risâletine Karşı Çıkılması Arasındaki Benzerlik

İsrâiloğulları'nda peygamberler ve krallar olmak üzere iki soy bulunmaktaydı. Peygamberleri onlara, "Allah (c.c.), Tâlût'u sizlere kral olarak gönderdi." dediğinde, kavmi Tâlût'un bu haberinden hoşlanmayıp ona 'Sen şu ana kadar bu denli yalancı değildin.' dediler. Sonra da kendi aralarında 'Tâlût, zengin değil, mesleği de sucu veya dericiliktir. Biz ise, devlet ve sultanlığı elinde bulunduran bir boydan olduğumuz halde, niçin onun peşinden gidelim?' dediler. Peygamber de onlara 'Allah (c.c.), Tâlût'u size hükümdar olarak seçti. O, ilim, hikmet ve bedenî güç bakımından sizden daha üstündür. Mizacında da koruyuculuk vardır.' deyince kavmi 'Sözünde doğru isen onun kral olduğuna dair delil getir.' dediler."⁵² Bu konuyla ilgili âyette şu ifadeler yer almaktadır: "وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ - Peygamberleri onlara, 'Allah, size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi.' dedi. Onlar, 'O bizim üzerimize nasıl hükümdar olabilir? Biz hükümdarlığa ondan daha lâyığız. Ona zenginlik de verilmemiştir.' dediler. Peygamberleri şöyle dedi: 'Şüphesiz Allah, onu sizin üzerinize (hükümdar) seçti, onun bilgisini ve gücünü artırdı.' Allah, mülkünü dilediğine verir. Allah, lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir."⁵³ Müfessir Beydâvî'ye (ö. 685/1286) göre Yûşa' (as), İsrâiloğulları'nın Tâlût'u hükümdar kabul etmemek için öne sürdükleri iddiaları şu dört delili gerekçe göstererek reddetmiştir. Birincisi, bu seçim Allah'ın (c.c.) takdiridir. Nitekim Allah O, sizin için daha iyi olanı seçmiştir. İkincisi, hükümdarlıkta iki şey gereklidir. Birisi yönetim işleri için ilim sahibi olmak; diğeri de düşmanla baş edebilmek için kuvvetli ve cesaretli olmaktır. Tâlût ile onun yerine tavsiye edilen kişiler, bu iki özellik açısından mukayese edildiğinde Tâlût daha bariz bir şekilde öne çıkmaktadır. Üçüncüsü, Allah (c.c.) mülkün asıl sahibidir ve onu dilediğine verir. Dördüncüsü ise Allah (c.c.) fazlu kereminden fakiri zengin edip ihtiyaçtan kurtardığı gibi onu da ilim sahibi kılarak hükümdarlığa getirebilir. Dolayısıyla O'nun iradesine hiçbir şekilde karşı konulmaz.⁵⁴ Tâlût, dinî, siyasi

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Umer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 1409/1989), 1/176-178; M. Said Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-siyre*, trc. Ali Nar - Orhan Aktepe (İstanbul: Gonca Yayinevi, 1992), 239-241.

⁵¹ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 2/222.

⁵² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1/468; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1/191.

⁵³ el-Bakara 2/247.

⁵⁴ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 1/150.

Hız. Mûsâ'nın asâsından kırılmış olan levhaların parçalarından idi. Hız. Mûsâ'ya indirilen levhalar da bu sandığa konulurdu. İçindeki eşyalar ile birlikte sandık, bir sabah Tâlût'un avlusunda bulundu. Daha sonra İsrâiloğulları Yûşa' (as) peygamberliğine ve sözünün doğruluğuna kanaat getirerek devletin yönetimi konusunda Tâlût'a boyun eğdiler. İsrâiloğulları gündüz vaktinde Tabût'la birlikte meleklerin yere indiklerini gözleriyle gördüler. Melekler, Tâbût'u onların arka tarafına bıraktılar. İsrâiloğulları, bu mucizevi hal karşısında ister istemez Tâlût'un hükümdarlığını kabul ettiler.⁶⁴

Kur'ân'da kralın adaylığına sandığın dönüşünden önce yer verilirken Kitâb-ı Mukaddes'te olay, sandığın dönüşünden sonraki on yılda meydana gelmiş gibi anlatılır ki bu durum anakronizm unsurunun dikkate alınmadığını göstermektedir.⁶⁵ Hâlbuki Kur'ân, önceki ümmetlerden söz ederken tarihsel kronolojiye dikkat etmekle birlikte ilgili âyette Tâbût'un nasıl ve ne şekilde getirildiğine dair kesin bir bilgi vermemektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili anlatılan detaylı bilgilere, kıssaların anlaşılması için temkinli yaklaşılması gereken bir menkıbeye dayalı bilgiler olarak görmek daha doğrudur.⁶⁶ Burada Tâbût'un bir mucize olarak melekler tarafından getirilişi, nasıl ki Tâlût'un hükümdarlığına delil gösteriliyorsa Kur'ân'ın gönderilişi de Hız. Muhammed'in (sas) risâletine delil teşkil eder. Bu mucizelere ancak Allah'a (c.c.) yakinen iman edenler teslimiyet gösterir. Kalbinde şek ve şüphe taşıyanlar bu gibi hakikatlerden ders ve ibretler çıkaramazlar. Nitekim Bedir Gazvesi sırasında Allah'ın (c.c.) inayetiyle pek çok melek Müslümanların yardımına gönderilmiş ancak bu mucizeyi gözleriyle görmelerine rağmen Mekkeli müşrikler Hız. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeye yanaşmamışlardır.⁶⁷

5.4. İsrâiloğulları'nın İrmak ile Sınanması

Câlût ve askerlerine karşı savaşmak üzere İsrâiloğulları, Tâlût ile birlikte yola çıktılar. Rivâyete göre İsrâiloğulları'nın sayıları 80000 küsürdü. Câlût ise, iri ve heybetli haliyle en önde yürüyordu. Savaş öncesinde bazı askerler Tâlût'tan bir nehir akıtması hususunda Allah'a (c.c.) dua etmesini istediler.⁶⁸ Tâlût, ordusu ile hareket ettikten sonra âyette ifade ettiğine göre askerlerine şöyle hitap etmiştir: “ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ - Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla sınayacaktır. Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka...”⁶⁹ Âyete göre Tâlût'un askerlerinin çoğu, nehirden içtiler, kanıncaya kadar içenler çokça susadılar, avuçlarıyla içenler ise suya kandılar. Âyetin devamında bu durumla ilgili şu açıklama yer almaktadır: “ فَسَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ - İçlerinden pek azı hariç, hepsi ırmaktan içtiler. Tâlût ve onunla beraber iman edenler ırmağı geçince, (geride kalanlar) 'Bugün bizim Câlût'a ve askerlerine karşı koyacak gücümüz yok.' dediler...”⁷⁰ Tâlût'la birlikte nehri geçmiş olanlardan bazıları Câlût ve askerlerinin çokluğuna bakarak çok korktular, onlar ile baş edemeyeceklerini söyleyerek pek çoğu geri döndüler. Geri dönenlerin düşmanla karşı karşıya gelmeden önce ordudan ayrılmaları aslında

⁶⁴ Taberî, *Tarîhu't-Taberî*, 1/468; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/9.

⁶⁵ I. Samuel. 7:7-14; Nevin Reda, “Kur'ân'ın Tâlût'u ve Antik Yahûdî Krallığının Yükselişi: Metinlerarası Bir Okuma”, çev. Mustafa Şentürk, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 212.

⁶⁶ Detaylı bilgi için Bkz. Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1992), 258-262; Bıyıkoğlu, “İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)”, 240-241.

⁶⁷ el-Enfâl 8/9; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/460.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/294.

⁶⁹ el-Bakara 2/249.

⁷⁰ el-Bakara 2/249.

Müslümanların muvaffakiyeti için daha hayırlı ve daha doğru bir tedbir olmuş idi. Çünkü imanı zayıf olanlar diğerlerini olumsuz yönde etkilemekteydi.⁷¹

Tâlût, zaferin sayı çokluğu yerine güçlü iman ve metanetle kazanılabileceğinin bilincinde olduğu için onların savaş öncesinde ayrılmalarından dolayı karamsarlığa kapılmadı imanı sağlam olanlardan 310 ya da 313 kişi ile savaş hazırlığına başlamış oldu. Burada belirtilen sayının Hz. Peygamber ile beraber Bedir Savaşı'na katılanların sayısına eşit olduğunun söylenmesi çok manidardır. Bu sayı üzerinde ittifak olmasa da cumhurun görüşü 310 civarı olduğu yönündedir.⁷² Nitekim Buhârî'de (ö. 256/870) geçen bir hadîste de Tâlût ile birlikte nehri geçen ve bir avuç kadar su içme emrine uyanların sayısının Bedir Gazvesi'ne katılanların sayısına denk olduğu söylenmiştir.⁷³ Öyle anlaşılıyor ki, iman ve cesaret timsali bu güçlü savaşçılar, Allah (c.c.) yolunda cihat edenlerin Onun yardımına layık bir konuma geleceklerini ve zaferin sayıca çok olanlara değil, maddî - manevî güce sahip kimseler için olduğunu söyleyerek ordunun moralini yükseltmeye çalışmışlardır.

Tâlût ve ordusunun savaş ahlâkına bağlı kaldığı, düşman askerlerine olan tutumlarından anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in, ordu hazırlanıp savaşa çıkacağı sırada ordu komutanına düşman ordusu için üç seçenekli bir teklif sunmasını emretmesi,⁷⁴ savaşın düşman saldırıları ve zulümlerini durdurmaya yönelik caydırma amacı taşıdığını göstermektedir. Savaş ile ilgili hazırlık ne kadar önemli ise savaş esnasında sebat etmek de caydırıcılık için o kadar önemlidir. Tâlût ve ordusunun savaşta sebat gösterdiği gibi Bedir Gazvesi'nde bulunan müminler de aynı şekilde sebat göstermişlerdir. Mekkeli müşrikler, Bedir'de kendilerini bekleyen müminler hakkında bilgi toplamaya karar vermiş, bu amaçla aralarından birkaç kişiyi İslâm ordusunu gözetlemekle görevlendirmişlerdir. Orduyu gözetleyerek bilgi edinen müşriklerden birisi şöyle diyordu: "Vallahi, ne teçhizat ne zırhlar ne de atlar gördüm. Öyle bir topluluk gördüm ki, onlar ailelerine dönüp gitmek istemiyorlar. Ölmeye karar vermişler. Ölümden hiç korkmuyorlar, önlerinde kılıçlarından başka ne bir koruyucuları var ne de herhangi bir sığınakları. Buna rağmen zırhlar altında kavga ve bela tüten gök gözlerden başka bir şey görmedim."⁷⁵

Her türlü zorluk ve eziyete rağmen Mekke döneminde Müslümanlara savaş izni verilmemiş, bu sıkıntılara sabretmeleri telkin edilmiştir.⁷⁶ Kur'ân, söz konusu kıssa örneğinde Hz. Peygamber'e ve müminlere geçmiş ümmetlerin katlanmak zorunda oldukları sıkıntıları hatırlatarak onların sabretmeleri gerektiğini bildirmiştir. Sûrelerde anlatılan çeşitli kıssalarla, Müslümanlara sabretmelerinin karşılığında dünyevî ve uhrevî mükâfatlar vaad edilmiştir.⁷⁷ Bu mükâfatlardan biri de sabretmelerine karşılık olarak azlığın çokluğa galibiyetidir. " قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ - وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ...Allah'a kavuşacaklarını kesin olarak bilenler (irmağı geçenler) ise şu cevabı verdiler: 'Allah'ın izniyle büyük bir topluluğa galip gelen nice küçük topluluklar vardır. Allah, sabredenlerle beraberdir.'⁷⁸ âyetinde tam bir inanca sahip olan bir topluluğun az olsalar bile Allah'ın (c.c.) izniyle çoklara galip gelecekleri kati bir hükümlerle haber verilmiştir. Benzer bir âyette de Müslümanlar savaşa şöyle teşvik edilmiştir: "Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer İcinizde sabırlı yirmi kişi bulunursa iki yüz kişiye galip gelir. Eğer İcinizde (sabırlı) yüz kişi bulunursa inkâr

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fî Zülâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 1/432.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/340-346; Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, 1/302; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/295-296.

⁷³ Buhârî, "Megâzî", 5.

⁷⁴ Müslim, "Cihad ve Siyer", 3.

⁷⁵ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 1/45; Gürkan, *Kur'ân'ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddese Göre Tâlût ve Câlût*, 82.

⁷⁶ Bkz. el-En'âm 6/34; Hüd 11/49; er-Ra'd 13/22; İbrâhîm 14/12, 21; el-Kehf 18/28.

⁷⁷ Bkz. er-Ra'd 13/22, 24; İbrâhîm 14/12, 16, 42; el-Enbiyâ 21/85; el-Furkân 25/75; er-Rûm 30/60.

⁷⁸ el-Bakara 2/249.

edenlerden bin kişiye galip gelir. Çünkü onlar anlamayan bir kavimdir”.⁷⁹ Bedir’de az sayıda bir ordunun galip gelmesi, Tâlût ve Câlût kıssasında başarının kemiyetle değil keyfiyetle gerçekleşmesi, çokluğun her zaman işe yaramadığını ve sabrın zafere ulaştıracağını göstermektedir. Sabrın bu önemine binaen Kur’ân’da sabırdan söz eden yüzden fazla âyete yer verilmiş,⁸⁰ sabreden az kişinin sabretmeyen çok kişiden üstün olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple sabrın zafere ulaştıracağına inanan Tâlût’un mümin askerleri âyette ifade edildiği üzere Allah’tan (c.c.) şöyle sabır dilemişlerdir: “وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ - (Tâlût’un askerleri) Câlût ve askerleriyle karşı karşıya gelince şöyle dediler: “Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam bastır ve şu kâfir kavme karşı bize yardım et.”⁸¹ Hz. Peygamber’in de her savaş meydanında bu sözlerle Allah’tan (c.c.) yardım dilediği rivâyetler arasındadır.⁸² Bedir’de sayı çokluğuna güvenen Mekkeli müşriklerin bozguna uğrayacakları başka bir âyette şöyle haber verilmiştir: “Yoksa onlar, ‘Biz yardımlaşan (güçlü) bir topluluğuz’ mu diyorlar? O topluluk yakında (Bedir’de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.”⁸³ Velhasıl âyetlerde, müşriklerin maruz kalacakları hezimetin bildirilmiş olması ve bu ihbarın daha sonra gerçekleşmesi, Hz. Peygamber’in hak üzere oluşunu ve risâletini destekler mahiyette bir mucizesidir.

Tâlût - Câlût kıssasındaki iki ordunun muarazası sırasında karşılaşılan olaylar ile Hz. Peygamber’in Bedir Gazvesi’nde yaşadıkları benzerlik arz etmektedir. Allah Resûlü savaş öncesi kendi ordusuna bir konuşma yapar. Konuşmasında Allah’ın (c.c.) emir ve yasaklarını bildirerek onlara riayet etmenin mükâfatına dikkat çeker. Sabrı telkin ederek sabrın zafere ulaştıracağını müjdeler, Allah’ın (c.c.) azabıyla korkutur ve en sonunda da kendisi ve ümmeti adına bağışlanma diler.⁸⁴ Daha sonra ordusunda tespit ettiği noksanlıkları giderecek isteklerini sıralar. Vereceği hücum emrini sabırsızlıkla bekleyen ordusuna bakar ve şöyle der: “Siz bugün, burada Tâlût’un suyu geçen arkadaşları kadarsınız. Tâlût ile beraber nehri ancak müminler geçmişti.”⁸⁵ Bu, hem büyük bir övgü, hem büyük bir müjde hem de bir ikaz anlamı taşımakla birlikte Bedir’deki müminlerin Tâlût’un komutasında savaşa katılan ve bu imtihanları geçen orduya benzetilmesiyle övülmüştür. Tâlût’un sayıca az olan askerlerinin sayıca çok olan müşriklere karşı Allah’ın (c.c.) yardımıyla zafere ulaşması da bir müjde niteliğindedir.

Tâlût’un ordusu teslimiyet, sabır ve tevekkül gibi kriterleri yerine getirerek muvaffak olmuşlardır. Bedir mücahitleri bunu bir uyarı şeklinde algılamış ve savaşı kazanmanın ancak verilen emirlere uyarak, zorluklara katlanarak mümkün olacağına kanaat getirmişlerdir.⁸⁶ Hz. Peygamber’in sürekli dua ettiği ve dualarında sık sık şu ifadelerle niyazda bulunduğu nakledilmiştir: “Allah’ım! Eğer şu bir avuç Müslüman helâk olursa sana yeryüzünde ibadet edecek kimse kalmayacak. Sen onları galip kıl.”⁸⁷ Tâlût ve mümin ordusu Câlût’un ordusu karşısında Allah’tan (c.c.) sabır dilemiş, O’na yakarıştaki bulunmuş ve

⁷⁹ el-Enfâl 8/65.

⁸⁰ Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, 395.

⁸¹ el-Bakara 2/250.

⁸² Süleymân b. el-Es’as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: el- Mektebetül-Asriyye, ts.), “Cihâd”, 99.

⁸³ el-Kamer 54/44-45.

⁸⁴ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 1/42-43.

⁸⁵ Buhârî, “Meğâzî”, 5; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/340-346; Begavî, *Meâlimu’t-tenzil*, 1/302; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/295-296.

⁸⁶ Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed’in Hayatı ve İslam Daveti Medine Dönemi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 108.

⁸⁷ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 3/ 601; Gürkan, *Kur’ân’ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddese Göre Tâlût ve Câlût*, 64-65, 80.

kâfir topluluğuna karşı yardım dileyerek zafere ulaşmıştır. İslam ordusu da bu samimi ve cesur müminleri örnek alarak pek çok fetihlerde bulunmuşlardır.

5.5. Her İki Zaferin Sonuçları Açısından Kazanımların Benzerliği

Genel teamül çokluğun azlığa galip gelme düşüncesidir. Ancak Allah'ın (c.c.) inayeti söz konusu olunca azlığın çokluğa galebesi mukadder olur. Bunun en bariz örneği az sayıdaki Tâlût ordusunun sayıca üstün olan Câlût ordusunu Allah'ın (c.c.) inayeti ve müminlerin de sabrı ile yenilgiye uğratmasıdır. “فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ” - *Sonunda Allah'ın izniyle onları yendiler. Dâvûd da Câlût'u öldürdü...*⁸⁸ âyetinde dile getirildiği üzere düşman ordusu hezimetle kalmamış, yenileceğine ihtimal bile verilmeyen Câlût, güçsüz gibi görünen Hz. Dâvûd tarafından öldürülmüştür.

Peygamberler, Allah'ın (c.c.) mesajlarını tebliğ etmekle görevli elçileridir. Dolayısıyla dağların, taşların ya da hayvanların peygamberler ile konuşmaları nübüvvetlerini tasdik edici mucizeler türündendir. Hz. Dâvûd, Câlût'u öldürmeden önce bazı taşlar “Bizi de yanına al çünkü sen Câlût'u bizim vasıtamızla öldüreceksin!...” diyerek onunla konuşmuşlardır. Bu mucizenin daha sonra konuşan taşlar vasıtasıyla gerçekleşmesi, Hz. Dâvûd'un peygamber olduğunun bir delilidir.⁸⁹ Bu olay sünnetullah'ın bir tecellisi olarak da değerlendirilebilir. Yani burada taşı atan Hz. Dâvûd, tesirini yaratan ise Yüce Allah'tır. Kur'ân'da bu hususa şu ifadelerle dikkat çekilmektedir: “(Savaştta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁹⁰ Bu âyete göre Bedir Savaşı sırasında Hz. Peygamber bir avuç kum alarak düşman ordusunun üzerine atmış, atılan kum tanecikleri müşrik Kureyş ordusunun gözlerini kör etmiştir.⁹¹ Her iki olayda da zafer Allah'ın (c.c.) yardımı ve peygamberlerin eliyle gerçekleşmiş, görünürde attıkları taşlar da galibiyet için vesile kılınmıştır. Keza sahih bir hadiste şöyle buyurulmuştur: “Ben Mekke'de bir taş bilirim ki resûl olarak gönderilmeden önce o bana selam verirdi. Onun yerini şimdi de biliyorum.”⁹² Burada taşın Hz. Peygamber ile konuşması da onun Allah Resûlü olduğunun bir ispatıdır.

Hz. Dâvûd'a bu zaferin ardından “وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ” - *...Allah, ona (Davud'a) hükümdarlık ve hikmet verdi ve ona dilediğini öğretti...*⁹³ âyetiyle hükümdarlık verildiği bildirilmiştir. Bu âyette geçen “وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ” - *Ona dilediğini öğretti.*” ifadesi, hükümdarlık ve peygamberlik lütfundan sonra Hz. Dâvûd'a verilen üçüncü bir nimet olarak zikredilmiştir. Burada “hikmet”ten kastedilen ilim ile birlikte peygamberliktir. Allah'ın (c.c.) “ona dilediği şeyler” ile kastedilen ise; zırh sanatı,⁹⁴ demiri yumuşatması,⁹⁵ kuşlarla konuşması,⁹⁶ dinî ve dünyevî ilim gibi nimetlerdir.⁹⁷ Hz. Dâvûd'a hikmet ve Zebûr verildiği⁹⁸ gibi Hz. Peygamber'e de kitap ve hikmetin öğretildiği⁹⁹ beyan edilmiştir. Kitap ve hikmetten her biri zaten nübüvvetin en önemli işaretlerindendir.

⁸⁸ el-Bakara 2/251.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/516; Kurtubî, *el-Câmi*, 3/257-258.

⁹⁰ el-Enfâl 8/17.

⁹¹ Buhârî, “Meğâzî”, 12. (B4009).

⁹² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiü's-sahîh (Sahîh-ü Müslim)*, thk. Ahmed b. Rıf'at vd. (Türkiye: Dâru't-Tabâatü'l-Âmira, 1334/1913), “Fedâil”, 2.

⁹³ el-Bakara 2/251.

⁹⁴ el-Enbiyâ 21/80.

⁹⁵ Sebe' 34/10-11.

⁹⁶ en-Neml 27/16.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/517.

⁹⁸ en-Nisâ 4/163.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/164.

Câlût ve ordusunun yeryüzüne yaydığı fesadın Tâlût ve ordusunca bertaraf edildiği Kur'ân'da şöyle ifade edilir: “وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ” - ...Eğer Allah'ın; insanların bir kısmıyla diğerlerini savması olmasaydı, yeryüzünde düzen bozulurdu. Ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütf sahibidir.”¹⁰⁰ Bu âyetin edebi münâsebetlerden istitrâd türüyle benzerlik göstermektedir. Çünkü Tâlût - Câlût kıssasının ardından -aralarında bir ilişki devam etse defarklı bir konuya geçiş yapılmış ve burada bir kaide belirlenmiştir. Allah (c.c.), irade ve hikmetinin bir sonucu olarak yeryüzünde fesat ve zulmün yayılmasına kısmen izin verir ancak belli bir aşamaya gelen fesadın önüne ilahî kudretiyle mâni olur. Yeryüzünde cereyan eden olaylara Allah'ın (c.c.) bir müdahalesi olmasaydı dünya yaşanmaz bir hale gelirdi. O'nun insanlara lütfu ve merhameti sayesinde olayların akış yönünün bazen ters istikamette yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her iki savaşın hem Tâlût hem de Hz. Peygamber tarafından kazanılması, yeryüzünde yaşayan mümin ve mazlumların lehine sonuçlanmış ve sonraki nesiller için bir umut ışığı olmuştur.

5.6. Tâlût - Câlût Kıssası ile Hz. Muhammed'in (sas) Risâleti Arasındaki Münâsebet

Evrensel bir hüviyete, gerçekliğe sahip olan Kur'ân, Hz. Peygamber'in risâletini destekleyen en büyük hüccettir. Bu hakikate en büyük şahit ise âyetin¹⁰¹ ifadesiyle Yüce Allah'tır. Kur'ân'ın, okumayazma bilmeyen bir insana indirilişi, O'nun el yazması olmadığını gösterir.¹⁰² Haber verdiği gerçeklerin birbiriyle tezat teşkil etmeyişi, gaybdan doğru haberler verişi, Kur'ân'ın Allah (c.c.) kelâmı ve Resûlullah'ın nübüvvetini ispatlayan bir delil olduğunu ibraz eder. Kur'ân'a nazire yapılmasının imkânsızlığını ortaya koyan âyetler¹⁰³ de onun Hz. Muhammed'in (sas) en büyük mucizesi olduğunu göstermektedir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Kur'ân, Hz. Peygamber'in belâgat ve fesahat açısından da en büyük aklî mucizesi kabul edilir. Bu konuda Bâkîllânî (ö. 403/1013), Hz. Peygamber'in resûl olarak gönderilişini Kur'ân'ın mucizeliğine delil gösterir. Ona göre Allah (c.c.) Kur'ân'ı hidâyet amacıyla indirmiştir. Hidâyet ise delil olmadan tahakkuk etmez, delilin de mucize olması gerekir.¹⁰⁵ Kur'ân'ın Hz. Peygamber için bir delil olduğu âyetlerde¹⁰⁶ de dile getirilir.

Hz. Peygamber'in güvenilir, yüce ahlâk sahibi oluşu, risâletinin en önemli göstergelerindedir. Ancak müşrikler onun insan olma vasfını peygamberlik ile bağdaştıramamışlardır.¹⁰⁷ Kur'ân, peygamberlerin beşer oluşuna çok sayıda âyetle¹⁰⁸ dikkat çekmiş, müşriklerin bu husustaki yanlış tutumlarına karşı çıkmış, peygamberlerin insanlar arasından gönderilişinin aklî olduğunu ispatlamıştır.¹⁰⁹ Hz. Peygamber'in beşer olma sıfatıyla vahiy alması, onu diğer insanlardan farklı ve üstün kılan bir meziyettir.¹¹⁰ Kendisine nazil olan Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyen Mekkeli

¹⁰⁰ el-Bakara 2/251.

¹⁰¹ el-Fetih 48/28-29.

¹⁰² el-Ankebût 29/48.

¹⁰³ Bkz. el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hüd 11/13; el-İsrâ 17/88.

¹⁰⁴ Musa Güler, *Nüzul Sırasını Esas Alan Tefsirler* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 311.

¹⁰⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmet Sakar (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 1/9.

¹⁰⁶ eş-Şuarâ 26/192-197.

¹⁰⁷ el-Furkân 25/7-8.

¹⁰⁸ Bkz. er-Ra'd 13/38; en-Nahl 16/43, 113; el-Enbiyâ 21/7-8.

¹⁰⁹ Veysel Kasar, “Kur'an'da Hz. Muhammed'in (sas) Risaletinin Delilleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2012), 101.

¹¹⁰ el-Kehf 18/110.

müşrikler, onunla savaşmak mecburiyetinde kalmışlardır. Tehaddîye rağmen benzerinin getirilememesi,¹¹¹ Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu gösterir.

Allah (c.c.), hurûf-ı mukattaa ve Kur'ân üzerine yemin ederek Hz. Peygamber'in gönderilen elçilerden olduğunu şu ifadelerle tescillemektedir: “*Yâ-sîn, (Ey Muhammed!) hikmet dolu Kur'ân'a and olsun ki sen elbette dosdoğru bir yol üzere (peygamber) gönderilenlerdensin.*”¹¹² Allah'ın (c.c.), muhataplarını etkilemek ve onların hidâyete kavuşmalarını sağlamak için zaman zaman muhtelif varlıklar adına yemin ettiği görülür. Bu yeminler âyetlerde belirtildiği üzere bazen hurûf-ı mukattaa;¹¹³ bazen zaman;¹¹⁴ bazen de incir, zeytin, dağ, emin bir belde¹¹⁵ vb. varlıklar, olgular üzerine yapılır. Burada yeminlerin yanı sıra (inne) tekîd lafzıyla Hz. Peygamber, hem bir resul hem de dosdoğru bir yol üzerinde olduğu bildirilerek desteklenmektedir.¹¹⁶ Sâffât sûresinin 123-148. âyetlerinde anlatılan Hz. İlyâs, Hz. Lût ve Hz. Yûnus kıssaları da, adı geçen peygamberlerin risâletleri ile ilişkilendirilmektedir.¹¹⁷

Kur'ân, bazen bir olayın içyüzünü, bir kıssayı anlatarak da bunu Hz. Peygamber'in risâletine delil göstermiştir. Nitekim Tâlût - Câlût kıssasının bitiminde Yüce Allah; binlerce kişinin beldelerinden ayrılışını, Allah'ın (c.c.) onları öldürüp ardından diriltişini ve kıssa ile ilgili anlatılanların gerçek olduğunu şöyle bildirmiştir: “*تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ* - *İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin.*”¹¹⁸ Bu kıssa ile Bedir Gazvesi arasında bir benzerlik münâsebeti kurulmuştur. Zira Bedir Gazvesi'nin ardından Yahudiler Hz. Peygamber'e olan düşmanlıklarını daha da artırmış ve tüm güçleriyle risâletinden kuşku uyandırmaya çalışmışlardır.¹¹⁹ Yukarıdaki âyetten de anlaşılacağı üzere bu kıssalar gerçektir ve Hz. Peygamber ile ilişkilendirilmiştir. Burada beyan edilen hakikat, işarî olarak Hz. Peygamber'in hak bir elçi olduğunun ispatı durumundadır. Çünkü Kur'ân kıssalarının bir amacı da nübüvveti onaylatmaktır. Hz. Peygamber, okuma yazma bilmediği halde bu mucizevî âyetleri getirmesi onun Allah (c.c.) tarafından görevlendirilen bir resûl olduğunun bir kanıtıdır.¹²⁰

Âyette geçen “*Onu sana okuyoruz.*” sözünün manası, “Cebrâil (as) onu sana okuyor” demektir. Allah (c.c.), bu şekildeki ifadeyle Cebrâil'e (as) bir şeref ve üstünlük atfetmiştir. “*Hak olarak*” ifadesi ile kast edilen, katıyyet manasının yanı sıra geçmiş ümmetlerde iman ehlinin sıkıntılara göğüs gerdikleri gibi Hz. Muhammed (sas) ümmetinin de bunlardan ibret almalarıdır. Bu ifade, fesahat ve belâgat ihtiva eden âyetlerin risâlete delil olacak bir biçimde indirildiği manasına da hamledilir. “*Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin.*” ifadesiyle Hz. Peygamber'in bu kıssaları başkalarından öğrenmediği, bu konuda dersler almadığı bilakis onları Allah'tan (c.c.) vahiy yoluyla öğrendiği ve müminleri bilgilendirdiği manası anlaşılmaktadır. Keza bu cümle, Hz. Peygamber'in müşrik ve

¹¹¹ Yûnus 10/37-39.

¹¹² Yâsîn 36/1-4; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, thk. M. Nur Çetin vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 6/169.

¹¹³ Bkz. el-Bakara 2/1; Âl-i İmrân 3/1; el-A'râf 7/1. vb. âyetler.

¹¹⁴ el-Asr 103/1-2.

¹¹⁵ et-Tîn 95/1-3.

¹¹⁶ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûgü'n-nihâye fi 'ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrih*, thk. Şâhid el-Buşeyhî (b.y.: Mecmû'etü Buhûsü'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008), 9/6001; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/4; Muhammed b. Sâlih el-Asîmîn, *Tefsîru'l-Fâtîha ve'l-Bakara* (Dammâm: Dâru İbnü'l-Cevzi., 1423/2002), 3/234; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsîri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 4/260.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/356; Bukâ'î, *Nazmü'd-dürer*, 16/287; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân (Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsîri)*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 5/37.

¹¹⁸ el-Bakara 2/252.

¹¹⁹ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 1/28.

¹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/297; Kurtubî, *el-Câmi*, 3/261.

münafıklardan gördüğü eziyetlere karşı bir teselli mahiyetindedir.¹²¹ Görüldüğü üzere anlatılan kıssalar genellikle Kur'ân'ın ana konularından herhangi biriyle ilişkilendirilmiştir. Burada anlatılan kıssa ile Hz. Peygamber'in nübüvveti arasında bir münâsebet kurdurulmuştur.

Sonuç

Kur'ân, lafız ve mana itibariyle Allah'ın (c.c.) muciz ve belîğ bir kelâmıdır. Kelimeler arasındaki uyum ve münâsebeti, bir konuyu anlatırken çeşitli hükümlere de dikkat çekmesi onun üslup zenginliğinden kaynaklanmaktadır. İlgili âyetlerde temas edildiği üzere bu özellik, onu beşer ürünü kitaplardan farklı kılmıştır.

Tâlût ve Câlût kıssası ile ilgili rivayetlere bakıldığında İsrâiliyâta dayalı haberlerin çokluğu ve detaya inme bağlamında abartılı anlatımların fazla olduğu göze çarpmaktadır. Bu kıssada olduğu gibi Kur'ân, yer ve şahıslara dair ayrıntılara yer vermezken İsrâiliyâta dayalı rivayetlerin çoğunda konu asıl amacından saptırılarak teferruata yer verilmektedir. Ancak kıssanın sunduğu temel mesajın orijininden uzaklaşmayan bazı haberlerin Kur'ân'ın konuya dair anlatımına büyük oranda uygun olduğu da görülmüştür.

Kur'ân'da âyetlerin bağlam ilişkisini gösteren çeşitli edebî münâsebetlere başvurulmuştur. Tâlût ve Câlût kıssasının sonunda yer alan şu âyet buna örnektir: “تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوهَا عَلَيْكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ - *İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Biz onları sana hak olarak okuyoruz. Şüphesiz sen, Allah tarafından gönderilmiş peygamberlerdensin.*” (el-Bakara 2/252) Bu âyette, bir münâsebetten dolayı kıssa anlatımı terk edilerek başka konulara geçiş yapıldığı için tehallus türünü görmek mümkündür. Aynı şekilde muhatabı dinamik tutmak için (تِلْكَ) kelimesiyle bir sözden diğer bir söze geçiş sağlandığı için de intikal türüne başvurulduğu müşahede edilmiştir.

Tâlût ve Câlût kıssası ile Bedir Gazvesi'nin birbirine birçok açıdan benzediği görülmüştür. Her ikisinde de az ama inançlı kişiler sabır ve sebat göstererek savaşı kazanmışlardır. Yani benzer davranarak benzer bir sonuca ulaşmışlar ve bu başarılar daha sonraki fetihler için kendilerine birer motivasyon kaynağı olmuştur. Tâlût'un askerleri arasında savaştan kaçınanlar olduğu gibi Hz. Peygamber'in ordusu içinde yer alan bazı münafıklar ya da imanı zayıf müminler de Bedir Gazvesi'ne katılmaya yanaşmamışlardır. Tâlût'a Allah (c.c.) tarafından hükümdarlık Hz. Peygamber'e ise risâlet verilmiştir. Hükümdarlığa Tabût (sandık), risâlete ise Kur'ân ve hikmet delil gösterilmiştir. Dolayısıyla Tâlût ve Câlût kıssası ile Bedir Gazvesi arasındaki bu münâsebetler bir yönüyle Hz. Peygamber'in risâletinin mucizeleri olduğu sonucunu ortaya koymuştur.

Kıssadan; savaşın, her zaman sayısal çoğunlukla kazanılamayacağı, başarı için keyfiyetin kemiyetten daha önemli olduğu, itaat ve sabrın orduyu zafere ulaştıracağı anlaşılmaktadır. Ayrıca Allah (c.c.), hükümdar olarak seçilen Tâlût'un, ilmîni ve gücünü öne sürmek suretiyle liyakati esas aldığını bildirmekte, bu hususta zenginliğin ve soyun bir öneminin olmadığını bize hatırlatmaktadır. İsrâiloğulları'nın hükümdarlık için şart koştukları etnik aidiyeti liyakatten üstün tutmaları, Kur'ân'ın ilahî mesajıyla uyuşmamaktadır. İsrâiloğulları Tâlût'un hükümdarlığına karşı çıktıkları gibi Mekkeli müşrikler de Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeye yanaşmamışlardır. Bu durum, ehl-i küfrün ehliyet yerine soylu ve varlıklı oluşu üstünlük ölçütü olarak gördüklerine bir işarettir.

¹²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/520; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Esîruddîn el-Endülüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1420/1998), 2/596; Bukâ'î, *Nazmü'd-dürrer*, 3/448.

Hz. Dâvûd'un, taşlarla konuşması peygamberliğe bir delil olduğu gibi Hz. Peygamber'in taşlarla iletişim kurması da onun Allah Resûlü olduğunun bir ispatı sayılabilir. Her iki peygamber de taş ve kumu zafere giden yolda savaş ve mühimmat unsuru olarak kullanmıştır. Allah (c.c.) tarafından Hz. Dâvûd'a hikmet ve Zebûr verilmesi, Hz. Peygamber'e de Kur'ân'ın ve hikmetin verilmesi onların Allah elçisi olduklarının en önemli delillerinden sayılmıştır.

Tâlût ve ordusu Allah'ın (c.c.) yardımıyla üç aşamalı bir yöntem belirleyerek zafer elde etmişlerdir. Öncelikle savaş için imkân ölçüsünce maddî hazırlık yapmış, ikinci aşamada sabır ve sebat noktasında birbirlerini motive etmiş, üçüncü aşamada ise Allah'a (c.c.) dua ve tevekkül ederek başarı dileğinde bulunmuşlardır. Tâlût ve ordusunun savaşta uyguladıkları bu yöntemler Bedir Gazvesi'nde bulunan müminler tarafından da tatbik edilerek Mekkeli müşrikler bozguna uğratılmışlardır. Hâsılı, kıssaların Hz. Peygamber ve sahabe için bir ilham kaynağı teşkil etmesi, kıssa anlatımına genellikle risâletin ispatı için başvurulması, kıssaların tevhid ve nübüvvetle delil oluşturması yönleriyle bir değer taşıdıkları söylenebilir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fu'ad. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhsin Bidarfur. Kum: Matbaatü'l-Emir, 1412/1992.
- Adıgüzel, Adnan. "Tâlût - Câlût Kıssası Örneğinde Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyer Bilgisinin Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2019). 107-128.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavud - Adil Mürşid. Cilt 45. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1417/1997.
- Asîmîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*. Cilt 3. Dammâm: Dâru İbnü'l-Cevzî. 1423/2002.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmet Sakar. Kahire: Dâru'l-Maarif, 3. Basım, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. Cilt 8. Riyâd: Dâru Tayyibetu li'n-neşr ve't-Tevzi', 1417/1997.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. Cilt 5. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998.
- Bıyıkoglu, Yakup. "İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri (Tâlût ve Câlût Kıssası Örneği)". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2018). 209-247.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhü'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dayb el-Beğâ. Cilt 7. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Bukâ'î, İbrâhîm b. 'Amr b. Hasen b. Ebîbekr. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-suver*. Haydarâbâd: Viâret-i Meârifî Hindiyeye, 1399/1979.
- Bûtî, M. Said Ramazan. *Fıkhu's-siyre*. trc. Ali Nar - Orhan Aktepe. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1992.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-Hadîs*. Cilt 10. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutübi'l-'Arabiyye, 1383/1963.
- Duman, Cengiz. *Kur'an Perspektifinde Üç Kral İki Peygamber*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Es'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Cilt 4. Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî Esîruddîn el-Endülüsî. *el-Bahru'l-muhîti fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Cilt 10. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1998.
- Güler, Musa. *Nüzul Sırasını Esas Alan Tefsirler*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Gürkan, Ali. *Kur'ân'ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddese Göre Tâlût ve Câlût*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Harman, Ömer Faruk. "İsrâil (Benî İsrâil)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/193-195. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Cilt 30. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1404/1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. 'Umer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Cilt 14. Beyrut: Dâru İhyâe't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. 'Umer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. Cilt 8. Riyâd: Dâru Tayyibetu li'n-neşr ve't-Tevzi', 2. Basım, 1420/1999.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem Alî Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Cilt 15. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1414/1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Cilt 8. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410-1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselâm Tedemmurî. Cilt 10. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. Cilt 5. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kasar, Veysel. "Kur'an'da Hz. Muhammed'in (sas) Risaletinin Delilleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2012). 93-132.
- Kızılışeker, Abdurrahim. *Kur'an'da İstihlaf - Müminlerin Yeryüzü Egemenliği*-. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1996.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kurt, Ali Osman. "Tâlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/552-553. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ehkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî vd. Cilt 20. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. Cilt 10. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 9. Basım, 1991.
- Küçük, Abdurrahman. "Câlût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu ehli's-sünne)*. thk. Mecdî Baslûm. Cilt 10. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bülûgü'n-nihâye fi 'ilmi me'ânî'l-Kur'an ve tefsîrih*. thk. Şâhid el-Buşeyhî. Cilt 13. b.y.: Mecmû'etü Buhûsü'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsîri)*. trc. Muhammed Han Kayanî vd. Cilt 7. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-sahîh (Sahîh-i Müslim)*. thk. Ahmed b. Rif'at vd. Cilt 8. Türkiye: Dâru't-Tabâatü'l-Âmira, 1334/1913.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. Cilt 32. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Reda, Nevin. "Kur'an'ın Tâlût'u ve Antik Yahûdî Krallığının Yükselişi: Metinlerarası Bir Okuma". çev. Mustafa Şentürk. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010). 201-222.
- Sarıgül, Murat. "İlk Nâzil Olan Beş Âyetin Münâsebetü'l-Kur'an İlmi Açısından İncelenmesi". *Mütefekkir* 7/14 (2020), 485-507. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.848025>.
- Sıddıkî, Mazharüddîn. *Kur'an'da Tarih Kavramı*. trc. Süleyman Kalkan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1982.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaledîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsîri*. Cilt 5. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarîhu 't-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Cilt 11. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400/1980.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Şakir. Cilt 24. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Turas, ts.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Umer b. Vâkîd. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Cilt 3. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Vatandaş, Celaleddin. *Hiz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti Medine Dönemi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. thk. M. Nur Çetin vd. Cilt 9. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl*. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957.



DİCLE İLAHİYAT DERGİSİ

Dicle Theology Journal



Kuruluşu: 2000 e-ISSN: 2667-6273 Yayımcı: Dicle Üniversitesi

Cilt | Volume 27 • Sayı | Issue 2 • Aralık | December 2024

İslam Hukuku ve Müslümanların Açmazları, yazar Nihat Tosun (İstanbul, Safa Yayınları, 2023), 214 sayfa, ISBN: 978-625-99620-2-3

Islamic Law and the Dilemmas of Muslims, author Nihat Tosun (Istanbul, Safa Publishing, 2023), 214 pages, ISBN: 978-625-99620-2-3

Meral SABUN

Dr. Öğr. Üyesi Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Burdur, Türkiye

Assis. Prof. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of
Theology, Basic Islamic Sciences, Burdur, Türkiye

msabun@mehmetakif.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1329-7865>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type

Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received: 17/10/2024 • Kabul Tarihi | Accepted: 02/11/2024 • Yayın Tarihi | Published: 31/12/2024

Atıf | Cite As

Sabun, Meral. "İslam Hukuku ve Müslümanların Açmazları, yazar Nihat Tosun (İstanbul, Safa Yayınları, 2023), 214 sayfa, ISBN: 978-625-99620-2-3". *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2024), 283-286. <https://doi.org/10.58852/dicd.1569298>

Author Contributions: The book review has a single author.

Ethical Statement: Ethical rules were followed during the preparation of this study

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared

Ethics Committee Approval: The study subject does not require ethics committee permission.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Yazar Katkıları: Kitap değerlendirmesi tek yazarlıdır.

Etik Beyanı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Çalışma konusu etik kurul iznini gerektirmemektedir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) altında lisanslanmıştır.

İslam Hukuku ve Müslümanların Açmazları, yazar Nihat Tosun (İstanbul, Safa Yayınları, 2023), 214 sayfa, ISBN: 978-625-99620-2-3.

Öz

Eserde mevcut fıkıh birikiminin ortaya koyduğu kuralların günümüzde, toplumsal hayatı düzenlemede yetersiz kaldığı ve bunun da ancak Dinin asıl kaynaklarına dönerek yeniden bir fıkıh ilmi ortaya koymakla aşılacağı iddiası değerlendirilmektedir. Yazar söz konusu algının asıl kaynağını ve sebeplerini ortaya koyarak sorunun mevcut fıkıh ilmindeki yetersizlikten değil, tarihsel süreçte Müslümanların siyasi yönden zayıflaması ve bunun sonucunda ortaya çıkan sosyal ve kültürel dejenerasyondan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan yazara göre İslam hukuku ile ilgili olarak ortaya atılan ve tartışması yapılan problem fikhî birikimin yetersizliği ile ilgili değildir. Mesele tarihsel süreçte siyasi ve sosyolojik zeminini bulan İslam hukuku kurallarının Müslümanların siyasi ve sosyal yönden gerilemesiyle bu zemini kaybetmesidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Birikimi, Siyasi Yapı, Sosyal Yapı, Gerileme

Islamic Law and the Dilemmas of Muslims, author Nihat Tosun (Istanbul, Safa Publishing, 2023), 214 pages, ISBN: 978-625-99620-2-3.

Abstract

The work evaluates the claim that the rules established by the existing body of Islamic jurisprudence (fiqh) are insufficient for regulating contemporary social life, and that this issue can only be resolved by returning to the sources of Islam to develop a new discipline of fiqh. The author identifies the root of this perception and its causes, arguing that the problem does not stem from a deficiency in the current science of fiqh, but rather from the political weakening of Muslims throughout history and the resulting social and cultural degeneration. According to the author, the issue raised and debated concerning Islamic law is not related to the insufficiency of the fiqh tradition. The matter is that the rules of Islamic law, which found their foundation in a specific political and sociological context during the historical process, have lost their grounding due to the political and social decline of Muslims.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Accumulation, Political Structure, Social Structure, Decline

İslam Hukuku, vahyin ilk indiği andan itibaren tarihsel süreçte Müslümanların Rabbânî hitabı uygulama ve onu hayata geçirme ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıkmış sosyolojik bir olgudur. İslam hukukunun yüzyıllarca İslam toplumunda uygulanabilir olması İslam'ın dinamik yapısını ve Müslüman toplumunun İslâmî ilke ve kurallar çerçevesinde bir medeniyet ve kültür oluşturduklarını göstermektedir. Bu da yüzyıllar boyu Müslümanları bir ve güçlü kılmıştır. II. Dünya savaşının akabinde Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması ve Osmanlıdan parçalanan Müslüman toplumların sömürgeci devletlerin kontrolüne girmeye başlamasıyla birlikte Müslümanlar bölünmüş ve siyasi güçlerini kaybetmişlerdir. Bu gerileme sadece siyasi alanı değil, ekonomik ve sosyal yapıyı da etkilemiştir. Bu da Müslümanların kültürel dejenerasyona uğramaları sonucunu doğurmuş ve Müslümanlar arasında İslâmî ilke ve kuralların sosyal hayata uygun düşmemesi paradoksunu oluşturmuştur. Bu durumda bazı Müslümanlar, sorunu var olan İslam hukuku birikiminin yetersizliğinde görmüş ve mevcut İslam hukuku kurallarının uygulanmasının mümkün olmadığını düşünerek İslam ve sosyal hayatları arasında bir açmaza düşmüşlerdir. Zamanın değişmesi ve Müslümanların siyasi gücünü kaybetmeleri ile birlikte gelinen son durum, İslam hukuku temelinde Müslümanların hayatlarında birçok problemi beraberinde getirmiştir.

Yazar eserinde, İslam hukukunun dinin uygulaması ve pratiği olduğu gerçeğinden yola çıkarak fıkıh ilmine yönelik eleştirilerin geçersizliğini ortaya koymak suretiyle fıkıhın sosyal hayatta varlığını devam ettirmesine katkı sunmayı hedeflemiştir. Bunun için fıkıha yönelik eleştirilerin Müslüman dünyasındaki siyasi güçteki zayıflamadan ve buna paralel olarak ortaya çıkan sosyolojik açmazlardan kaynaklandığını, iddia edildiği gibi bunun fıkıh birikiminin eksikliğinden veya zayıflığından kaynaklanmadığını iddia etmiştir. Fıkıh birikiminin eleştirilip yeniden ele alınması durumunda fıkıhın insan hayatından çekilip alınacağı ve bu şekilde dinin hayatın dışına itileceği tezini ortaya koymuştur.

Kitap kısa bir giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Her bölüm içinde giriş ve sonuç bölümü bulunmaktadır. Bölüm başlıklarının dördünde İslam hukuku ve Müslümanların yaşadığı açmaz, toplumsal değişimin getirdiği sorunlar olarak ele alınırken diğer iki başlıkta zamanın getirdiği yeniliklerin ortaya çıkardığı teknik problemler olarak değerlendirilmiştir. Yazar eserinde anlaşılır, açık ve akıcı bir dil kullanmıştır. Bölüme başlarken önce mesele ile ilgili temel kavramlar ve ön bilgilerle okurun zihnini konuya hazırlamak suretiyle metnin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Kanaatimizce kitabın bölümlerinin başlarında bölümde işlenecek konunun eserin ana problemi olan *İslam hukukuna yönelik Müslümanların açmazı* meselesiyle ne yönden ilgili olduğunu açıklayan birkaç cümle eklenmesi, konunun bütüncül anlaşılmasına katkı sunması açısından yerinde olurdu. Yazar kitabında modern dönem kaynaklarına yer vermekle birlikte gerekli yerlerde klasik kaynaklara atıfta bulunarak görüşlerini temellendirmiştir.

Yazar birinci bölümde dinî yaşamda fıkıhın konumunu ele almıştır. Yazarın tezine göre fıkıhın sosyal hayatta etkili olamamasının asıl sebebi mevcut fikhî birikimin eksikliği veya zayıflığı değil, İslam'ın siyasî gücünü kaybetmesidir. Yazar bu bölümün başında II. Dünya savaşına kadar yüzyıllardır Müslüman toplumlarda İslam hukukunun uygulandığını ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verdiğini belirterek fıkıh birikiminin toplumun ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kaldığı noktadaki eleştirilerin, siyasi yapının değişmesiyle birlikte dinin sosyal alandaki konumunun tartışılması ve dinde reform taleplerinin ortaya çıkmasıyla gündeme geldiğini vurgulamıştır.

Yazarın kastettiği siyasi değişiklik II. Dünya savaşından sonra Batının İslam âlemi üzerine hegemonya kurmasının üzerine Müslümanların parçalanıp zayıflamasıdır. Bu durumun akabinde dinî ilimlerin ıslah ve tecdidi üzerine yeni bir İslam anlayışı ortaya konarak sorunun aşılabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu da ancak temel dini metinlerin ve temel kaynakların yeniden ele alınıp yorumlanması şeklinde olacaktır. Yazar, tecdid ve ıslah görüşünü iddia edenlerin fıkıha mal olmuş birçok

görüşü fakihlerin şahsi görüşleri veya taklit toluyla fıkhı girmiş hurafeler olarak değerlendirerek fıkhî birikimi itibarsızlaştırdıklarını düşünmektedir. (s. 28) Bu hareketin düşüncesine örnek olarak Hanbelî fakih Tûfî'nın maslahatı ve akli nas ve icmanın önüne almasını göstermiştir. Cemaleddin Afgânî, Muhammed Reşid Rıza, Muhammed Abduh ve Fazlurrahman gibi isimleri bu hareketin temsilcileri olarak zikretmiştir.

Yazar ikinci bölümde *Devlet ve Siyasal Egemenlik Sorunu* başlığı adı altında fıkhın varlığını gösterebilmesi için İslâmî devlet yapısının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Yazar bu bölümde İslam'ın sosyal hayatta uygulanabilir bir din olabilmesi, dini emirlerin yerine getirilebilmesi ve Müslümanların maslahatlarının korunması için toplumu yöneten siyasi bir İslâmî yapının var olmasının zorunluluğuna vurgu yapmıştır. (s. 56) İslam'da ceza hukuku alanında olduğu gibi birçok hükmün devlet mekanizması olmadan uygulanamayacağını belirtmiştir.

Yazarın İslam'ın siyasi boyutunu kitabında ele almasındaki temel saik, İslam'ın siyasi gücünün ortadan kalkmasıyla birlikte Müslümanların içinde yaşadıkları modern hayat, laik ve seküler yapının ve bu hususta Osmanlı'dan sonra örnek bir model oluşturulamamasının etkisiyle İslam'ın siyasi bir gücünün olamayacağı ve sosyal hayatta İslam hukukunun kurallarının işlerlik kazanmasının mümkün olmadığı düşüncesinin yerleşmesidir. Bununla birlikte Müslümanlar sorunun İslam hukukundan kaynaklandığına inanmaya başlamışlardır. Tam da bu noktada yazar sorunun asıl kaynağına işaret etmektedir. O da siyasetin/yönetimin İslam'dan ayrı düşünülmesidir. Bu sebepten yazar İslam'ın sosyal hayatta uygulanabilir olması için İslam'ı referans alan siyasî yapının sosyolojik bir olgu, olmazsa olmaz dini bir zorunluluk olduğunu vurgulamaktadır.

Aslolan İslam hukukunun ibadet, muâmelât ve siyaset ile ilgili hükümlerinin iç içe olduğu, biri olmadan diğersinin tam manasıyla uygulanmasının mümkün olmadığıdır. Bu noktada yazarın temel kaygısı Müslüman toplumlarda İslam'ın öngördüğü siyasi yaklaşımın mahiyeti ve öneminin hak ettiği seviyede anlaşılmasındır. Bu bağlamda Müslümanların devlet ve siyaset anlayışına sahip olmasının Müslümanlar için bir zorunluluk olmasının ötesinde bir sorumluluk olduğunu belirtmiştir.

Yazar üçüncü bölümde XXI. yüzyıldaki selefi anlayışın Müslüman toplumlarda ortaya çıkardığı problemleri ele almıştır. Önce selef kavramını, selefi düşüncenin temsilcilerini ve selefi düşünce yapısının özelliklerini, bu düşüncenin tarihsel süreçte nasıl bir siyasî yapıya dönüştüğünü ortaya koymuştur. Böylelikle problemden bahsetmeden önce Selefilik hakkındaki arka planı vererek okurun meseleyi kavramasını kolaylaştırmıştır. Selefilerin fıkhı bakışını ve ortaya koydukları fıkhî yöntemleri açıklayarak fıkhî metodolojide düştükleri hatanın İslam âleminde ne gibi sosyolojik ve siyasi problemlere ve açmazlara yol açtığını örnekleriyle açıklamıştır. Böylelikle yazar İslam hukukunun sosyal hayatta uygulanmasının önündeki en büyük engellerden birinin selefi düşüncenin Müslüman toplumunda açtığı yara olduğunu ortaya koymaktadır. Yazar bu bölümde Neo Selefilik adını verdiği düşüncüyü de ele almıştır. Neo Selefilik, II. Dünya savaşıdan sonra Müslümanların siyasi güç kaybetmeleriyle birlikte hayatın birçok alanında geriledikleri ve bunun çözümünün de Kur'an ve sünnet gibi aslı kaynaklara dayanan yeni bir usul ve fıkhı ortaya koymakla mümkün olacağını iddia eden görüştür. Yazar bu düşüncüyü Ehl-i Sünnetin ortaya koyduğu fıkhî birikimi yok sayması bakımından Selefi düşünceye benzetmiştir. Yazara göre ise sorun mevcut fıkhı birikiminde değil son iki yüzyıldır Batının İslam dünyasını kapsayan sömürgecilik faaliyetleri neticesinde Müslümanların siyasi güçlerini kaybetmeleri ve parçalanmaları, bununla birlikte sosyal alanda da zafiyete düşmeleri ve Batıyı taklide yönelmeleri ve siyasi İslam anlayışından uzaklaşmalarıdır. Tüm bunları ortaya çıkaran en önemli faktörlerden biri de Müslüman toplumlarda sağlıklı bir din eğitiminin verilemeyiştir. (s. 114)

Yazar dördüncü bölümde fikhin sosyal hayatta uygulanması problemlerine farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Bölümde başta Ramazan hilalinin görülmesi ile ilgili olarak dinî gün ve bayramların tespitinde birlik sağlanamaması probleminden bahsetmektedir. Yazara göre bu hususta hilali gözle görmeyi emreden hadis rivayetlerinin ve bu konudaki fikhî birikiminin esas alınması gerekir. Nas varken astronomik hesaplara göre bu günlerin tespiti nassa muhalefet anlamına gelir. Çözüm teknolojinin verilerini de kullanarak dünyada hilalin ilk görüleceği yeri tespit etmek ve oradan gözlem yaparak hilalin doğuşuna bizzat şahit olmaktır.

Yazar beşinci bölüm başlığını “Sabah Namazının Vaktinin Tespit Meselesi” olarak ele almıştır. Bu bölümde 45-90 derece enlemleri arasında güneşin batışının tam gerçekleşmemesi sebebiyle beş vakit namazın vaktinin tespit edilemediği bölgelerde namaz vaktinin nasıl belirleneceği meselesini ele almıştır. Konunun ana problemi bu olduğu için yazarın ana meseleyi vurgulayan daha kapsayıcı bir başlık tercih etmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Yazar altıncı ve son başlıkta modern hukuk ve İslam hukukundaki boşanma ve boşanma nafakasının belirlenmesindeki farklılıkların oluşturduğu toplumsal problemlerden bahsetmektedir. Medenî Kanunun yürürlükte olmasının bu meselelerde Müslümanları, inançları ve yürürlükte olan kanunlar arasında bir ikileme ve çıkmaza sürüklediğini belirtmiştir. Özellikle Medenî kanunda eşlere evlenmeye karar verme inisiyatifi verilmesine karşılık boşanmaya karar verme yetkisinin verilmemesini ve boşandıktan sonra karı koca arasında evlilik hukuku bitmiş olmasına rağmen erkeğin eski eşinin nafakasını ödemekle sorumlu tutulmasını hukukî açıdan eleştirmiş, böyle durumların sebep olduğu toplumsal problemlere değinerek bu açıdan İslam hukukunun vazettiği kanunların daha hakkâniyetli olduğunu vurgulamıştır.

Yazar eserde fikhin sosyal hayattaki rolüne yönelik eleştirilerin arkasındaki sosyolojik ve siyasi sebepleri ortaya koyarak önemli tespitlerde bulunmuştur. Bu yönüyle okurun bakışını eleştirilerin ötesinde eleştirinin ortaya çıktığı zemin ve şartlara çevirerek meseleye farklı bir perspektiften bakmasını sağlamıştır. Bu yönüyle eser başarılı bir çalışma olarak değerlendirilmektedir.

Yazar, fikhin dinin uygulama alanı olduğu gerçeğinden yola çıkarak fikhî birikimin eleştirilmesini ve yeniden ele alınması düşüncesini, fikhî önemsizleştirileceği ve İslam hukuku kurallarının sosyal hayattaki etkisini ortadan kaldıracacağı gerekçesiyle reddetmiştir. (s. 27) Hicri ikinci yüzyıldan günümüze kadar gelen fikhî düşüncesi, her ne kadar belirli ilmî çerçeve ve metodoloji ortaya koyarak önemli bir birikimi bizlere ulaştırmış bir bilim olsa da fikhî ilmi, Kur’an ve Sünnet gibi sabit kaynaklara dayanıyor olmakla beraber bu kaynakların anlaşılması ve değerlendirilmesi, nihayetinde bir yorum faaliyetidir. Dolayısıyla fikhin bütünü dokunulmaz değildir. Bu anlamda alimlerin çıkarımları sistematik bir bütünlükle günümüze gelerek güçlü bir kaynak ve veri ortaya koymakla beraber zannî bilgi ifade etmektedir. Ayrıca geçmişte alimlerin gündeminde olmayan veya ihtiyaç duymadıkları için zamanlarına ve içlerinde buldukları sosyal yapıya göre değerlendirdikleri bazı meselelere, zamanın ve toplumların değişmesinin getirdiği yenilikleri dikkate alarak farklı bir perspektiften yaklaşmak ve bazı konuları tekrardan değerlendirmek mümkün ve kimi zaman gerekli olabilir. Kanaatimizce yazarın fikhî eleştiriye kısmen kapı aralayarak mevcut fikhî birikimi üzerine inşa edilen fikhî düşüncenin gerekliliğine değinmesi, fikhî ilminde değişimin hangi çerçevede olabileceğinin sınırlarını çizmesi, konuyu aydınlatmak ve kitabın ortaya koyduğu *İslam Hukukuna Yönelik Müslümanların açmazları* problemlerine çözüm getirmek bakımından daha kapsamlı ve daha isabetli bir yaklaşım olurdu.