

e-ISSN 2822-2261 ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 61 • SAYI: 1 • MART 2025



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI







ISSN 1300-8498 e-ISSN 2822-2261

DIYANET

İLMİ

DERGİ

ÇİLT: 61 - SAYI: 1 - MART 2025



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



# Diyanet İLMİ DERGİ



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

Cafer Tayyar Doymaz

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü  
Managing Editor

Dr. Lamia Levent Abul

Baş Editör  
Chief Editor

Prof. Dr. Huriye Martı

Alan Editörleri  
Field Editors

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

Editör Yardımcıları  
Assistant Editors

Ahmet Dede  
Savaş Özdemir

Yayın Türü  
Type of Publication

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

Yönetim Merkezi  
Head Office

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

Grafik Tasarım  
Graphic & Design

Hasan Yıldırım

Dizinler  
Indexes

**TR DİZİN**  
**ERIH PLUS** ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities) DOAJ:  
**DOAJ** Directory of Open Access Journals  
**EBSCO** Central & Eastern European Academic Source - CEEAS (EBSCO)  
**EBSCO-ARAB WORLD RESEARCH SOURCE: AL MASDAR**

## Danışma Kurulu / Advisory Board

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

## Yayın Kurulu / Editorial Board

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

## İnceleme Komisyonu /

Review Committee

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

# İÇİNDEKİLER

Editörden / From The Editor

- İlimler Tasnifinde Kıraat İliminin Yeri: Miftâ' u-s-sa'âde ve Tertîbü'l-'ulûm Özelinde / Araştırma Makalesi 1  
The Place of Qira'at in the Classification of Sciences: A Study Based on Miftah al-Sa'da and Tartib al-'Ulum / Research Article  
Selim Çakıroğlu
- Sûrelerin Faziletlerine Dair Rivayetlerin Sûrelerin İçeriği İle İlişkisi / Araştırma Makalesi 29  
The Relationship of Narratives about the Virtues of Surahs with the Content of the Surahs / Research Article  
Mustafa Mehmetoğlu
- İgnaz Goldziher'in Kur'an'ın Tahrife Uğradığı İddialarının Tahlil ve Tenkidi -İslâm Tefsir Ekolleri adlı Eseri Özelinde- / Araştırma Makalesi 59  
Analysis and Criticism of İgnaz Goldziher's Claims that the Qur'an Has Been Distorted In the Case of His Work Titled Schools of Koranic Commentators / Research Article  
Fatih Özaktan
- İslâm İktisadının Temel İlkeleri Bağlamında Vahiy Dönemi Uygulamaları (Pazar, Para ve Ticari Akitler) / Araştırma Makalesi 97  
Revelation Era Practices in the Framework of Fundamental Principles of Islamic Economics (Markets, Currency, and Commercial Contracts) / Research Article  
Yahya Solmaz
- Evzâi ve Mehir Konusundaki Fikhî Görüşleri / Araştırma Makalesi 129  
Al-Awza'i and His Jurisprudential Views on the Issue of Mahr / Research Article  
Mustafa Dumlupınar
- Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fıkıh Usulünün Kelâm İlimine Etkisi / Araştırma Makalesi 157  
The Influence of the Usul al-Fıqh on the Science of Kalam in the Context of the Concepts of 'Am and Has in Early Works / Research Article  
Mehmet Saygın-Mehmet Nezir Ceylan
- Sünnî-Mâlikî Ulemânın İfrîkiye'de Fâtımî Yönetimine Karşı Tutumu / Araştırma Makalesi 187  
The Attitude of the Sunni-Maliki Ulama towards the Fatimid Rule in İfrıqıyya / Research Article  
Furkan Erbaş
- Zaman ve Ruhun Kesiştiği An: Tasavvufî Geleneğin Seher Vaktine Bakışı / Araştırma Makalesi 209  
The Intersection of Time and Spirit: Sufi Tradition's View of the Time of Dawn / Research Article



Muhammed Yusuf Akbak

Dede Korkut Kitabı'ndaki Dumlul'un Delilikten Vefliğe Tekâmül Yolculuğu / Araştırma Makalesi 235  
Dumlul's Journey of Evolution from Madness to Sainthood in the Book of Dede Korkut / Research Article  
Musa Kaval

Kötülüğün Sıradanlaşması: Gazze Soykırım Örneği / Araştırma Makalesi 275  
The Banalization of Evil: The Case of the Gaza Genocide / Research Article  
Hande Nur Bozbuğa

Bilimsel Gerçekçilik ve Kelam: Gözlemlenemeyen Hakikatleri Mâtürîdî ile Keşfetmek / Araştırma Makalesi 297  
Scientific Realism and Kalam: Discovering Unobservable Truths with al-Maturidi / Research Article  
Kayhan Özyakal

Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Devlet ve Hükümdar Anlayışı / Araştırma Makalesi 337  
Understanding of State and Ruler in al-Farabi's Philosophy and Oghuz Khagan Epic / Research Article  
Ferdî Kaya - Hacı Ömer Özden

İslâmî Aile Değerlerinden "Kefâet" Kavramının Habitus Bağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi / Araştırma Makalesi 391  
Sociological Evaluation of the Concept of "Kafa'ah" from Islamic Family Values in the Context of Habitus / Research Article  
Nimet Keseli Ustabası - Abdurrahman Kurt

Mazlum Bir Halkın Direnişinin Edebiyata Yansımaları (Filistin Özelinde) ve Muîn Tefvîk Bseiso'nin el-Medinetu'l-Muhâsara adlı 491  
Şiirinin Tahlili / Araştırma Makalesi  
Reflections of the Resistance of an Oppressed People on Literature (the Case of Palestine) and an Analysis of Mu'in Tawfiq Bseiso's Poem  
al-Madinah al-Muhasara / Research Article  
Seyhan Özsoy

## Editörden / From The Editor

*Diyanet İlmî Dergi*'nin değerli okurları!

Alanlarına katkı sağlayacağını düşündüğümüz on dört makale ile dergimizin 61/1. sayısını istifadenize sunuyoruz.

Selim Çakıroğlu, “İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâhu’s-sa‘âde ve Tertîbü’l-‘ulûm Özelinde” isimli makalesiyle şer‘î ilimler sıralamasında kıraat ilminin sahip olduğu konumu Osmanlı ulemasından Taşköprizâde ve Saçaklızâde’nin eserleri üzerinden analiz etmektedir. Mustafa Mehmetoğlu ise “Sûrelerin Faziletlerine Dair Rivayetlerin Sûrelerin İçeriği ile İlişkisi” adlı çalışmasında tefsirin alt dalı fedâilü’l-Kur’ân konusuna, sûrelerin üstünlüklerini barındıran sahih ve hasen rivayetler üzerinden yer vermektedir. “İgnaz Goldziher’in Kur’an’ın Tahrife Uğradığı İddialarının Tahlil ve Tenkidi -İslâm Tefsir Ekolleri adlı Eseri Özelinde-” başlıklı araştırmasıyla Fatih Özaktan çalışmasının amacını “Goldziher’in Kur’an’a bakışını tespit etmek, onun gibi düşünen oryantalistlerin görüşlerinin analizini yapmak ve meselenin doğru zeminde tartışılmasına katkı sunacak delilleri ortaya koymaktır.” şeklinde dile getirmektedir.

Yahya Solmaz, “İslam İktisadının Temel İlkeleri Bağlamında Vahiy Dönemi Uygulamaları (Pazar, Para ve Ticari Akitler)” isimli makalesiyle Hz. Peygamber’in pazar ekonomisiyle ilişkili düzenlemelerini, tedavüldeki paralar ve ticari akitler bağlamında geçmişten tevarüs eden uygulamalara karşı tutumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Mustafa Dumlupınar ise “Ezvâi ve Mehîr Konusundaki Fikhî Görüşleri” adlı araştırmasıyla hicrî ikinci asırda yaşayan ve Şam halkının müftüsü ve tâbi oldukları müctehidi olan Abdurrahman b. Amr el-Evzâi’nin mehîr konusundaki görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır.

Mehmet Saygın - Mehmet Nezir Ceylan, “Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fıkıh Usulünün Kelâm İlmine Etkisi” isimli makaleleriyle İslâm âlimlerinin, dinî naslardaki ifadeleri metodolojik açıdan incelemeleri ve kapsamlarına göre âm ve hâs olarak sınıflandırmalarının kelâm ekolleri üzerindeki etkisini değerlendiriyorlar.

Furkan Erbaş, “Sünnî-Mâlikî Ulemânın İfrîkiye’de Fâtımî Yönetimine Karşı Tutumu”, adlı çalışmasıyla 3/9. yüzyılın sonlarında Mağrib’i ele geçiren Fâtımî yönetimine karşı Mâlikî ulemânın çeşitli pasif ve aktif direniş varyasyonlarıyla attıkları adımların izini sürmüş Fâtımîler’in İfrîkiye’de daha fazla tutunamadığı sonucunu tespit etmiştir.

Muhammed Yusuf Akbak, “Zaman ve Ruhun Kesiştiği An: Tasavvufî Geleneğin Seher Vaktine Bakışı” başlıklı makalesiyle sûfîlerin zaman yönetimlerinde seher vaktine dair yorumları, bu vaktin kişinin manevi olgunluğa erişme noktasındaki katkılarına dair tespitlerini dile getirmektedir. Dede Korkut anlatılarının; insanın hata ve kusurlarından tecrübe ile soyutlanarak kemale ulaşma yolculuğuna dair vurgusunu Musa Kaval, “Dede Korkut Kitabı’ndaki Dum-

rul'un Delilikten Velîliğe Tekâmül Yolculuğu" adlı makalesiyle ele almaktadır. "Kötülüğün Sıradanlaşması: Gazze Soykırımı Örneği" isimli çalışmasında Hande Nur Bozbuğa; Hannah Arendt'in radikal kötülük ve kötülüğün sıradanlığı kavramları üzerinden Gazze'de yaşanan soykırımın; bireysel, kurumsal ve sistematik bir biçimde gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır.

Kayhan Özaykal, "Bilimsel Gerçekçilik ve Kelâm: Gözlemlenemeyen Hakikatleri Mâtürîdî ile Keşfetmek" başlıklı çalışmasında görünmeyen varlıklarla ilgili kelâmî soruların bilim felsefesindeki sorularla örtüştüğünü ve kelâmda benimsenen pozisyonun, bilimsel gerçekçilik konusundaki duruşu büyük ölçüde belirleyeceğini Mâtürîdî'nin yaklaşımı çerçevesinde ele alınmaktadır.

Ferdi Kaya - Hacı Ömer Özden, "Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Devlet ve Hükümdar Anlayışı" adlı makaleleriyle Fârâbî'nin siyaset felsefesinde eski Türk kültürünün izlerini aramakta ve destanların mitolojik unsurlar taşınması sebebiyle mitolojik ve felsefi düşünce arasında bir karşılaştırma yapma imkânını da araştırmaktadırlar.

"İslâmî Aile Değerlerinden "Kefâet" Kavramının Habitus Bağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi" isimli çalışmalarıyla Nimet Keseli Ustabaşı - Abdurrahman Kurt, Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu'nun habitus, alan ve sermaye kavramları üzerinden, İslâmî aile değerlerinden biri olan kefaet kavramının sosyolojik bir değerlendirmesini yapmaktalar.

Seyhan Özsoy, "Mazlum Bir Halkın Direnişinin Edebiyata Yansımaları (Filistin Özelinde) ve Muîn Tevfik Bseiso'nun el-Medînetu'l-Muhâsara adlı Şiirinin Tahlili" başlıklı makalesiyle 1948 yılından sonra edebiyatçı ve şairlerin yaşanan baskıdan kurtulmak için bilinçli bir kimlik oluşturarak Filistin halkı üzerindeki etkilerini, Muîn Tevfik Bseiso'nun Gazze'deki durumu anlattığı el-Medînetu'l-Muhâsara/Kuşatılmış Şehir adlı şiirini tahlil ederek ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. Huriye Martı



# İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâ'u's-sa'âde ve Tertîbü'l-'ulûm Özelinde\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 11 Aralık 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Selim Çakıroğlu**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.

İstanbul Üniversitesi / Istanbul University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/03a5qrr21>

<https://orcid.org/0000-0001-7622-7891>

[selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr](mailto:selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr)

## Öz

Müslüman âlimler arasında ilimlerin tasnifine yönelik faaliyetler, hicrî ikinci yüzyıldan itibaren sistematik bir yapı kazanmaya başlamıştır. Bu süreç, özellikle İslâm filozoflarının Yunan düşüncesinden beslenerek başlattıkları gelenekle şekillenmiş; zamanla farklı âlimlerin katkılarıyla daha kapsamlı bir perspektife evrilmiştir. İlimlerin sınıflandırılmasında farklı yöntemler geliştirilmiş; bu bağlamda özellikle şer'î ve aklî ilimler ayrımı öne çıkmıştır. Bu çalışmanın temel amacı, kıraat ilminin ilimler tasnifindeki yerini Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-sa'âde* ve Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eserleri üzerinden analiz etmektir. Çalışmanın özgün değeri, kıraat ilmi üzerine mevcut literatürde önemli çalışmalar bulunmasına rağmen, bu ilmin ilimler tasnifi bağlamında yeterince detaylı bir şekilde ele alınmamış olmasıdır. Nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon tekniği kullanılarak hazırlanan bu çalışmada, öncelikle İslâm ilim geleneğinde ilimlerin tasnifi literatürüne dair genel bir çerçeve sunulmuş; bu bağlamda öne çıkan eserlerde kıraat ilminin konumu ele alınmıştır. Ardından *Miftâhu's-sa'âde* ve *Tertîbü'l-'ulûm*'da, kıraat ilmi ile tecvid, Resmü'l-Mushaf, vakf ve ibtida gibi alt disiplinlerin nasıl sınıflandırıldığı ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İlimler Tasnifi, Kur'an İlimleri, Kıraat İlmi, Taşkoprizâde, Saçaklızâde, *Miftâhu's-sa'âde*, *Tertîbü'l-'ulûm*.

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

# The Place of Qira'at in the Classification of Sciences: A Study Based on Miftah al-Sa'ada and Tartib al-'Ulum\*

## Research Article

Received: 11 December 2024 Accepted: 10 March 2025

### Abstract

The classification of sciences among Muslim scholars began to take a systematic form from the 2nd century Hijri. This development was particularly influenced by Islamic philosophers who drew on Greek intellectual traditions, initiating a process that expanded over time with contributions from various scholars. Different methods of classifying sciences emerged, with a notable emphasis on the division between *shar'i* (religious) and *'aqli* (rational) sciences. This study aims to analyze the place of the *science of Qur'anic recitation (qira'at)* within the broader framework of the classification of sciences. The focus is placed on two major works: Taşköprizade's *Miftah al-Sa'ada* (d. 968/1561) and Saçaklızade's *Tartib al-'Ulum* (d. 1145/1732). Although significant research exists on *qira'at*, its position within the classification of sciences has not been examined in sufficient depth. Therefore, this study seeks to address that gap in the literature. Using the qualitative research method of documentation, the study first provides a comprehensive overview of the classification of sciences in the Islamic intellectual tradition. It examines how *qira'at* is presented in key works on the subject. The study then focuses on *Miftah al-Sa'ada* and *Tartib al-'Ulum*, analyzing in detail how *qira'at* and its sub-disciplines—such as *tajwid* (elocution), *rasm al-mushaf* (script of the Qur'an), *waqf* (pausing), and *ibtida* (starting)—are classified. This detailed analysis sheds light on the treatment of *qira'at* within the broader scope of Islamic knowledge classification, highlighting its importance and methodological nuances.

**Keywords:** Classification of Sciences, Qur'anic Sciences, Qira'at Studies, Taşköprizade, Saçaklızade, Miftah al-Sa'ada, Tartib al-'Ulum.

---

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

## Summary

In the tradition of Islamic sciences, the classification of knowledge began in the second century of the Hijra with the translation of philosophical works into Arabic and gradually evolved into a more comprehensive systematic framework of disciplines. These classifications include elements such as the definition, subject, and methodology of knowledge, and are based on different epistemological approaches. There are marked differences among Islamic philosophers and religious scholars in the classifications they develop, reflecting the knowledge base and intellectual identity of each author. The classification of sciences in the Islamic scholarly tradition has generally been shaped by the epistemological relationships between religion and philosophy, or revelation and reason. Islamic thinkers have primarily divided the sciences into two main groups: philosophical sciences and religious sciences. Some scholars emphasize the religious sciences, while others favor the philosophical sciences, and some have created broader classifications by including the literary sciences in both categories.

In the literature on the classification of sciences, knowledge is usually divided into two main categories: transmitted (shari'ah/religious) and rational (philosophical). Traditional sciences include exegesis (tafsir), recitation (qira'at), hadith, jurisprudence (fiqh), theology (kalam), and mysticism (tasawwuf). The rational sciences are further divided into theoretical and practical subcategories. Theoretical sciences include subcategories such as metaphysics, mathematics, and physics, while practical sciences include subfields such as ethics, home economics, and politics. Linguistic and logical sciences are categorized as "instrumental sciences". These classifications contribute to a systematic understanding of the Islamic sciences.

The classification of sciences in the Islamic intellectual tradition has been shaped by many original works. Early Islamic philosophers did not give sufficient attention to recitation and other religious sciences, apart from jurisprudence and theology. This lack is believed to be related to the epistemological perspectives of the authors who made these classifications. Ibn Hazm was the first scholar to highlight the science of recitation in the classification of sciences. Al-Ghazali mentioned recitation within the sciences of the Qur'an while dividing knowledge into two main groups. Baydawi classified the sciences into eight categories and considered recitation as one of the sciences that help in exegesis.

Despite the importance of recitation in Islamic sciences, its absence in early classifications is attributed to philosophical influences and methodological

preferences. However, the inclusion of recitation in the works of scholars such as Ibn Hazm, al-Ghazali, and Ibn Khaldun facilitated greater consideration of this discipline in later classifications. The studies conducted by Ottoman scholars demonstrate that recitation should be considered a fundamental component of Islamic thought. Scholars such as Molla Lutfi, Taşköprizade, and Saçaklızade defined recitation and included its basic disciplines in their classifications. Taşköprizade treated recitation in detail in his work *Miftah al-Sa'ada*, focusing on its definition, goals, and historical development. He also emphasized the subfields of recitation and its relationship to exegesis. Saçaklızade, in his work *Tartib al-'Ulum*, defined recitation as “a discipline that expresses the method followed by the reciting Imams regarding the recitation of the Qur'an” and emphasized the distinction between famous (*mashhur*) and uncommon (*shaz*) recitations. He argued that recitation is a necessary element for the correct understanding of the Qur'anic text and examined its relationship with the science of *tajwid* (pronunciation rules).

It has been noted that while the sciences of recitation and its related disciplines were generally absent from the classifications of the Islamic philosophers, recitation itself was categorized among the transmitted/*shari'ah* sciences. This is an important step in determining the place of recitation within the overall structure of Islamic sciences. Islamic philosophers and religious scholars have made various classifications at different times to delineate the boundaries and define the relationships among the sciences. These classifications have been shaped by the epistemological understandings of their times, with some giving priority to philosophical knowledge and others to religious knowledge. In the early classifications of knowledge, recitation was generally not valued as a science in its own right. This situation reflects a general preference rather than a specific neglect of recitation resulting from the methodological approaches of the philosophers.

Nevertheless, the inclusion of recitation by scholars such as Ibn Hazm, al-Ghazali, and Ibn Khaldun has facilitated a more prominent consideration of this science in subsequent classifications. The works of Ottoman scholars have established that recitation should be considered a fundamental component of Islamic thought. In conclusion, while the classifications of Islamic philosophers generally did not include recitation and its related sciences, it has been identified as part of the transmitted/*Shari'ah* sciences. The contributions of Ottoman scholars such as Taşköprizade and Saçaklızade have reinforced the importance and place of recitation within the Islamic intellectual tradition.



## Giriş

Kur'an ilimleri arasında önemli bir yere sahip olan kıraat ilmi, Kur'an'ın doğru telaffuzunu ve okunuş özelliklerini inceleyen bir disiplindir. Hz. Peygamber, tebliğ vazifesinin bir gereği olarak, nâzil olan âyetleri hemen sahâbeye aktarmış; onlar da Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekliyle başkalarına nakletmişlerdir. Kur'an'ın metinsel ve lafzî yönünü ele alması nedeniyle kıraat ilmine, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından ayrı bir önem verilmiştir. Kur'an'ın ağır ağır ve tertil üzere okunmasını emreden âyetler<sup>1</sup> de sonraki süreçte müslümanların Kur'an tilâvetine ve kıraat ilmine önem vermesinin itici gücü olmuştur.<sup>2</sup> Kıraat ilmi, İslâmî ilimler içinde ortaya çıkışı açısından öncelikli bir konuma sahip olmasının yanı sıra Kur'an ilimlerinin ve İslâm düşüncesinin şekillenmesine de katkılarda bulunmuştur. Özellikle Arap dili, tefsir, hadis ve fıkıh âlimleri kıraatlerden geniş ölçüde istifade etmişlerdir.<sup>3</sup> Kıraat ilmi, mebâdi/ilkeler olarak tevâtüre dair öncülleri kabul eder ve Arap dilinden yararlanır.<sup>4</sup> Usul ve ferş açısından sınırları belirli olan bu ilim, akıl yürütme yolu ile hakikate ulaşmayı amaçlayan felsefe, kelâm veya fıkıh gibi bir metodoloji sunmaz. Ancak bu durum kıraat ilminin İslâmî ilimler içindeki öncelik ve değerine bir hâlel getirmez. Bu yalnızca, onun alan tanımlaması ile ilgili bir sınırlamadır.<sup>5</sup>

İslâmî ilimler, temelde Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti çerçevesinde yürütülen çalışmaların bir neticesi olarak doğmuş; tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan ihtiyaçlar ve ilmi gelişmeler doğrultusunda sistematik bir şekilde tedvin edilip disiplinler hâlinde şekillenmiştir. İslâm dünyasında, kendine özgü bir bilgi birikimiyle müstakil disiplinler

<sup>1</sup> Bk. el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4.

<sup>2</sup> Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425-432.

<sup>3</sup> Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İfay Yayınları, 2015), 51.

<sup>4</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'ati'l-'ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985); Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşi Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed (Beirut: Daru'l-Beşâ'iru'l-İslâmiyye, 1988), 135.

<sup>5</sup> Kıraat ilminin metodolojik açıdan incelenmesine dair bir çalışma için bk. Muhammed İsa Yüksek, *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

hâlinde teşekkül eden ilimlerin tasnifi, hicrî II. asırdan itibaren felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle sistematik bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Başlangıçta, genellikle felsefî ilimlerin tasnifine odaklanan bu çalışmalar, zamanla dinî ilimler ve diğer alanlardaki ilimlerin de dâhil edilmesiyle kapsamlı bir ilimler tasnifi geleneğine dönüşmüştür. Bu tasnif süreçlerinde, ilmin tanımı, konusu, amacı, metodu ve literatürü gibi temel unsurlar titizlikle ele alınmış; ilimler arasındaki ilişkiler ve hiyerarşi de kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.<sup>6</sup> Böylelikle, İslâmî ilimlerin sistematik bir çerçeve içinde anlaşılması ve değerlendirilmesi sağlanmış; bu durum, ilimlerin kendi içindeki dinamiklerin ve etkileşimlerin daha iyi kavranmasına olanak tanımıştır.

İlimler tasnifi literatürü incelendiğinde, ilimlerin sıralanma ölçütlerinin, tasnifi gerçekleştiren müellifin sahip olduğu ilim anlayışına bağlı olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, farklı epistemolojik yaklaşımlarla oluşturulan tasnifler, birbirinden belirgin farklılıklar göstermektedir.<sup>7</sup> Özellikle İslâm filozoflarının tasnifleri ile din âlimlerinin gerçekleştirdiği tasnifler, içerik ve metodoloji bakımından anlamlı ayrışmalar arz etmektedir. Bazı araştırmacılar, bu farklılıkları felsefî tasnif geleneği ve dinî tasnif geleneği başlıkları altında sistematik bir şekilde incelemişlerdir.<sup>8</sup> Her müellif, sahip olduğu bilgi birikimi, düşünsel perspektifi ve entelektüel kimliğinin yanı sıra içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve kültürel bağlamı da göz önünde bulundurarak bir tasnif sürecine girmiştir.<sup>9</sup> Bu çerçevede, tasnifler yalnızca tasnif sahibinin düşünsel yapısını değil, aynı zamanda dönemin ilim anlayışını da yansıtmaktadır.<sup>10</sup> Ayrıca, tasnif literatürünün esasen İslâm düşüncesindeki din-felsefe ve özelde akıl-vahiy ilişkisi gibi derin kavramsal tartışmaların bir yansıması ve sonucu olduğu da vurgulanmaktadır.<sup>11</sup>

Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi

<sup>6</sup> İlimler tasnifi literatürünün oluşum ve gelişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 63-91; İslâm filozoflarının yaptığı tasnifler için bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 118-127.

<sup>7</sup> Tahsin Demir, “Kadîm ve Cedîd Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı’nın Tasnifu’l-Ulûm Adlı Risalesi”, *Tanzimat Sonrası Türk Düşüncesinde İlimler Tasnifi*, ed. Ahmet Çapku (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022), 375.

<sup>8</sup> Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 68, 79. Türker burada her iki anlayışın bilgiyi elde etmedeki önceliğine işaret ederek ilimler tasnifine yansımaları değerlendirilmektedir.

<sup>9</sup> Ali Yıldırım, “İshâk Bin Hasan Tokadî’nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 165.

<sup>10</sup> Yıldırım, “İshâk Bin Hasan Tokadî’nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri”, 177.

<sup>11</sup> Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 64.

ilk İslâm filozoflarıyla şekillenmeye başlayan tasnif literatürü, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlerin eserlerinde ilimlerin tasnifine yer vermeleriyle ulemanın da katkıda bulunduğu zengin bir İslâm ilimler tasnifi literatürünün oluşumuna evrilmiştir. Bu tasnif geleneği incelendiğinde, çok çeşitli bir muhtevaya sahip olduğu ve zaman içinde Taşköprizâde (ö. 968/1561) ve Saçaklızâde (ö. 1145/1732) gibi Osmanlı âlimleri aracılığıyla mütekâmil eserlerin vücut bulduğu görülmektedir. Müslüman filozoflar ve âlimler, yaşadıkları dönemde mevcut olan ilimleri, kendileri için önemli gördükleri kıstaslara göre kategorize etmişlerdir. Bu süreçte, ilimlerin faaliyet alanlarını belirlemek, aralarındaki ilişkileri ortaya koymak ve ilimlerin önem sırasına göre tahsilini kolaylaştırmak gibi çeşitli maksatlar güdülmüştür.<sup>12</sup> Böylece, ilimlerin tasnifi, sadece ilmî bir çaba olarak kalmamış, aynı zamanda bilgi birikiminin sistemli bir şekilde korunmasına ve aktarılmasına katkıda bulunmuştur.

Bu araştırma, ilimler tasnifi literatüründe kıraat ilminin yerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bunun için önce ilimler tasnifi literatürünün önde gelen eserlerindeki tasniflere dair genel bir bilgi verilmiş; ardından, tasniflerinde kıraat ilmine yer veren müelliflerin bu ilmi nasıl konumlandıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Kur'an ilimleri arasında yer alan tecvid, vakf-ibtidâ ve Resmü'l-Mushaf gibi kıraat ilmi ile ilişkili ve iç içe olan diğer ilimler de konu çerçevesinde irdelenmiştir. Böylece kıraat ilmi kapsamında konu edinilen ilimlerin ilimler tasnifi literatüründeki konumu bütüncül bir şekilde ortaya koyulmuştur. Araştırmada önce tasnifinde kıraat ilmine yer veren eserlerden öne çıkanlar incelenmiş, daha sonra Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa' âde* ve Saçaklızâde'nin *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eserleri kıraat ve onunla bağlantılı ilimler özelinde ayrıntılı ele alınmıştır. Zira tasniflerinde kıraat ilmine yer veren diğer eserlere nazaran bu iki müellif, konumuz hakkında detaylı tasnifler yapması ve bilgiler vermesiyle öne çıkmaktadırlar. Ayrıca bu iki müellifin kıraat ve tecvid ilmine dair müstakil eserlerinin bulunması da onların konuya yaklaşımını önemli kılmaktadır. Bu konuda bir yüksek lisans çalışması olmakla birlikte<sup>13</sup>, bu araştırmada konuya bütüncül bir yaklaşım sergilenmiş, Taşköprizâde ile Saçaklızâde'nin tasniflerine odaklanarak, kıraat ilmi kapsamındaki ilimlerin konu ve muhteva açısından bu iki eserde ne ölçüde yer bulduğu incelenmiştir. İncelemede nitel araştırma yöntemi kullanılarak, İslâm ilimleri geleneğinde ilimler tasnifi literatürü hakkında özet bilgiler verilmiş, Taşköprizâde'ye kadar olan süreçte, kıraat ilmine yer veren eserlerden öne çıkanlar tahlil edilmiş; ardından, *Miftâhu's-sa' âde* ve *Tertîbü'l-'ulûm* adlı eserlerde kıraat ve onunla ilişkili ilimlerin analizi gerçekleştirilmiştir

<sup>12</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 117.

<sup>13</sup> Şeyda Naciye Ötegen Cuma, *İlimlerin Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

## 1. İslâmî İlimler Geleneğinde İlimler Tasnifi Literatürü

İslâm ilim geleneğinde ilimler tasnifinin, din ile felsefe yahut vahiy ile akıl arasındaki epistemolojik ilişki ekseninde şekillendiği kabul edilmektedir.<sup>14</sup> Zira çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif eden İslâm düşünür ve âlimleri, ilimleri öncelikle felsefi ilimler ve din ilimleri şeklinde temel bir ayırıma tâbi tutmuşlar; bazıları tasniflerinde dinî ilimleri, bazıları da felsefi ilimleri ön plana çıkarmışlar, bazıları da bu ikisine edebî ilimleri de dahil ederek daha kapsamlı ve bütüncül tasnifler ortaya koymaya çalışmışlardır. Telif edilen eserlerde temelde iki farklı yaklaşım öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımlar, varlık hakkındaki bilginin belirleyici kaynağının ne olacağına, bir başka deyişle din-felsefe ve akıl-vahiy ilişkilerinin nasıl kurgulanacağına dair verilen cevaplar doğrultusunda şekillenmiştir. Buna göre ilkini ulemanın, ikincisini ise hukemanın temsil ettiği, birinde dinin diğerinde aklın merkezde olduğu iki farklı tasnif geleneği ortaya çıkmıştır. Bu tasnifler, ilimlerin şer‘î olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılmasında birleşirken hangi ilim grubunun üstün ve belirleyici olduğu konusunda birbirinden ayrılmaktadır. İslâmî ilimler bünyesinde yapılan tasnifler, hakikatin mutlak kaynağı olarak vahyi temel aldıklarından, vahyin sunduğu esaslar üzerine inşa edilen şer‘î ilimlere üstün bir konum atfetmiştir. Buna karşılık, İslâm dünyasında felsefi düşüncenin teşekkülüyle ortaya çıkan tasnif anlayışı, hakikatin yegâne kaynağı olarak akli merkeze almış ve bu doğrultuda felsefi/aklî ilimlere öncelik tanımıştır. Öte yandan, ilimler tasnifi literatürünün gelişimiyle birlikte dinî ve felsefi ilimler aynı şemada bir arada yer almıştır.<sup>15</sup>

İslâm ilimler tarihinde, ilimler tasnifine dair ilk denemeler bazı araştırmacılar tarafından İbnü'l-Mukaffâ‘ın (ö. 142/759) çeviri-telif niteliğindeki *el-Mantık* adlı eserine kadar götürülse de, günümüze ulaşan ilk sistematik örnek olarak Fârâbî'nin *İhşâ‘ü'l-'ulûm* adlı eseri kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Daha sonra Hârizmî (ö. 387/997) *Mefâtîhu'l-'ulûm*<sup>17</sup>, İbn Ferîğün (ö. 4/10. yy ?) *Cevâmi'u'l-'ulûm*<sup>18</sup>, Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö.

<sup>14</sup> Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 64.

<sup>15</sup> İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi literatürünün doğuşu, temel problemleri ve telif anlayışları için bk. Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 73-88.

<sup>16</sup> Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 69, 74. Türker bazı araştırmacıların Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) nispet edilen *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eserin ona nispetinin tartışmalı olmasından ilimler tasnifine dair ilk eser olarak nitelenmesini doğru bulmaz. Bk. Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 72.

<sup>17</sup> Eser üzerine yapılan bir inceleme için bk. Raik Bahadır, “Ebü Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtîhu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz”, çev. Fegani Beyler, *Dört Öge* 11 (2017), 201-214.

<sup>18</sup> Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Cengiz Kallek, “Cevâmi'u'l-'Ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/440-442.

381/992) *el-Î'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*<sup>19</sup>, İhvân-ı Safâ *Resâ'il*,<sup>20</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) *Risâle fi'l-'ulûm*<sup>21</sup> adlı eserleriyle ilimler tasnifi literatürünün oluşmasına öncülük etmişlerdir. İslâm filozoflarının ortaya koyduğu bu eserlerin yanı sıra İbn Hazm *Merâtibü'l-'ulûm*<sup>22</sup>, Beyzâvî (ö. 685/1286) *Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm ve ta'rîfihâ*<sup>23</sup> adlı eserleri ile din âlimleri nazarında ilimler tasnifinin ilgi görmesine katkıda bulunmuşlardır. Konu hakkında müstakil eser yazarlar olduğu gibi Gazzâlî<sup>24</sup> ve İbn Haldûn (ö. 808/1406)<sup>25</sup> gibi eserlerinde ilimler tasnifine dair detaylı malumat verenler de vardır. Konuya dair yazılmış bu eserler dışında Taşköprizâde ve Saçaklızâde'ninkiler de dahil olmak üzere günümüze kadar çok zengin bir literatür oluşmuştur. Bu zengin literatürü değerlendirmek için günümüz araştırmacıları tarafından da hatırı sayılır miktarda çalışma yapılmıştır.<sup>26</sup>

## 2. İlimler Tasnifi Literatünde Kıraat İlmi

İlimler tasnifi literatünde kıraat ilmine daha çok din âlimlerinin yaptığı tasniflerde yer verildiğini görmekteyiz. İlk dönem İslâm filozoflarının yaptığı tasniflerde kıraat ve onunla ilişkili ilimlere yer verilmemiştir. Bu durum sadece kıraat ilmine özgü değildir; kelâm ve fıkıh dışındaki diğer dinî ilimler için de söz konusudur.<sup>27</sup> Şüphesiz bunun, tasnifde

<sup>19</sup> Âmirî ve eseri üzerine yapılan bir araştırma için bk. Fuat Akpınar, "Ebû'l Hasan el-Âmirî'nin İlimler Sınıflaması", *Temaşa Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü Dergisi* 20 (Aralık 2023), 166-183.

<sup>20</sup> İhvân-ı Safâ'nın ilimler sınıflandırmasına dair görüşleri için bk. Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Blim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 427-457.

<sup>21</sup> Eserin ilimler tasnifindeki yeri için bk. Ali Kürşat Turgut, "Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fi'l-Ulûm", *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019), 525-551.

<sup>22</sup> İbn Hazm'ın ilimler tasnifi için bk. Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 319-329.

<sup>23</sup> Eserin tahkikli neşri ve ilimler tasnifindeki yerine dair bir inceleme için bk. Mansur Koçinkağ, "Kâdî Beyzâvî'ye (v. 685/1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fi Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 387.

<sup>24</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005). Gazzâlî'nin ilimler tasnifinin incelendiği bir araştırma için bk. Alexander Treiger, "Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (Ocak 2011), 1-32.

<sup>25</sup> İbn Haldûn'un ilimler tasnifinin değerlendirilmesi için bk. Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (Ocak 2006), 5-31.

<sup>26</sup> İlimler tasnifine dair oluşan literatürün bir listesi için bk. Halis Demir, "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi", *Balükesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 48-89.

<sup>27</sup> Nitekim Fârâbî *İhsâu'l-'ulûm*'da bu iki ilme siyâset ilmi ile birlikte yer verir. Bu ilimlerin Farabî'nin tasnifindeki yerine dair bir değerlendirme için bk. Hasan Hüseyin

bulunan müelliflerin ilim anlayışları ile alakalı olduğu söylenebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilimler tasnifinde kıraat ilmine ilk yer veren müellif İbn Hazm'dır. Bazı araştırmacılar onun ilimler tasnifi yapan ilk din âlimi olduğunu söyler.<sup>28</sup> O, *Merâtibi'l-'ulûm* adlı eserinde, ilimleri yedi başlık altında incelemiş; bu ilimlerin, tüm zaman ve mekânlarda bütün milletler için geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre din, dil ve tarih ilimlerinde her bir millet diğerinden ayrılır; ancak astronomi, matematik, tıp ve felsefî ilimlerde ortaklırlar.<sup>29</sup> İslâm dinine ait ilimleri önce Kur'an, hadis, fıkıh ve kelâm ilimleri olmak üzere dörde ayıran İbn Hazm, kıraatı Kur'an ilimleri arasında ilk sırada sayar, hakkında başka bir bilgiye yer vermez.<sup>30</sup>

Konuya dair müstakil bir eser telif etmemiş olan Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinin birinci cildinin "Kitâbü'l-'ilm" bölümünde, övülen ve yerilen ilimler başlığı altında ilimleri farz-ı 'ayn ve farz-ı kifâye, şer'î ilimler ve şer'î olmayan ilimler şeklinde ikiye ayırmış; peygamberden istifade edilerek elde edilen ilimleri şer'î, akılla elde edilen ilimleri şer'î olmayan ilimler olarak tanımlamıştır.<sup>31</sup> "Mütemmimât" başlığı altında Kur'an ilimleri bağlamında lafızla alakalı ilimler olarak kıraat ve harflerin mahrecini öğreten ilim ve mana ile alakalı olarak tefsir ilmini saymıştır. Burada bu ilimlerin nakle dayandığını vurgulayan Gazzâlî, bunun dışında başka bir malumata yer vermez.<sup>32</sup>

Beyzâvî, *Münîf fî sinâ'ati'ta'rîf* adlı eserinde ilimleri sekiz kategori altında sınıflandırmıştır: İlmü'l-edeb (Edebiyat), Nâmûs (Vahiy), Tabiat (Doğa), Hendese (Geometri), Heyet (Astronomi), Müzik, Ahlâk ve Matematik. Şer'î ilim kavramı yerine "ilmü'n-nevâmîs" ve "ilmü'n-nâmûs" terimlerini kullanan Beyzâvî, bu ilmin vahiy, melek ve sünneti konu edindiğini belirtir. Ayrıca bu ilmin sekiz alt bilime ayrıldığını ifade eder: kıraat, rivâyetü'l-hadîs, tefsîr, rüvâtü'l-hadîs (ricâl ilmi), usûlüddîn, usûlü'l-fikh, cedel ve fıkıh. Beyzâvî, ilim dalları arasındaki ilişkilere de dikkat çekmiş; kıraat ilmini, tefsir ilminde ihtiyaç duyulan ilimler arasında

yin Bircan, "Fârâbî'nin İlimler Sınıflandırmasının Felsefî, Dini ve Aktüel Değeri", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/7 (Aralık 2022), 11-13.

<sup>28</sup> Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", 79.

<sup>29</sup> İbn Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm (Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî* içinde) (Beyrut: el-Mevsû'atü'l-'Arabîyyetü ed-Dirâsetü ve'n-Neşr, 1983), 73-81. İbn Hazm'ın ilimler tasnifinin değerlendirmesi için bk. Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", 319-329.

<sup>30</sup> İbn Hazm, *Merâtibu'l-'ulûm*, 79.

<sup>31</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 21, 24.

<sup>32</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, 25; Osman Bakar, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 219-242.

zikrederek bu ilimler arasındaki tamamlayıcı role vurgu yapmıştır.<sup>33</sup> İlimleri sınıflandırmakla yetinmeyen Beyzâvî, ilimlerin tarifine, mevzusuna ve faydasına dair açıklamalarda da bulunmuş, kıraat ilmini “Arab’ın dilinin ve sâbit irabının kesintisiz işitme ile nakledildiği ilim” şeklinde tarif etmiştir.<sup>34</sup>

İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348), *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd* adlı eserinde altmış ilim dalının tanımını yapmış ve ana konuları ile kısa bir bibliyografyaya yer vermiştir. Eser, *Şubhu'l-a'şâ'* ve *Miftâhu's-sa'âde* gibi sonraki eserlere de kaynaklık etmiştir.<sup>35</sup> İbnü'l-Ekfânî, ilimleri daha çok gayeleri ve bu gaye içindeki iç ilişkileri neticesinde kazandıkları *merâtib* açısından tasnif etmiştir.<sup>36</sup> Dinî ilimleri metafizik ilminin mütemmim bir parçası olan ilm-i nevâmisin kısımları olarak değerlendirmiştir. Nübüvvet ile ilgili durumlar ve nübüvvetin içeriğini ele alan ilimler olarak tanımladığı<sup>37</sup> nevâmis ilminin altında sekiz dinî ilmin olduğunu söyleyerek ilk sıraya kıraat ilmini koymuştur. Daha sonra rivâyetü'l-hadîs, tefsir, dirâyetü'l-hadîs, usûl-i din, usûl-i fıkıh, cedel, fıkıh ilimlerini sıralamıştır. Kıraat ilmini “Kur’an lafızlarının ve sabit irabının kesintisiz rivâyetle aktarılmasıdır.” şeklinde tanımlayan Ekfânî, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *Teyşîr*'i ile bu eserin manzum şerhi olan Ebû Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Lâmîyye (Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî)* adlı eserini bu alanda yazılmış meşhur eserler olarak zikretmiştir.<sup>38</sup>

İbn Haldûn da ilimler tasnifine dair müstakil bir eser yazmadığı halde yedi bölümden oluşan *Kitâbü'l-İber* adlı eserine giriş olarak yazdığı *Muqaddime*'nin altıncı ve son bölümünü umranda ortaya çıkan ilimlere ayırmıştır. Burada İslâm ile birlikte ortaya çıkan ilimlerin sınıflarını, öğretim yollarını ve bunlara ilişkin sorunları ele alıp değerlendirmiştir. Bu ilimlerin temsilcileri ile onların eserleri arasındaki ilişkileri ele almış; sistematik bir üslûpla bu ilimlerin yapısını, mahiyetini ve temel niteliklerini

<sup>33</sup> Koçinkağ, “Kâdî Beyzâvî'ye (v. 685/1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munif fi Sinâ'ati't-Tarif/Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, 397.

<sup>34</sup> Koçinkağ, “Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munif fi Sinâ'ati't-Tarif/Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği”, 397.

<sup>35</sup> İhsan Fazlıoğlu, “İbnü'l-Ekfânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/22-24.

<sup>36</sup> Eserin ilimler tasnifindeki yerine dair incelemeler için bk. Cahid Şenel, “İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsîd'da İlimler Sınıflandırması”, *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik, 2019), 199-238; Şükran Fazlıoğlu - İhsan Fazlıoğlu, *İbnü'l-Ekfânî'nin Düşüncesinde Ahlâk, Siyaset ve Firâset* (İstanbul: Klasik, 2022).

<sup>37</sup> İbnü'l-Ekfânî Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî, *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd fi envâ'i'l-'ulûm*. Abdülmün'im Muhammed Ömer (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 152.

<sup>38</sup> İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd fi envâ'i'l-'ulûm*, 155-156, 160.

açıklamaya gayret etmiştir.<sup>39</sup> İbn Haldûn, ilimleri aklî ve naklî olmak üzere iki ana kategoriye ayırmıştır. Naklî ilimler başlığı altında Kur'an ilimlerine yer vererek, kıraati ilk sıraya koymuş; Resmü'l-Mushaf ve tefsir ilmini de bu çerçevede ele almıştır. Önceki müelliflerin ilim tasniflerine kıyasla kıraat ilmi hakkında daha detaylı bilgiler sunmuştur.<sup>40</sup> Kıraat ve Resmü'l-Mushaf ilimlerine dair müellifler ve eserler arasında İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a*'sını, Dâni'nin *et-Teyisîr*'ini, Şâtîbî'nin *Hırzu'l-emânî*'sini ve Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın (ö. 496/1103) çalışmalarını zikretmiştir.<sup>41</sup>

Molla Lutfi (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-'ulûmî's-şer'iyye ve'l-'Arabîyye* isimli eserinde yirmi dokuzu Arap dili, kırk dördü İslâm diniyle ilgili olmak üzere toplam yetmiş üç ilimden söz etmiş; felsefî, tabii ve matematik ilimlerini tasnife dahil etmemiştir. Eser aşağıda detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'ade*'sinin de kaynakları arasında sayılır.<sup>42</sup> Şer'i ilimleri beş kısımda tasnif eden Molla Lutfi "lafız olmaları açısından Allah Teâlâ'dan nâzil olan kanunları ele alan ilimler" in on üç olduğunu söylemiştir. Bu ilimler arasında ilk sırayı "Kırâat-i Seb'a ve Kırâat-i Şâzz" başlıkları ile kıraatle ilgili ilimlere vermiş, onların kısa tanımlarını yaparak maksat ve mebadisini/ilkelerini söylemiştir. Buna göre kırâat-i seb'a ilmi "kendisinde kelâmullah'ın - tevâtüren sabit olan ihtilaflar açısından – incelendiği bir ilim"dir. Mebadisi, tevâtürle sabit olan önermelerdir ve bu konuda Arabî ilimlerden de istifade eder. Maksadı, tevâtürle sabit olan ihtilafları kayıt altına alma melesesini elde etmektir. Faydası, Allah kelâmını tahrif ve bozulmadan korumaktır. Şâz kıraat ise tevâtür derecesine ulaşmamış farklı okuyuş rivayetleridir. Mebadisi, meşhur veya âhâd yolla gelmiş olan önermelerdir.<sup>43</sup>

Kıraatın alt dallarından sayılabilecek ilimleri müstakil başlıklar halinde tasnif eden Molla Lutfi mehâricu'l-hurûf ilmini Arap dili ile ilgili ilimler arasında saymıştır. Bu ilmin ortaya çıkışını fırkaların ve milletlerin farklılığına dayandırmıştır. Zira ona göre, harflerin ve mahreçlerinin farklılığı, Arapça'nın öğrenilmesinde öncelikle Arap alfabesindeki

<sup>39</sup> Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 2/155-172. İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin ilimler tasnifindeki yerine dair bir inceleme için bk. Cemile Barışan, *İbn Haldun'un İslâm Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 280-298.

<sup>40</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/171, 173.

<sup>41</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/173-174.

<sup>42</sup> Orhan Şaik Gökyay - Şükrü Özen, "Molla Lutfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/255-258.

<sup>43</sup> Sami Arslan, *Molla Lütüfî'nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi'l-'Ulûmî's-Şer'iyye ve'l-'Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 96-97.



harflerin ve bunların doğru okunuş şekillerinin bilinmesini zorunlu kılar. Bu nedenle, Arap harflerinin sınıflandırılması, mahreçlerinin belirlenmesi ve harflere dair diğer meselelerin ele alındığı meharicu'l-hurûf ilmi vazedilmiştir. Bu ilmin mevzûu, -gırtlaktan çıkışları açısından- basit Arap harfleridir. İlkeleri, bir kısmı bedihî (açık ve doğrudan anlaşılır), diğer bir kısmı ise istikrâdir (tümevarım). Bu ilmin anlaşılmasında anatomi ve tabii ilimlerden de faydalanılır. Maksadı, harfleri Arapça'da mahreçlerine uygun bir şekilde doğru telaffuz etme melekesini kazandırmaktır. Nihai gayesi ise Arap harflerinin yanlış telaffuz edilmesinden kaçınmaktır.<sup>44</sup>

## 2.1. Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* İsimli Eserinde Kıraat İlmi

XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* adlı eseri, Osmanlı ilim zihniyetinin beslendiği birikimi ve literatürü gözler önüne sermesi, bu ilim muhitinin ulaştığı seviyeyi kapsamlı bir ilimler tasnifi ve bibliyografya disiplini içinde sunması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Eser, XVI. yüzyıldaki Osmanlı ilim zihniyetinin entelektüel yansımalarını detaylı bir şekilde ortaya koyar. Taşköprizâde, her bir ilmî disiplini tanım, konu, ilkeler, pedagojik hedefler ve sağladığı faydalar açısından ele alırken, o disiplinin tarihî kökenlerini, önde gelen otoritelerini ve temel literatürünü de tanıtmıştır.<sup>45</sup> Oluşturduğu sınıflandırma ile İslâm filozofları ve din âlimlerinin geliştirdiği iki temel tasnif geleneğini birleştirerek kapsamlı ve bütüncü bir eser ortaya koymuştur. Dönemine kadar birikmiş ilmî mirası en iyi şekilde değerlendirip kendi özgün bakış açısını katarak orijinal bir tasnif sunmuş ve kendisinden sonraki literatürü derinden etkilemiştir.<sup>46</sup> Onun tasnif sisteminin merkezinde, varlık mertebeleri kavramı yer almaktadır. Bu bağlamda, her varlık kendine özgü bir nitelik taşır ve “yazıda,” “sözde,” “zihinde” ve “dışta” olmak üzere dört farklı düzlemde tezahür eder. İlk üç düzlemi inceleyen ilimlere “âlet ilimleri” denirken, dış dünyadaki (aynî) varlıkları ele alan ilimler “nazarî” ve “amelî” olarak iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Aynî düzlemi inceleyen ilimler ise, zaman, mekân ve dinî değişimlerden bağımsız olarak sabit kalır; bu tür sabit bilgilere “hikmet ilimleri” adı verilmektedir.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Arslan, *Molla Lütüfî'nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi'l-'Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-'Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*, 62.

<sup>45</sup> İlhan Kutluer, “Miftâhu's-Saâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/18-19.

<sup>46</sup> Taşköprizâde'nin ilimler tasnifinin değerlendirilmesi için bk. Hüseyin Sarıoğlu, “Taşköprülüzâde'de İlim ve Felsefe”, *Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdelere* (Taşköprü: Taşköprü Belediyesi, 2006), 51-64; Hüseyin Adem Tülüce, “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'de İlimler Tasnifi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 542-556.

<sup>47</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1985, 1/75).

*Miftâhu's-sa'âde*'de kıraat ilmi, şer'î ilimlerin konu edildiği altıncı ana bölümün/devhanın birinci alt başlığı/şu'besi olan “İlmü'l-Kıraât” başlığı altında ele alınmaktadır. Taşköprizâde, bu kategoride kıraat ilminin yanı sıra şâz ve mütevatir kıraat, mehâricü'l-hurûf, mehâricü'l-elfâz, vakf ilmi, ilelü'l-kıraat, mushaf imlası, mushaf yazım âdabı gibi ilimlere yer vermenin yanı sıra Kur'an ilimleri başlığı altında da kıraat ilminin senedleri bağlamında âlî ve nâzil isnadlar, mütevâtir-meşhur-âhad-mevzû-müddrec, Kur'an'ı ezberleme keyfiyeti, Kur'an hafızları ve râvileri, imâle ve feth, idğam, izhâr, ihfâ ve iklâb, med ve kasr, hemze, hat yazımı ve yazım edebleri gibi başlıklar altında kıraat, tecvid ve mushafı alakalı konulara da kısaca yer vermiştir. Dolayısıyla o, *Miftâhu's-sa'âde*'de kıraat ilmini, sadece temel prensiplerle değil, aynı zamanda bu prensiplerin altındaki ayrıntılı disiplinler ile de incelemiştir. Buradaki izahatları ile kıraat ilminin kapsamını genişletmekle kalmaz, aynı zamanda bu ilmin ayrıntılarına inerek hem teorik hem de pratik yönlerinin anlaşılmasına katkıda bulunur.

### 2.1.1. İlmü'l-Kıraat

Taşköprizâde bu başlık altında kıraat ilminin tarifini, mebâdisini, gayesini ve faydasını açıklar. Kıraat ilmini, “Mütevâtir ihtilaf vecihleri bakımından Allah kelâmının nazmına ait suretlerden bahseden bir ilimdir.”<sup>48</sup> şeklinde tanımlar. Mebâdisi mütevâtir mukaddimeler ve Arapça ilimleridir. Bu ilmin maksadı mütevâtir ihtilafları zapt etme melekesi kazandırmaktır. Faydası ise Allah kelâmını tahrif ve tağyirden korumaktır. Ayrıca mütevâtir olmayan ihtilaflar ile şöhrete ulaşan ihtilaflar bakımından Kur'an nazmının sûretleri de bu ilmin araştırma konusuna dahildir. Bu konu araştırılırken de mebâdi olarak meşhur mukaddimeler ve âhad rivayetler esas alınır.<sup>49</sup> Taşköprizâde'nin buradaki tanım, ilke, maksat ve faydaya dair verdiği bilgilerde Molla Lutfî'nin etkisi açık bir şekilde görülmektedir.

Taşköprizâde, sahâbeden başlayarak İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) kadar kıraati ile meşhur on iki sahâbîyi<sup>50</sup>, otuz sekiz tabîni<sup>51</sup> ve önce kırâat-i seb'a imamlarını ikişer râvisi ile birlikte,<sup>52</sup> daha sonra bu yedi kıraate ilave edilen üç kıraat imamını tanıtır.<sup>53</sup> Verdiği bilgilerde İbnü'l-Cezerî'nin *Tabakâtü'l-kurrâ*'sından istifade ettiğini açıkça belirtir.<sup>54</sup> Yedi kıraat imamına ve râvilerine özellikle dikkat çeken Taşköprizâde kıraatlerin sahit olması için gerekli olan tevâtür, mesâhif-i Osmâniyye'de sübût bulma

<sup>48</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/6.

<sup>49</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/6.

<sup>50</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/6-14.

<sup>51</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/14-22.

<sup>52</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/22-36.

<sup>53</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/37-40.

<sup>54</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/36.

ve Arap dilinin vecihlerinden birinde istikamet bulma şartlarını da dile getirmiştir.<sup>55</sup> Ancak o, diğer ilimleri incelerken ilimlerin meselelerine özet de olsa atıfta bulunurken bu başlık altında kıraat ilminin temel meselelerine hiç değinmemiştir. Bu ilim özelinde neden böyle bir yol izlediğine dair herhangi bir açıklama da yapmamıştır. Bu durumun, kıraat ilminin alt disiplinlerini ayrı bir başlık altında ve ulûmu'l-Kur'an bağlamında bazı Kur'an ilimleri kapsamında incelemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira *Miftâhu's-sa'âde*'de şer'î ilimler başlığı altında kıraat ilmine ayrılan bölümde, kıraat ilminin tarihî seyri ele alınırken, bu ilmin fer'î kısımlarında aşağıda detaylı bir şekilde inceleneceği üzere Kur'an'la ilgili altı adet ilme yer verilmektedir. Ayrıca tefsir ilminin fer'î kısımlarında da bazı Kur'an ilimlerinde kıraat ile ilgili meseleler işlenmektedir.<sup>56</sup>

Taşköprizâde, kıraat ilmine dair sunduğu bilgilerde, kıraat literatürüne ait eserlerden azami ölçüde yararlanmışır. Bu durum, onun kıraat ilmine dair geniş bilgisini ortaya koymaktadır. Zira, Dâni'den başlayarak İbnü'l-Cezerî'ye kadar uzanan süreçteki önde gelen kıraat âlimleri ve eserleri hakkında verdiği bilgilerle, kıraat ilminin muhtasar bir tarihini özetlemiştir. Ayrıca onun, burada Dâni'nin *et-Teyisr*, *Câmi'u'l-beyân*, *el-Muğni'*, *el-Muğkem*, *Tabakâtü'l-kurrâ'* gibi eserlerini<sup>57</sup>, Şâtıbî'nin *Lâmiyye (Hürzü'l-emânî)*<sup>58</sup>, Alemüddin Sehâvî'nin (ö. 643/1245) *Şerhu's-Şâtıbiyye (Fethü'l-vaşid fi şerhi'l-Kaşid)* ve *Şerhu'r-Râiyye (el-Vesîle ilâ keşfi'l-'Aķîle)* adlı eserlerini<sup>59</sup>, Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hürzi'l-emânî* ve *Şerhu'r-Râiyye'sini (Cemiletü erbâbi'l-merâşid fi şerhi 'Aķileti etrâbi'l-kaşâ'id)*<sup>60</sup>, Müntecebüddin Hemedânî'nin (ö. 643/1245) *Şerhu's-Şâtıbiyye (ed-Dürretü'l-feride fi şerhi'l-Kaşide)*<sup>61</sup>, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*, *Ṭayyibetü'n-neşr*, *Tahbîrü't-teysir*, *Tabakâtü'l-kurrâ'î'l-kebîr*, *Muğaddime* adlı eserlerini bu ilmin literatürü kapsamında dile getirmiş olması kıraat ilmine dair vukufiyetinin ve geniş bilgisinin bir sonucudur.<sup>62</sup>

### 2.1.2. Kıraat İlminin Alt Dalları

*Miftâhu's-sa'âde*'nin şer'î ilimler bölümünün “Şer'î İlimlerin Kısımları” başlığını taşıyan sekizinci şubesinin birinci matlabında/meselesinde, kıraat ilminin alt dalları olarak altı ilim incelenmektedir. Bu ilimlerden her biri, kıraat ilminin belirli bir boyutunu ihtiva etmekte ve kıraat ilminin geneline önemli katkılar sunmaktadır. Taşköprizâde başlıklar halinde bu

<sup>55</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/37.

<sup>56</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/333.

<sup>57</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/41-42.

<sup>58</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/42-44.

<sup>59</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/44-46.

<sup>60</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/46.

<sup>61</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/47.

<sup>62</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/47-51.

ilmin alt dallarını açıklamadan önce burada kıraat ilminin tanımına dair malumat verir. Ona göre kıraat ilmi şâz kıraatleri bilmek ve onu mütevâtir olanlarından ayırmaktır. Taşkoprizâde burada çoğunluğa göre mütevâtir kıraatin yedi olduğunu ifade ederek iki râvisi ile birlikte yedi kıraati sayar. Bazı âlimlerin bu yedi kıraate bir kıraat daha ilave ettiklerini, dolayısıyla bu sekiz kıraatin dışındaki çoğu kıraatin şâz olduğunu söyler. Konunun detayları için kıraat kitaplarına müracaat edilmesini tavsiye eder.<sup>63</sup> Kıraat ilmiyle ilgili her bir alt disiplini sıralarken hem lafzî hem de yazılı yönü itibariyle Kur'an'ın korunmasının ve doğru okunmasının gerekliliğine vurgu yapan Taşkoprizâde, bu altı ilmi şu şekilde izah eder:

**İlmü Mehârici'l-Hurûf:** Arapça harflerin mahreçlerini ve cehr, hems, şiddet vb. bakımlardan fonetik özelliklerini inceler. Bu ilim, kıraat ilminin temelini oluşturan disiplinlerden biridir, doğru telaffuzun sağlanması açısından önemlidir. Taşkoprizâde, ayrıca bu ilmi Arapça ilimlerinin alt dalı olarak da değerlendirir. Lafızlarla ilgili ilimlere dair açıklamalar yaptığı bölümde kelimelerle alakalı ilimler arasında harflerin mahreçlerini bilme ilmine yer verir. Bu ilmin nihâi gayesini nâzil olduğu şekilde Kur'an'ın kıraatine güç getirmek şeklinde açıklar. Mehâric-i hurûf ile ilgili muhtasar bir eser olarak İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinden bahseder ve gençliğinde ona kendisinin de bir şerh yazdığını belirtir.<sup>64</sup> Diğer bir eser olarak Şâtıbî'nin *Kasîde*'sini zikreder.<sup>65</sup>

**İlmü Mehârici'l-Elfâz:** Harflerin telaffuzları esnasında her birisine ait ehlinin bilebileceği çıkış yerleri vardır. Taşkoprizâde bu ilim ile bir önceki ilmin şeyhlerin ağzından alınarak öğrenilebileceğine işaret ederek hoca talebe ilişkisinin önemini vurgular. Bu ilim mehârici'l-hurûf ilmi ile yakından ilişkili olsa da kelimelerin daha geniş bir perspektifte nasıl telaffuz edilmesi gerektiğini tartışır.<sup>66</sup>

**İlmü'l-Vukûf:** Kur'an'ın vakf yerlerini bilmenin vacip olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu dile getiren Taşkoprizâde, burada tertil ile ilgili âyeti ve Hz. Âli'nin bu âyetle ilgili yaptığı açıklamayı vakf ve ibtida ilmi ile irtibatlandırır. Ebûbekir İbnü'l-Enbârî'den (ö. 328/940) yaptığı alıntılarla vakf türlerine ve ibtidanın nasıl olması gerektiğine dair örnekler üzerinden detaylı bilgiler verir.<sup>67</sup> Taşkoprizâde, vakf ilminin, âyetlerin anlam bütünlüğünün korunmasında hayati önem taşıdığını, bu nedenle vakf noktalarının belirlenmesi gerektiğini düşünür.

<sup>63</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/333.

<sup>64</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 1/100. Esere dair bir inceleme için bk. Muhammet Yurtseven, "Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşkoprizâde'nin Şerhu'l-Mukaddime-ti'l-Cezerî Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme", *Tahkik İslâmi İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 351-381.

<sup>65</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/333; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 1/99.

<sup>66</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/333.

<sup>67</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 2/334-335.

**İlmü İleli'l-Kırâat:** Bu ilim, kıraatlerin ardındaki rivayetlerin illetlerini araştırır. Rivayet esaslı kıraatlerin sebeplerini açıklayan bu disiplin, Taşkoprizâde'ye göre kıraat ilminin dirâyet boyutunu temsil eder.<sup>68</sup>

**İlmü Resmi Kitâbeti'l-Kur'an fi'l-Mesâhif:** Kur'an'ın Hz. Osman mushafına uygun olarak yazılmasının gerekliliğini ve ona muhalefetin caiz olmadığını inceleyen bir disiplindir. Taşkoprizâde, bu ilmin konusunu hazf, ziyâde, hemze, bedel, fasl ve vasl olarak zikreder. Gayesini Kur'an mushaflarının yazımında imam mushafa muhalefet edilmemesini sağlamak şeklinde açıklar. Bu konuda Dâni'nin *el-Mukni*‘, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşi'nin (ö. 721/1321) *'Unvânu 'd-delîl*<sup>69</sup> ve Şâtîbî'nin *el-Kasîdetü'r-râiyye* adlı eserlerini zikreder.<sup>70</sup>

**İlmü Âdâbi Kitâbeti'l-Mushaf:** Bu ilim mushaf yazımı ve yazım âdâbını ele alır. Ayrıca mushafın harekelenmesi ve noktalanması gibi konuları da inceleyerek, mushaf yazımının inceliklerine dair âlimlerin görüşlerine yer verir.<sup>71</sup>

Yukarıdaki ilimleri kısa bir şekilde tanıttıktan sonra Taşkoprizâde “Fayda” başlığı altında mushafların alınıp satılması hususunu tartışır. Ayrıca Kur'an'ı ele alınca ayağa kalkmanın ve onu öpmenin, ona güzel kokular sürmenin, gümüş ile yaldızlamanın ve abdestsiz dokunmanın hükmü, mushafçık denilip denilmemesi gibi bazı meseleleri âlimlerden yaptığı nakillerle inceler.<sup>72</sup>

Taşkoprizâde, “Fî Fûrû'î'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye” başlığı altında “İlmü Tabakâti'l-Kurrâ” ilmine de yer vererek; bu ilmi yedi, on, on üç ve on beş kıraat imamı ve onların râvilerinin tanıtıldığı bir ilim dalı olarak tanımlar. Ayrıca, sahâbe döneminden kendi zamanına kadar gelen tüm kurrâların bu ilmin muhtevasında yer aldığını ifade eder. Bu bağlamda, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tabakât*'ı ile İbnü'l-Cezerî'nin *Tabakât*'ını örnek olarak gösterir.<sup>73</sup>

### 2.1.3. Tefsir İlminin Fûrûu Başlığı Altında Yer Alan Kıraat İle İlişkili İlimler

Taşkoprizâde, “Fî fûrû'î 'ilmi't-tefsîr” başlığındaki üçüncü matlabta tefsir ilminin alt disiplinleri bağlamında kıraatle ilgili bazı konulara da değinir ve bazılarına dair kapsamlı açıklamalar yapar. Bu ilimlerin bir kısmını sadece saymakla yetinirken, bazıları ile ilgili yazılmış eserlere atıfta

<sup>68</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/335.

<sup>69</sup> Esere dair bir inceleme için bk. Resul Akcan, “Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâküşi Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 763-793.

<sup>70</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/336.

<sup>71</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/338-339.

<sup>72</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/339-341.

<sup>73</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/260.

bulunur. Bu ilimler ve Taşköprizâde'nin yaptığı açıklamalar şöyledir:<sup>74</sup>

1. **İlmü Ma'rifeti'l-Âlî ve'n-Nâzil min Esânîdihî:** Bu ilim, kıraat râvilerinin senetlerini, yani rivayet zincirlerini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yakınlık ve uzaklık derecelerine göre inceler. Taşköprizâde bu bağlamda faziletli beş kısım âlî isnattan bahsetmektedir.<sup>75</sup>

2. **İlmü'l-Mütevâtir ve'l-Meşhûr ve'l-Âhâd ve's-Şâz ve'l-Mevzû ve'l-Müdreç:** Taşköprizâde, bu ilim başlığı altında kıraat ilmindeki rivayetleri, sıhhat derecelerine göre sınıflandırır. Mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz gibi kıraat rivayetlerini ve bu rivayetlerin sahih olması için gerekli şartları, Dâni ve İbnü'l-Cezerî gibi kıraat üstatlarının görüşlerine dayanarak tartışır.<sup>76</sup>

3. **İlmü Ma'rifeti Keyfiyeti Tahammuli'l-Kur'an:** Kur'an'ın ezberlenmesi ve tebdil edilmeden aktarılması için uygulanan yöntemleri ele alır. Kur'an'ın tevâtür sayısında kopukluk olmaması için hıfzedilmesini ümmet üzerine farzı kifaye olduğunu belirtir.<sup>77</sup>

4. **İlmü Ma'rifeti Âdâbi Tilâvetihî ve Tâlîhi:** Kur'an tilâvetinin adap ve erkânını ele alır. Taşköprizâde, otuzdan fazla tilâvet âdâbını, âyet ve hadislerden delillerle destekleyerek açıklar.<sup>78</sup>

5. **İlmü Ma'rifeti Huffâzihî ve Ruvâtihî:** Kur'an hafızlarını ve râvilerini tanıma ilmi.<sup>79</sup>

6. **İlmü Ma'rifeti'l-İmâle ve'l-Feth:** İmâle ve feth gibi kıraat konularını ele alır.<sup>80</sup>

7. **İlmü Ma'rifeti'l-İdgâm ve'l-İzhâr ve'l-Ihfâ ve'l-İklâb:** Harflerin telaffuzundaki idgâm, izhâr, ihfâ ve iklâb kurallarını inceler.<sup>81</sup>

8. **İlmü Ma'rifeti'l-Med ve'l-Kasr:** Med ve kasr kurallarını ele alır.<sup>82</sup>

9. **İlmü Ma'rifeti Tahkîki'l-Hemze:** Hemzenin doğru telaffuzunu inceler.<sup>83</sup>

10. **İlmü Ma'rifeti Mersûmi'l-Hat ve Âdâbi Kitâbetihî:** Mushaf yazımının âdâbı ve hat sanatına dair bilgileri içerir.<sup>84</sup>

## 2.2. Saçaklızâde'nin *Terfîbü'l-'ulûm*'unda Kıraat İlmi

<sup>74</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/360.

<sup>75</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/360.

<sup>76</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/361.

<sup>77</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/365.

<sup>78</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/366.

<sup>79</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/360.

<sup>80</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/364.

<sup>81</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/364.

<sup>82</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/365.

<sup>83</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/365.

<sup>84</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/529.

18. yüzyılda yaşamış olan Saçaklızâde Mehmed Efendi, özellikle tefsir, kıraat ve mushafların yazımı gibi Kur'an ilimlerindeki uzmanlığıyla tanınan önemli bir Osmanlı âlimidir. Konuya dair müstakil olarak kaleme aldığı *Tertibü'l-'ulûm* adlı eserinde ilimleri faydalı ve faydasız olmak üzere iki ana kategoriye ayırmış; fayda prensibini esas alarak sıralamıştır. Arapça ilimleri, aklî ilimler, riyâzî ilimler, Kur'an ve hadise dayalı ilimler ile tıp ilimlerini altı ana başlık altında toplamış; bunlara herhangi bir kategoriye dâhil etmediği dört cüz'î ilmi ekleyerek toplamda otuz beş faydalı ilim saymıştır. Bu ilimlerin mahiyeti ve hükmüne dair detaylı açıklamalar kitabın birinci maksadını, hangi tertiple tahsil edilmesi gerektiği ise ikinci maksadını oluşturur. Saçaklızâde, ilimler arasında en önemli olarak gördüğü Kur'an ilimlerini kitabın zeylinde müstakil bir başlık altında ele alırken, en zararlı kabul ettiği felsefeye ise kitabın sonunda ayrı bir bölüm ayırarak dikkat çekmiştir.<sup>85</sup> Kur'an ilimleri, onun ilimleri sınıflandırma sisteminde merkezi bir konumda yer alan ve öne çıkan disiplinlerden biridir.<sup>86</sup> “Ledünnî İlim” olarak nitelediği Kur'an ilimleri arasında, Kur'an nazmı, tecvîd, kıraat, mushafların yazımı, vakf ve ibtida, tefsir gibi ilimler yer alır.<sup>87</sup> Burada tecvid ilmine öncelik vermesinin ise konuya dair eser yazmış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>88</sup>

### 2.2.1. Tecvîd İlmi

Tecvid ilmiyle ilgili olarak başta *Cühdü'l-Mukıl* ve onun şerhi *el-Beyân* ile *Keyfiyyetu edâ'i d-dâd* adlı eserlerinin yanı sıra çeşitli risaleler kaleme alan Saçaklızâde'nin, ilimler tasnifinde Kur'an ilimleri bağlamında öncelikle bu ilme yer vermesi şaşırtıcı değildir. Zira özellikle tefsir, kıraat ve mushafların yazımı gibi Kur'anî ilimlerde kalem oynatan bir âlim olmasından dolayı Kur'an'ı güzel okumak için gerekli olan tecvîd ilmine öncelik verdiği düşünülebilir. İbnü'l-Cezerî'den yaptığı nakille Kur'an ilimleri arasında öncelikli olarak öğrenilmesi gereken ilmin “tecvîd ilmi”

<sup>85</sup> Müellifin hayatı ve ilimler tasnifi hakkındaki görüşleri için bk. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); M. Akif Özdoğan, “Saçaklızâde Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî'nin Tertibü'l-'Ulûm Adlı Eseri Bağlamında İlimlerin Tasnifi”, *Uluslararası Osmanlı Döneminde Maraş Sempozyumu 4-6 Ekim 2012* (Kahramanmaraş: y.y., 2013), 305-314; Yasin Apaydın, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertibü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme”, *Bilimname* 2/36 (2018), 189-212.

<sup>86</sup> Tahsin Özcan, “Saçaklızâde Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/368-370.

<sup>87</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 84.

<sup>88</sup> Müellifin *Cühdü'l-mukıl*, *el-Beyân* ve *Dâd Risâlesi* adlı eserleri merkezinde tecvid ilmine dair görüşlerinin incelendiği bir araştırma için bk. Fatma Yasemin Mısırlı, *Fonetik Tercihleri İtibariyle Saçaklızâde Mehmed Mar'âşî'nin Tecvid ve Tilavet Geleniğindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

olduğunu söylemesi de bu durumun bir sonucudur.<sup>89</sup> O, tecvîd ilmini “harflerin çıkış yerleri ve sıfatlarından bahseden bir ilim” olarak tanımlar. Ancak, tecvîdi, harflerin doğru çıkış yerlerini bilme, tanıma ve bunları hakkıyla kullanabilme becerisi sebebiyle bir “ilim”den ziyade kişide oluşan bir “meleke” olarak değerlendirmektedir.<sup>90</sup> Onun bu yaklaşımı, tecvîdi teorik bir bilgi birikiminden çok, uygulamaya dayalı bir beceri olarak ele aldığını göstermektedir.

Tecvîd ilminin konusunu “Kur’an’ın harfleri veya kelimeleri” olarak tanımlayanlara itiraz eden Saçaklızâde, harflerden kastedilenin Arap harfleri olduğunu, bu harflerin genel anlamda incelenme ve araştırılmasının tasrîf (sarf) ilminin konusu olduğunu söyler. Bazı âlimlerin, sarf ilmi hakkında yazdıkları eserlerin bir bölümünü tecvîd ilmine ayırarak onun sarf ilmi içinde yer aldığını göstermeye çalışmalarını eleştirir. Ona göre tecvîd ilminin konusu genel olarak Arap harfleri veya kelimeleri değil, Kur’an’ın okunuşu bağlamında harflerin ve bu harflerin özelliklerine münhasır meselelerdir. Tecvîd ilmi, Kur’an harflerinin doğru bir şekilde okunması ve bu harflerin fonetik özelliklerinin detaylı incelenmesi üzerine odaklanır. Bu nedenle, tarihsel süreçte tecvîd, sarf ilminden ayrılarak bağımsız bir ilim dalı olarak gelişmiştir. Bu ayrışma, Kur’an’ın lafızlarının ve tilâvetinin daha hassas bir şekilde incelenmesinin gerekliliğinden kaynaklanmıştır.<sup>91</sup>

Saçaklızâde, kıraat ilmi ile tecvîd ilmi arasındaki ilişkiyi kabul etmekle birlikte, aralarındaki farklılıklara da dikkat çeker. Buna göre kıraat ilmi, Kur’an’ın farklı rivayetler üzerinden okunması ve bu farklılıkların incelenmesiyle ilgilenir iken, tecvîd ilmi, harflerin doğru telaffuzu ve Kur’an’ın okunmasına odaklanır. Saçaklızâde, tecvîd ilmini kıraat ilminin bir parçası olarak değil, bağımsız bir alan olarak görür. Buna ek olarak, “mushafın yazımı ilmi”ne özel bir başlık açmadan bu konuyu tecvîd ilmi içinde ele alır. Ancak *Tertîbü’l-’ulûm*’un mukaddimesinde ilimleri tasnif ederken mushaf yazımını müstakil bir ilim dalı olarak ele alması, Saçaklızâde’nin bu alanı bağımsız bir disiplin olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>92</sup> Bu durum onun, mushafın yazımına dair bilgi ve uygulamaları, tecvîd ilmiyle ilişkili olmasına rağmen ayrı bir uzmanlık alanı olarak kabul ettiğine de işaret eder.

Saçaklızâde, tecvîd ilmiyle ilgili olarak, yalnızca İbnü’l-Cezerî’nin *Mukaddime* adlı eseriyle yetinmenin harflerin sıfatlarına dair gerçek bilgiye ulaşmak için yetersiz olduğunu savunur. Ona göre, tecvîd ilminin

<sup>89</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 130; Ebu’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Cezerî, *et-Temhîd fi ‘ilmi’t-tecvîd* (Riyad: Mektebetü’l-Ma’ârif, 1985), 40.

<sup>90</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 128-129.

<sup>91</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 129.

<sup>92</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 84.



detaylarına vâkıf olmak için Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Minehu'l-fikriyye* gibi şerhleriyle meşgul olunmalıdır. Ancak o, daha ileri seviyede bilgiye ulaşmak isteyenler için kendi yazdığı *Cühdü'l-muqıl* adlı risale ile bu risalenin şerhi olan *el-Beyân* adlı iki eseri önermektedir. Bu iki eseri tamamen anlayan kişilerin, tecvîd ilminde başka eserlere ihtiyaç duymayacağını ve bu alanda aranan bir uzman haline geleceklerini vurgulaması dikkat çekicidir.<sup>93</sup> Bu üslup, Saçaklızâde'nin kendi eserlerine güvenini ve bu alandaki derin bilgi birikimini yansıtmaktadır.

Saçaklızâde, vakf ve ibtidâ ilmini, Kur'an'ın doğru bir şekilde okunması için durulması ve başlanması gereken yerleri bildiren bir ilim olarak tanımlamaktadır. Ona göre, "Vakf ve İbtidâ ilmi, Kur'an'daki durma ve başlama konularını öğretir; Kur'an'ın nasıl okunacağı bu ilim aracılığıyla öğrenilir." Bu ilim, Kur'an tilâvetinde anlam bütünlüğünü korumak ve doğru mana vermek adına büyük bir öneme sahiptir. Vakf ve ibtidâ kurallarına riayet edilmesi, Kur'an'ın hem fonetik hem de semantik açıdan doğru bir şekilde tilâvet edilmesini sağlar.<sup>94</sup> Kur'an'ın düzgün okunabilmesi için vakf ilminin öğrenilmesinin zorunlu olduğunu vurgulayan Saçaklızâde, "*Kur'an'ı tertîl üzere oku!*"<sup>95</sup> âyetindeki "tertîl" kelimesinin ne anlama geldiği Hz. Ali'ye sorulduğunda, onun "harfleri güzel çıkarmak, yani tecvîd ile okumak ve durak yerlerini bilmektir." şeklindeki tarifini vakf ile ibtidâ ilmini bilmenin vücubiyetine delil getirir.<sup>96</sup> Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinden yaptığı bir nakille, vakf ve ibtidâ ilimlerinin tek bir ilim olduğunu belirtir. Bu ilmin, Kur'an'ın vakf ve ibtidâ yerlerini bilme ilmi olarak tanımlanabileceğini ifade eden Saçaklızâde ayrıca, bu ilimle ilgili önemli eserlerin İbnü'l-Enbârî, Dâni ve Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1165) gibi âlimler tarafından kaleme alındığına işaret eder. Vakf ve ibtidâ ilmini, tecvîd ilmi içinde değerlendiren Saçaklızâde, birçok tecvîd kitabının bu konuyu içerdiğini ve bu ilmi öğrenmenin vacip olduğunu vurgular. Ayrıca, *Cühdü'l-muqıl* adlı eserinde de vakf ve ibtidâ kurallarını ayrıntılı bir şekilde ele aldığını belirtir.<sup>97</sup> Bu ifadeler, Saçaklızâde'nin vakf ve ibtidâ ilmine büyük önem atfettiğine ve Kur'an tilâvetinde bu ilimlerin öğrenilmesini zorunlu gördüğüne işaret etmektedir.

### 2.2.2. Mushafların Yazımı İlmi

Saçaklızâde, "mushafların yazımı ilmini", "Hz. Osman döneminde yazılan imam (eimme) mushafların nasıl yazıldığını bildiren bir ilimdir" şeklinde tarif eder. Tarifteki "eimme" kelimesi ile Hz. Osman'ın halifeliliği

<sup>93</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 130.

<sup>94</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 131.

<sup>95</sup> el-Müzzemmil 73/4.

<sup>96</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 131-132.

<sup>97</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 131-132.

döneminde, onun emriyle sahâbe tarafından yazılmış olan mushafları kastettiğini açıkça ifade eder. Bu mushaflar “ilk, asıl ve temel” mushaflardır; daha sonraki dönemlerde yazılan tüm mushaflar, bu nüshalar esas alınarak çoğaltılmıştır. Saçaklızâde, mushafların yazımı ve bunların diğer bölgelere gönderilmesi sürecini, Dâni’den yaptığı iktibasla açıklar.<sup>98</sup> Bu süreç, İslâm tarihinde, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında nâzil olan Kur’an’ın, Hz. Ebû Bekir döneminde toplanıp kitaplaştırılmasından sonraki en önemli adım olarak görülmektedir. Hz. Osman’ın bu çabası, Kur’an’ın tek bir metin üzerinde muhafazasını sağlamış ve asıl nüshalar esas alınarak sonraki nesillere ulaşmasını mümkün kılmıştır.

Saçaklızâde, mushaflardaki noktalama işaretlerine ilişkin olarak Ca’berî’ye (ö. 732/1332) atıfta bulunarak şu bilgileri vermektedir: “*er-Râiyye*’nin bazı şerhlerinde, sahâbe mushaflarının hatları noktalamasızdır ve isnâd edilen kıraatların tümünü kapsayan muhtemel bir şekil yoktu. Bugünkü mushafların noktalama ve şekilleri ise muhdestir ve bunun önemi yoktur.” Ca’berî, bu ifadelerle geçmişteki mushafların sade yazımının mevcut mushaflardaki noktalama ve şekillerden farklı olduğunu belirtmekte ve bu değişikliğin önemini sorgulamaktadır.<sup>99</sup> Saçaklızâde, bu görüşü aktararak, mushafların tarihsel gelişiminde noktalama ve şekil konularının nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ortaya koymaktadır. Buradaki “mushafların şekilleri” ifadesinin, harekeleme ile ilgili meseleleri kapsadığını; bu bağlamda sükûn, şeddeleme ve uzatma gibi yazım unsurlarını içerdiğini vurgulamaktadır. Ayrıca noktalama ve şekil açısından herhangi bir mushafın belirli kıraatlarla özdeşleştiğini belirtmekte, özellikle kendi memleketinde, Âsım kıraati ve Hafs rivayeti üzerine yapılan noktalama çalışmalarına bu kıraatlar doğrultusunda şekil verildiğini ifade etmektedir. Saçaklızâde hat yazımında olduğu gibi, bazı kıraat meselelerini bilmenin bu ilmin öğrenilmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu dile getirir. Ona göre bu durum, tecvîd ilminin ve mushafların yazımı konusundaki anlayışın derinleşmesine katkıda bulunmaktadır. Resmü’l-Mushaf hususunda, Dâni’nin *el-Mukni’ fi ma’rifeti mersûmi meşâhifi ehli’l-emşâr* adlı eseri ile Şâtibi’nin *el-Kasîdetü’r-râiyye* isimli eserinin önemine dikkat çekmektedir.<sup>100</sup>

Saçaklızâde, mushafların yazımı ilmini, Kur’an’ın yazılı olarak korunması ve sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılması açısından hayati bir disiplin olarak değerlendirir. Bu ilmin, mushafların ilk şekli ve kıraatlar arasındaki ilişkilerin doğru olarak anlaşılması açısından büyük bir önem taşıdığını vurgular. Onun bu yaklaşımı, Kur’an’ın metinsel bütünlüğünün ve otoritesinin korunmasına yönelik kaygılarının yanı sıra,

<sup>98</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 132-133.

<sup>99</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 133-13.

<sup>100</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü’l-’ulûm*, 132.

ilmî mirasın gelecek nesillere aktarılması sürecindeki rolünü de gözler önüne sermektedir. Diğer taraftan Saçaklızâde yanlış resmedilen kelime üzerinde vakf gibi bazı kıraat meselelerinin mushaf ilmi ile olan ilişkisini de vurgu yapar. Kadim mushaf hatları hakkında bilgi sahibi olmayanların yeni ortaya koyulan hatlarla yazılan mushafları kadim mushaf gibi algıladıklarına ve bunun bir hata olduğuna dikkat çeker.<sup>101</sup>

### 2.2.3. Kıraat İlmi

Saçaklızâde, kıraat ilmi ile ilgili görüşlerini *Tertibü'l-'ulûm*'da geniş bir şekilde ortaya koyar. Bu bağlamda kıraat ilmini, “Kur'an nazımının okunuşları ile ilgili olarak kıraat imamlarının takip ettiği yöntemi ifade eden bir disiplin” olarak tanımlar ve kıraatlerin, Kur'an'ın ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgular.<sup>102</sup> Bu yaklaşım, Saçaklızâde'nin kıraat ilmine attığı önemi ve bu ilmin, Kur'an'ın metin bütünlüğü ile olan ilişkisini göstermektedir. Bu bağlamda kıraat ilminin önemi, hem kelime ve harflerin doğru telaffuz edilmesi hem de bu okunuşların Kur'an'ın anlamı üzerindeki etkisiyle doğrudan ilişkilidir.

Saçaklızâde, “meşhur” ve “şâz” olmak üzere iki ana kategoriye ayrılan kıraatlerden “meşhur kıraatı” muteber ve sahih kıraat, “şâz kıraatı” ise zayıf kıraat şeklinde açıklar. Meşhur kıraat ile kastedilenin de Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla nakledilen kıraat olduğunu belirtir. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'inden “Arapça diliyle ve Osman mushaflarından biriyle uyumlu, Hz. Peygamber'den sahih bir yolla nakledilen her kıraat sahihtir, reddedilmesi haramdır. Bu şartlardan biri ortadan kalkar ise o kıraat şazdır.”<sup>103</sup> şeklindeki değerlendirmeleri naklederek sahih kıraatin özelliklerine yer verir. Burada o İbnü'l-Cezerî'nin “sahih” sözünü “tevâtüren nakledilen” ifadesi ile açıklarken ahad haber ile gelen kıraatin şaz olduğunu belirtir.<sup>104</sup>

Meşhur kıraatler, kabul görmüş ve yaygın bir şekilde benimsenmiş okunuş biçimleridir. Kur'an'ın doğru şekilde anlaşılması ve aktarılması açısından kritik rol oynamaktadır. Bu bağlamda, meşhur ve şaz kıraatler arasındaki ayırım, kıraatlerin değerlendirilmesi ve uygulanması açısından da dikkate alınması gereken bir unsurdur. Saçaklızâde bu ayırma işaret ederek, kıraat ilminin güvenilirlik ve sağlamlık kıstaslarına dikkat çekmektedir. Burada o, icma edilen kıraatlerle ilgili Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö.

<sup>101</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 134.

<sup>102</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 135.

<sup>103</sup> Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*; thk. Sâlim Muhammed Mahmûd eş-Şankîti (el-Medînetü'l-Münevvere: Mecma'ul-Melik Fehd Litibâati'l-Mushafi's-Şerif, 2014), 2/35.

<sup>104</sup> Saçaklızâde, *Tertibü'l-'ulûm*, 135. Şaz kıraat konusunu tanım, tarihsel süreç, ilgili tartışmalar vb. açılardan çok boyutlu ele alan bir çalışma olarak bk. Mehmet Maşuk Acar, *Kıraat İlminde Şâz Meselesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

665/1267) değerlendirmesini<sup>105</sup> naklettikten sonra bu icmadan hareketle kıraat imamları arasındaki okuyuş ihtilafının yanlış anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Her bir imamın kıraatinin, üzerinde icma edilen kıraatlerden olduğunu, bu konuda imamlar arasında da icma olduğunu, imamların ihtilafının üzerinde icma edilen meşhur kıraatlerin sahihliği ve sübutu konusunda değil sahih olan kıraatlerdeki tercihlerini ifade ettiğini belirtirek<sup>106</sup> bu konudaki yanlış anlamaları bertaraf etmeye çalışır. Yedi kıraat imamını beldelerine nispetle sıralayan Saçaklızâde, Şâtübî'nin bu yedi imamın kıraatlerini zikretmekle yetindiğini, kıraatlerin yalnızca bu yedi imamla sınırlı olmadığını, buna ek olarak, kıraatleri meşhur ve sahih olarak kabul edilen üç imamın da bu listeye dahil edildiği bilgisini aktarmıştır.<sup>107</sup>

Kıraat ve tecvîd ilmi, ihtiva ettikleri konular bakımından birbirleriyle iç içe geçmiş iki ilimdir. Saçaklızâde, Kur'an ilimleri bağlamında her birini ayrı başlıklar altında incelediği kıraat ve tecvîd ilminin, ortak konulara sahip olmalarına rağmen aynı şey olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekerek aralarındaki farka işaret eder. Buna göre, kıraat ilmi, harfler ve harflerin sıfatları konusunda imamların ihtilafını bilmektir. Tecvîd ilmi ise, imamların kendi aralarındaki ihtilafa bakmaksızın harflerin sıfatlarının özünü bilmeyi amaçlar. Harflerle ilgili olarak, tecvîd ilminde 'tefhîmin ve terkîkin hakîkati şöyledir' şeklinde açıklama yapılırken, kıraat ilminde ise 'falanca harfi kalınlaştırdı, filanca inceltti' şeklinde izah edilir. Ayrıca, kıraat ilmi, tecvîd ilminin konuları olan idgâm, izhar, med, kasr, tefhîm ve terkîk gibi konularda harflerin sıfatlarını da içermektedir.<sup>108</sup>

Saçaklızâde, sahih kıraatlerin yedi ile sınırlandırılmayacağını, hepsini nakletmenin farz-ı kifâye olduğunu, kıraat ve tecvîd ilminin Kur'an'la ilgili iki önemli ilim olduğunu vurgular. Döneminde Kur'an kıraatine ve tilâvetine gereken önemi göstermeyen bir takım zevatı eleştirerek konuyu nihayetlendirir.<sup>109</sup>

### Sonuç

İslâm filozofları ve âlimleri, farklı dönemlerde ilimlerin sınırlarını belirleme, aralarındaki ilişkileri tanımlama ve öğrenilmesi gereken öncelikli ilimleri öne çıkarmak amacıyla çeşitli ilimler tasnifleri yapmışlardır. Bu tasnifler, dönemlerin ilim anlayışlarına göre şekillenmiş; bazıları felsefi ilimleri, bazıları ise dinî ilimleri öncelikli olarak ele almıştır.

<sup>105</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *İbrâzû 'l-me'ânî min Hurzi 'l-emânî fi 'l-kırâ'âti 's-seb'* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 5.

<sup>106</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 136.

<sup>107</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 137.

<sup>108</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 138.

<sup>109</sup> Saçaklızâde, *Tertîbü'l-'ulûm*, 138.

Kimileri ise bu iki yaklaşımı birleştirerek daha kapsamlı tasnifler ortaya koymuştur. İslâm filozofları, ilk ilimler tasniflerinde kıraat ilmini bağımsız bir ilim olarak değerlendirmemişlerdir; bu, fıkıh ve kelâm dışındaki bazı diğer şer'î ilimler için de geçerlidir. Bu durum, filozofların metodolojik yaklaşımlarından kaynaklanmakta olup kıraat ilmine yönelik özel bir ihmalden ziyade genel bir tercih olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşın, kıraat ilminden bahseden tasniflerde bu ilim, naklî veya şer'î ilimler arasında sınıflandırılmıştır. Kıraat ilmine sadece ad olarak yer verenler olduğu gibi İbn Haldûn ve bazı âlimler bu alana dair ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Osmanlı döneminde kıraat ilmine, ilimler tasnifinde daha belirgin bir yer verildiği görülmektedir. Örneğin, Molla Lutfi kıraat ilmini tanımlamış ve bu alandaki temel eserlerden bahsetmiştir. Taşköprizâde ve Saçaklızâde gibi âlimler ise kıraat ilminin yanı sıra tecvid, Resmü'l-Mushaf, vakf-ibtidâ, imâle-feth gibi alt disiplinleri de tasniflerine dahil ederek kıraat ilminin konumunu daha belirgin hale getirmişlerdir. Taşköprizâde, kıraat ilmini, sahih kıraat şartları, tevâtür ve yedi harf meselesi gibi başlıklarla ayrıntılı bir şekilde incelemiş, onu şer'î ilimler içinde sınıflandırmıştır. Saçaklızâde de kıraat ilmine aynı kategoride yer vermiş; tecvid ve mushaf yazımı gibi alt başlıkları detaylandırarak kıraat ilmine özel bir alan açmıştır. Saçaklızâde, kıraat ve onunla ilişkili ilimleri üç ana başlık altında incelerken, Taşköprizâde'nin bu konuda çok daha ayrıntılı bir sınıflandırma yaptığı gözlemlenmektedir. Ayrıca, Saçaklızâde'nin tasnifinde tecvid ilmine öncelik verdiği, Taşköprizâde'nin ise kıraat ilmini öne çıkarmakla kalmayıp kıraatin temel meselelerine de değindiği görülmektedir. Araştırmada, kıraat ilminin İslâm ilimleri arasındaki önemine rağmen erken dönem tasniflerde yer almamasının felsefî etkiler ve metodolojik tercihlerden kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte, İbn Hazm, Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi âlimlerin eserlerinde kıraat ilmine yer vermeleri, sonraki dönemlerde bu ilmin tasniflerde daha fazla dikkate alınmasını sağlamıştır. Taşköprizâde ve Saçaklızâde gibi Osmanlı âlimlerinin ilimler tasnifine dair eserleri de kıraat ilminin İslâmî ilimlerin ayrılmaz ve temel bir bileşeni olarak ele alınması gerektiğini açıkça ortaya koymuştur.

## Kaynakça

Acar, Mehmet Maşuk. *Kıraat İlminde Şâz Meselesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

Akcan, Resul. “Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2021), 763-793. <https://doi.org/doi.org/10.17120/omuid.908849>

Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.

Akpınar, Fuat. “Ebû'l Hasan el-Âmirî'nin İlimler Sınıflaması”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 20 (Aralık 2023), 166-183. <https://doi.org/10.55256/temasa.1352998>

Apaydın, Yasin. “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (v. 1145/1732) İlimlere Bakışı: Tertîbü'l-'Ulûm Bağlamında Bir İnceleme”. *Bilimname* 2/36 (2018), 189-212. <https://doi.org/10.28949/bilimname.455840>.

Arslan, Sami. *Molla Lütî' nin İlimlerin Tertibine Dair er-Risâle fi'l-'Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-'Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Bahadırov, Raik. “Ebû Abdullah el-Hârizmî ve Mefâtîhu'l-'Ulûm Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz”. çev. Fegani Beyler. *Dört Öge* 11 (2017), 201-214.

Bakar, Osman. *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. çev. Ahmet Çapku. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Barışan, Cemile. *İbn Haldun'un İslam Düşüncesindeki Arka Planı ve Mukaddime'nin İlimler Tasnifindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Bedir, Murteza. “İslâm Düşünce Geleneğinde Nakli İlim Kavramı ve İbn Haldûn”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (Ocak 2006), 5-31.

Bircan, Hasan Hüseyin. “Fârâbî'nin İlimler Sınıflandırmasının Felsefi, Dini ve Aktüel Değeri”. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 7/7 (Aralık 2022), 1-17.

Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Demir, Halis. “İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi”. *Balukesisir İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 48-89.

Demir, Tahsin. “Kadîm ve Cedîd Arasında İlimler: İzmirli İsmail Hakkı'nın Tasnîfu'l-'Ulûm Adlı Risalesi”. *Tanzimat Sonrası Türk Düşüncesinde İlimler Tasnifi*. ed. Ahmet Çapku. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2022.

Fazlıoğlu, İhsan. “İbnü'l-Ekfânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/22-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Fazlıoğlu, Şükran - Fazlıoğlu, İhsan. *İbnü'l-Ekfânî'nin Düşüncesinde Ahlâk, Siyaset ve Firâset*. İstanbul: Klasik, 2022.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Gökyay, Orhan Şaik - Özen, Şükrü. "Molla Lutfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/255-258. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rub, 2004.

İbn Hazm, İbn Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *Merâtibu'l-'ulûm (Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî içinde)*. Beyrut: el-Mevsû'atü'l-'Arabîyyetü ed-Dirâsetü ve'n-Neşr, 1983.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Sâlim Muhammed Mahmûd eş-Şankîfî. 6 Cilt. el-Medînetü'l-Münevver: Mecma'ul-Melik Fehd Litibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2014.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî. *et-Temhîd fi 'ilmi'l-tecvîd*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1985.

İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî. *İrşâdu'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd fi envâ'i'l-'ulûm*. Abdülmün'im Muhammed Ömer. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.

Kallek, Cengiz. "Cevâmîu'l-Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/440-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Koçinkağ, Mansur. "Kâdî Beyzâvî'ye (v. 685 / 1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fi Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 387.

Kutluer, İlhan. "Miftâhu's-Saâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/18-19. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Makdisî, Ebû Şâme. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-emânî fi'l-kırâ'âti's-seb'*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1981.

Meçin, Mahmut. "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Blim ve İlimlerin Sınıflandırılması". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014), 427-457.

Mısırlı, Fatma Yasemin. *Fonetik Tercihleri İtibariyle Saçaklızade Mehmed Mar'aşî'nin Tecvid ve Tilavet Geleneğindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Ötegen Cuma - Şeyda Naciye. *İlimlerin Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özdoğan, M. Akif. "Saçaklızâde Muhammed b. Ebi Bekr el-Mer-Aşî'nin Tertîbü'l-Ulûm Adlı Eseri Bağlamında İlimlerin Tasnifi". *Uluslararası Osmanlı Döneminde Maraş Sempozyumu 4-6 Ekim 2012*. 2/305-314. Kahramanmaraş: y.y., 2013.

Peker, Hidayet. "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 319-329.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî. *Tertîbü'l-'ulûm*. thk. Muhammed b. İsmâil es-Seyyid Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iru'l-İslâmiyye, 1988.

Sarıoğlu, Hüseyin. “Taşköprülü-zâde’de İlim ve Felsefe”. *Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzâdeler*. 51-64. Taşköprü: Taşköprü Belediyesi Yayınları, 2006.

Şenel, Cahid. “İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-kâsîd'da İlimler Sınıflandırması”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 199-238. İstanbul: Klasik, 2019.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtı'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1985.

Treiger, Alexander. “Al-Ghazali's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”. *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (Ocak 2011), 1-32.

Turgut, Ali Kürşat. “Ebû Hayyân Tevhîdî'nin İlimler Tasviri: Risâle Fi'l-Ulûm”. *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019), 525-551. <https://doi.org/10.61304/did.532765>.

Tülüce, Hüseyin Adem. “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'de İlimler Tasnifi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 542-556.

Türker, Ömer. “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”. *İlimleri Sınıflamak: İslâm Düşüncesinde İlim Tasnifleri*. ed. Müstakim Arıcı. 63-91. İstanbul: Klasik, 2019.

Yıldırım, Ali. “İshâk Bin Hasan Tokadî'nin İlimler Tasnifi ve Mantık İlmine Dair Görüşleri”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 165.

Yurtseven, Muhammet. “Kıraata Dair Bir Eser Olarak Taşköprizâde'nin Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezerî Adlı Eserinin Yazma Nüshaları ve Tahkiki Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 351-381. <https://doi.org/doi.org/10.5281/zenodo.3904516>.

Yüksek, Muhammed İsa. *Kıraat Disiplininde Metodolojik Alan Tanımlaması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.



# Sûrelerin Faziletlerine Dair Rivayetlerin Sûrelerin İçeriği İle İlişkisi\* \*\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 09 Şubat 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Mustafa Mehmetoğlu**

Dr. / PhD.

Diyanet İşleri Başkanlığı / Presidency of Religious Affairs

Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı / Expert of the High Board of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0009-0004-2255-2938>

[mustafa.mehmetoglu@diyanet.gov.tr](mailto:mustafa.mehmetoglu@diyanet.gov.tr)

## Öz

Kur'ân-ı Kerîm sûre ve âyetlerinin faziletine dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunların büyük bir kısmını mevzû ve zayıf rivayetler oluştursa da konu ile alakalı sahih ve hasen rivayetler de azımsanmayacak seviyededir. Bu çalışmada Kur'ân sûrelerinin faziletine dair sahih ve hasen hadis rivayetleri esas alınarak bu rivayetlerin söz konusu sûreler ile arasındaki bağ tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda fezâilü'l-Kur'ân ilmi ile tefsir ilminin ilişkisi farklı bir açıdan ele alınmış olacaktır. Hz. Peygamber'den herhangi bir sûrenin fazileti ile ilgili nakledilen ve mevzû olmayan rivayetler incelenerek sûrenin faziletinde yer alan bilgilerin sûrenin içeriği ile bağı ortaya konulmuş ve bu sûrelerin hangi sebepten ötürü öne çıkarıldığı tespit edilmiştir. Neticede hakkında faziletine dair rivayet bulunan sûrelerin bu faziletlerinin sûrelerin içerik, konu ve maksatları ile bağlantısı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu da söz konusu rivayetlerin anlam kazanması açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Fezâilü'l-Kur'ân, Fazilet, Sûre, Muhteva, Rivayet.

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

\*\* "Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Abdulhamit Birişık danışmanlığında hazırlanan *Fezâilü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmî Açısından Değeri* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

# The Relationship of Narratives about the Virtues of Surahs with the Content of the Surahs\* \*\*

*Research Article*

Received: 09 February 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

There are many narrations about the virtues of the Holy Qur'an. Although most of these narrations are fabricated (mawdu') or weak (da'if), there is also a significant number of authentic (sahih) and good (hasan) narrations on the subject. In this study, based on the authentic and good hadith narrations regarding the virtues of the Qur'an verses, the connection between these narrations and the verses in question has been tried to be determined. In this context, the relationship between the science of Fada'il al-Qur'an and the science of tafsir will be examined from a different perspective. By examining the non-fabricated narrations from Prophet Muhammad about the virtues of specific verses, the connection between the information in these narrations and the content of the verses has been explored, revealing why these verses are particularly highlighted. As a result, it has been determined that the virtues of the verses for which narrations exist are closely related to their content, subject, and purpose. This is essential for the narrations in question to acquire significance and relevance.

**Keywords:** Tafsir, Fada'il al-Qur'an, Virtue, Surah, Content, Narration.

---

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

\*\* This article is derived from the author's doctoral dissertation titled *The Value of Fada'il al-Qur'an in Terms of the Science of Tafsir*, prepared at Marmara University, Institute of Social Sciences, prepared under the supervision of Prof. Dr. Abdulhamit Birşik.

## Summary

Narrations concerning the science of Fada'il al-Qur'an, which explores the virtues of the Holy Qur'an, are found in works on Hadith, Tafsir, Kira'ah, 'Ulum al-Qur'an, as well as in dedicated Fada'il al-Qur'an compilations. An examination of the narrations on Fada'il al-Qur'an reveals a mix of authentic (sahih), good (hasan), weak (da'if), and fabricated (mawdu') reports. One of the fundamental topics of the science is Fada'il al-Qur'an, which encompasses various subjects, including the virtues of the Qur'anic surahs. The area with the highest number of fabricated narrations on the subject is the issue of the virtues of the surahs. Fabricated hadith narrations about the virtues of nearly every surah can be found. However, there are also authentic narrations regarding the virtues of the surahs. In this study, based on authentic hadith narrations regarding the virtues of the Qur'anic surahs, we seek to determine the connection between these narrations and the surahs in question. In this context, authentic narrations regarding the virtues of Surahs al-Fatihah, al-Baqarah, Ali 'Imran, al-Kahf, Ya-Sin, al-Fath, al-Mulk, al-Zilzal, al-Takathur, al-Kafirun, al-Nasr, al-Ikhlâs, al-Falaq, and al-Nas are examined. An attempt is made to determine whether the virtues of these surahs are related to their contents. In this way, the relationship between the science of Fada'il al-Qur'an and the science of Tafsir is examined from a different perspective.

In evaluating the narrations regarding the virtues of the surahs, the views of Islamic scholars such as al-Ghazali, al-Razi, al-Baydawi, al-Nasafi, al-Tibi, al-Biqā'i, al-Shirbini, and Elmalılı Hamdi have been drawn upon. An attempt has been made to uncover the relationship between content and virtue based on their various assessments of the virtues of different surahs. The fact that these scholars established a connection between the narrations about the virtues of the surahs and their content reinforces the thesis of our research.

The superiority of Surah al-Fatihah as the greatest surah of the Qur'an is due to the subjects it encompasses. Similarly, the fact that Satan stays away from a house where Surah al-Baqarah is recited and does not enter it is linked to the verses within the surah that address Satan.

Surah Ali 'Imran, along with Surah al-Baqarah, is referred to as Zahrawayn (the two radiant ones). It has been stated that these two surahs will come to those who recite them on the Day of Judgment as two clouds, two flocks of birds, or two canopies, providing them with shade. This signifies that these surahs illuminate the path of believers in this world, and if their teachings are followed, they will be a source of benefit in the afterlife.

The narrations stating that whoever recites Surah al-Kahf will be protected

from the Antichrist are linked to the lessons derived from the story of the Companions of the Cave (the Seven Sleepers) in this surah. The surah emphasises monotheism, forbids polytheism, and highlights the greatness of Allah, the afterlife, and the reality of trials. These themes lead to faith and righteous deeds. By internalising these truths, a person who recites Surah al-Kahf will safeguard themselves against all those who seek to pull them away from faith into the depths of disbelief and polytheism. In this regard, they will take inspiration from the steadfastness of the Seven Sleepers and, as a result, will be protected from the tribulations of the Antichrist.

The reason Surah Ya-Sin is regarded as the heart of the Holy Qur'an is that it powerfully addresses fundamental themes such as the existence and oneness of Allah the Almighty, prophethood, and life after death. Regarding Surah al-Mulk, Prophet Muhammad said, "I want every person from my Ummah to carry this Surah in their heart." He also stated that Surah al-Mulk will intercede for anyone who recites it. The Prophet's wish for people to memorise this surah cannot be separated from its content, which highlights the greatness, oneness, power, and sovereignty of Allah the Almighty, as well as the purpose of life and the reality of the afterlife.

It has been reported that Surah al-Zilzal is equivalent to one-fourth of the Qur'an. The Holy Qur'an explains four main subjects: tawhid (the oneness of Allah), prophethood, divine laws, and the conditions of the hereafter. Surah al-Zilzal focuses on the afterlife, one of these core themes, making this its defining subject. Thus, its virtue stems from its content. Similarly, it has been reported that Surah al-Kafirun protects a person from polytheism. When examined in light of its content, this connection becomes clear, as the surah strongly emphasises exclusive devotion to Allah and the rejection of all forms of worship besides Him.

Surah al-Ikhlâs is regarded as equivalent to one-third of the Qur'an. The Qur'an is generally divided into three main themes: tawhid (monotheism and the attributes of Allah), divine commands and prohibitions, and historical narratives and moral lessons. Surah al-Ikhlâs is considered one-third of the Qur'an because it is entirely dedicated to tawhid and the attributes of Allah. Similarly, Surah al-Falaq and Surah al-Nas are recognised as protective surahs due to their content.

In conclusion, it has been determined that the virtues of the surahs, as mentioned in various narrations, are closely related to their content, themes, and objectives. This connection is significant, as it gives deeper meaning to the narrations in question.

## Giriş

Kur'an okumak, ilk dönemden itibaren Müslümanların önemseydiği konulardan biri olmuştur. Müslümanlar Kur'an-ı Kerim'i anlamak, onun çizdiği ahlâkî donanıma sahip olmak ve onun beyanlarına uygun bir şekilde hareket etmek için Kur'an-ı Kerim'i okumaya ve onunla ünsiyet kurmaya özen göstermişlerdir. Kur'an'ın okunması baştan sona hatmedilmesi şeklinde icra edildiği gibi çoğu zaman okuma noktasında bazı sûre ve âyetlerin çeşitli münasebetlerle öne çıkarıldığı da görülebilmektedir. Aynı şekilde bazı âyetlerin günün belirli vakitlerinde ya da belirli sayıda tekrarlanarak okunması da söz konusu olmuştur. Bu uygulamaların bir kısmı çeşitli hadislere dayandırılmaktadır. Tefsir ilmi açısından konuya yaklaşıldığında ise Kur'an sûre ve âyetlerinin okunması, fezâilü'l-Kur'an başlığı altında ele alınmış, bu başlık altında konuyla ilgili rivayetler işlenmiştir. Fezâilü'l-Kur'an konusu, rivayetlere dayalı olduğu için hadis biliminin kriterlerinden bağımsız ele alınması mümkün değildir.

Hadis kaynakları tarandığında Kur'an-ı Kerim'i yahut onun bir sûre veya âyetini okumanın faziletine dair pek çok rivayet görülmekle birlikte bu konudaki mevzû rivayetlerin fazlalığı dikkat çekmektedir. Herhangi bir sûreyi okumanın faziletine dair çok sayıda mevzû rivayet bulunmakta neredeyse her sûre özelinde böyle bir rivayet tespit edilebilmektedir. Bu bağlamda fezâilü'l-Kur'an'a dair rivayetlerin değer taşıması için öncelikle onların hadis rivayeti olduğu kabul görmesi gerekmektedir. Aksi hâlde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayanmayan yahut ondan aktarılmış olması mümkün olmayan birtakım sözler, sanki onun sözüymüş gibi aktarılmış olabilecektir. Bu da dinî açıdan kıymeti olmayan sözlerin dinî anlamda değer görmesi yanlıgısını doğuracak hatta bu tür sözlerin yaygınlık kazanmasına sebep olacaktır. Öte yandan böyle bir ön kabul, bu konuda varit olan sahih rivayetler etrafında şüpheler oluşmasına ve bunlara da kuşkuyla yaklaşılmasına nihayetinde sahih rivayetlerin reddine götürebilecektir.

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu dönemden bugüne fezâilü'l-Kur'an'a dair rivayetlerin hadis külliyatı başta olmak üzere tefsir, ulûmü'l-Kur'an, kıraat ve bu konuya has müstakil eserlerde işlendiği görülmektedir. Bu bağlamda çok sayıda eserin kaleme alındığı ve bu eserlerin içeriğinde muhtelif konulara temas edildiği dikkat çekmektedir. Fezâilü'l-Kur'an literatürü oldukça geniş bir hacme sahiptir. Özellikle ilk dönemde kaleme alınan eserler, konuyla ilgili hadis rivayetlerinin aktarımı şeklinde

bir hüviyete sahiptir. Dolayısıyla bu konu belirli bir konudaki hadis rivayetlerinin derlenmesi olarak da görülmüştür. Bu konudaki ilk dönem eserlerin hadisçilerin elinde zuhur etmesi, konunun hadis kitaplarında bölüm olarak yer alması ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi hadis âlimleri tarafından hadis metoduyla müstakil eserlerin oluşturulması, bu tezi destekler niteliktedir. Ancak sonraki dönemlerde söz konusu hadislerin şerh edilmesi ve tefsir kaynaklarında yer verilirken zaman zaman manalarının da değerlendirmelere tabi tutulması, rivayetler ile sûrelerin içeriklerinin irtibatının anlaşılmasına çalışıldığını göstermektedir. Tefsir usûlü ve ulûmül-Kur'ân kitaplarında ise daha çok Kur'ân-ı Kerîm'in faziletleri hakkında bilgilendirme ve konuyla ilgili mevzû rivayetlerin fazlalığına dikkat çekme söz konusu olmuştur. Ülkemizde fezâilü'l-Kur'ân ile ilgili yapılan akademik çalışmalar, genellikle hadis ilmi çerçevesinde ele alınmıştır. Geçmiş ve güncel eserlerde özel olarak Kur'ân sûrelerinin faziletleri ile bu sûrelerin içeriklerinin ilişkisi ele alınmadığından bu konudaki boşluğun kapatılması gerekli görülerek bu çalışma ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada fezâilü'l-Kur'ân ilminin bir konusu olarak sadece Kur'ân sûrelerinin faziletlerinin ifade edildiği sahih ve hasen rivayetler ele alınarak, bu rivayetlerde ifade edilen fazilet ile söz konusu sûrelerin içerikleri arasında ne gibi bir irtibat olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konu haricinde, yine fezâilü'l-Kur'ân ile irtibatlı olan rivayetlerin sıhhat incelemesi, tefâdülü'l-Kur'ân, fezâilü'l-Kur'ân literatürü ve bu ilmin diğer ilimlerle ilişkisi gibi konular ele alınmamıştır.

### 1. Bir Kur'an İlmî Olarak Fezâilü'l-Kur'ân

Fezâilü'l-Kur'ân, başlığı pek çok eserde yer almışsa da bu konuya değinen ilim adamlarının fezâilü'l-Kur'ân kavramını tanımlama ihtiyacı görmedikleri anlaşılmaktadır. Zira ilk dönem eserler başta olmak üzere günümüze gelene kadar -muasır çalışmalar dışında tutulursa- bu kavramın tanımlanmadığı görülmektedir. Kanaatimizce bunun iki sebebi söz konusu olabilir. Birincisi fezâilü'l-Kur'ân kavramının bir isnat terkibi olması ve bu isnatta tamlayan ve tamlanan her iki kavramın da ne manaya geldiğinin anlaşılır olmasıdır. İkinci muhtemel sebep ise klasik dönemde eserlerin genellikle birbirlerinin metodunu takip ederek yazılmasıdır. Bu itibarla fezâilü'l-Kur'ân eserlerinde ilgili literatürün kısaca verilmesi, ardından Kur'ân'ın tamamıyla ilgili, sonra da faziletlerine dair hakkında rivayet bulunan sûrelerle ilgili hadisleri zikretmek suretiyle fezâil konusunun ele alınmış olması ve konuyla ilgili mevzû rivayetlere dikkat çekilmesiyle yetinilmiştir.

Fezâilü'l-Kur'ân kavramının tanımlanmaması müstakil olarak kaleme alınan fezâilü'l-Kur'ân eserlerinde konu çeşitliliğinin bulunmasına zemin

oluşturmuştur. Şöyle ki kavram, tanımlanarak sınırlandırılmadığı için konuyu ele alan ilim adamlarının uygun gördüğü meseleler de eserlere dâhil edilmiş ve kendisini takip eden eserlere örneklik teşkil etmiştir. Bunun bir neticesi olarak da Kur'an tarihinden tilavet secdesinin ahkâmına, bazı kıraat kaide ve uygulamalarından Kur'an okuyan kişinin taşıması gereken edebe kadar pek çok konu ele alınmıştır.

Muasır ilim adamları ise kavramın tanımlanması gerektiği kanaatine sahip olarak fezâilü'l-Kur'ân tanımlamalarında bulunmuşlar ve birbirine yakın tanımlamalar geliştirmişlerdir. Bu tanımlamaların bir kısmını şu şekilde zikredebiliriz:

“Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'in öğrenilmesi ve öğretilmesi, özel olarak belirli âyetlerin ya da bir sûrenin fazileti, sevabı ve dünyevi ya da uhrevi karşılığı hakkında Hz. Peygamber'den (s.a.s.) aktarılan hadislerin başlığıdır.”<sup>1</sup>

“Kur'ân-ı Kerîm'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerinin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgilerdir.”<sup>2</sup>

“Kur'ân'da yer alan sûrelerin ve bir kısım âyetlerin rivâyetlere özellikle de Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledildiği ileri sürülen hadislere dayanarak ortaya konan faziletler, üstünlüklerdir.”<sup>3</sup>

## 2. Fezâilü'l-Kur'an İlmî ile Sûrelerin Fazilet İlişkisi

Fezâilü'l-Kur'an ile ilgili yazılan eserlerde, özellikle de tefsir kitaplarında Kur'an'ın faziletine yönelik uydurma sözler ön plana çıkmaktadır. Bu tür mevzû rivayetlerin varlığı, Kur'an'ın faziletine dair sahih, hasen ve zayıf rivayetlerin var olmadığı anlamına gelmemektedir. Her ne kadar bazı rivayetlerin sıhhat derecesi tartışmalı olsa da bu konuda Hz. Peygamber'den aktarılan pek çok makbul rivayet bulunmaktadır.

Fezâilü'l-Kur'ân rivayetlerinin mahiyetleri incelendiğinde bu ilmin geniş bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Kur'an tarihi, secde âyetleri, Kur'an âyetlerini okuyan kimsenin fazileti, Kur'an'ı öğrenme, onunla ünsiyet kurma ve bazı tilavet kaideleri, müstakil kaleme alınan fezâilü'l-Kur'ân eserlerinde yer alan konulardandır. Bunlarla birlikte fezâilü'l-Kur'ân ilminin muhtevası ve içeriği söz konusu edildiğinde ilk olarak Kur'an sûrelerinin faziletleri özelinde aktarılan rivayetler

<sup>1</sup> Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Fârûk Hammâde (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992), 17. (Muhakkikin mukaddimesinde yer almaktadır.)

<sup>2</sup> Abdullah Aydemir, “Fezâilü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532.

<sup>3</sup> Muhsin Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İFAV, 2009), 67.

akla gelmektedir. Bu sebeple bu araştırmamızda sûrelerin faziletine dair hadis kaynaklarındaki sahih ve hasen rivayetler, tefsir ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutulacak mevzû rivayetler dinî açıdan bilgi değeri taşımadığı için araştırmamızın kapsamına dâhil edilmeyecektir. Sahih ve hasen rivayetlerin tefsir ilmi açısından değerlendirmesi ise söz konusu rivayetlerde yer alan bilgilerin zikri geçen sûrelerin içeriği ile olan ilişkisinin tespiti ile ortaya konacaktır.

Kur'an sûrelerinin faziletine, şeref ve yüceliğine, bu sûreleri okumanın sevabına dair rivayetler detaylıca incelendiğinde görülecektir ki bu rivayetlerin hemen hepsinin sûrelerin içeriği ile dolaylı da olsa bir bağlantısı söz konusudur. Hatta çalışmamızın kapsamı dışında tuttuğumuz mevzû rivayetlerin bile büyük ölçüde sûrelerin içeriği ile yakından ilişkisi olduğu görülecektir. Bu konuda şu örnekler verilebilir:

1. “Her kim Hûd Sûresini okursa ona Nûh, Hûd, Sâlih, Şuayb, Lût, İbrâhîm ve Mûsâ'yı (a.s.) tasdik edenlerin ve yalanlayanların sayısı adedince onar ecir verilir ve Allah'ın izniyle o, kıyamet gününde saâdlerden (cennetliklerden) olur.”<sup>4</sup> Tefsir kaynaklarında yer alan bu rivayet, Übey b. Kâ'b'ın ismi zikredilerek aktarılan mevzû bir rivayettir.<sup>5</sup>

Hûd Sûresi incelendiğinde bu sûrede Nûh, Hûd, Sâlih, Şuayb, Lût, İbrâhîm ve Mûsâ peygamberlerin isminin geçtiği ve ibretlik kıssalarının kısaca da olsa yer aldığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayette diğer peygamberlerin değil de bu sûrede ismi geçen peygamberlerin isimlerinin zikredilmesinden Hûd Sûresinin muhtevasıyla irtibat kurulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

2. “Kim İbrâhîm Sûresini okursa, Allah ona putlara tapanların ve tapmayanların sayısınca onar sevap verir.”<sup>6</sup> Bu hadisin mevzû olduğu belirtilmiştir.<sup>7</sup>

Bu rivayette de Hz. İbrâhîm'in, putlara tapan bir kavmi İslâm'a davet

<sup>4</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasût fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/563; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/439.

<sup>5</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âneti alâ marifeti ba'di me'âni kelâmi Rabbînâ'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285), 2/87.

<sup>6</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Heyet (Cidde: y.y., 1436/2015), 15/351; Vâhidî, *el-Vasût*, 3/22; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/568; Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418), 3/205; Ebüssüüd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-'İmâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-kerîm*, nşr. Heyet (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 5/62.

<sup>7</sup> Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*; 2/192.



etme göreviyle irtibat kurulduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda verilen örnekler, sûrelerin faziletine dair rivayetlerin uydurma bile olsalar, mezkûr sûrelerin içerik ve mahiyeti ile bir ilişki kurularak ortaya çıktığını göstermektedir. Sûrelerin faziletine dair mevzû olmayan rivayetler ele alındığında fazilet ve içerik ilişkisini tespit etmek daha anlamlı ve değerli olacaktır.

### 3. Sûrelerin Fazileti İle İlgili Sahih ve Hasen Rivayetler

Kur'ân-ı Kerîm sûrelerinin faziletine yönelik sıhhati ve kaynağı yönünden farklı pek çok rivayet bulunmaktadır. Burada Kur'an sûrelerinin mushaftaki sıralamaları dikkate alınarak faziletine dair muteber yani sahih ve hasen rivayet bulunan sûreler ele alınıp bu rivayetlerin sûrelerin içerikleriyle olan ilişkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### 3.1. Fâtiha Sûresi

Fâtiha Sûresi, Kur'an sûrelerinin en üstünü kabul edilmiş ve bu sûre hadis metinleri içerisinde Kur'an'ın en hayırlı, en büyük ve en faziletli sûresi anlamında hayr, efdal ve âzam kelimeleriyle ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Bütün bu ifadeler, Fâtiha Sûresinin diğer sûrelerden daha üstün olduğu anlamını içerir.<sup>9</sup> Hicr Sûresinde, Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm'in ve tekrarlanan yedinin (es-seb'u'l-mesânî) verildiğini ifade eden âyet<sup>10</sup> de genel olarak Fâtiha Sûresinin faziletine dair bir âyet kabul edilmiştir. Ayrıca sahih bir hadiste Tevrat, İncil, Zebûr ve Kur'an'da Fâtiha Sûresinin bir benzerinin bulunmadığı belirtilmiştir.<sup>11</sup>

Fâtiha Sûresinin diğer sûrelerden ve önceki kitapların içeriklerinden üstün olması ile bu sûrenin muhtevası arasında bir ilişki olup olmadığı kanaatimizce önemlidir. Gazzâlî (ö. 505/1111), bu meseleye değinmiş, Fâtiha Sûresinin farklı açılardan pek çok faziletinin bulunduğu temas etmiş ve bu sûrenin, muhtevasıyla fazileti arasındaki ilişkiye dikkat

<sup>8</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahihu'l-muhtasar*; nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Riyad: Dârû's-Selâm, 1419), "Tefsîr", 1; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Heyet (b.y.: Cem'iyyetü'l-Meknez, 1431/2010), 6/2023; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahih*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/332. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde en hayırlı anlamında yer alan hayr kelimesinin bulunduğu rivayet zayıftır. En kuvvetli rivayet ise âzam kelimesinin yer aldığı Buhârî rivayetidir.

<sup>9</sup> Bu makalede sûre yahut âyetlerin birbirinden üstün olup olmadığı anlamına gelen tefâdü'l meselesi ele alınmayacaktır.

<sup>10</sup> el-Hicr 15/87.

<sup>11</sup> Buhârî, "Tefsîr", 1; Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*; nşr. Şu'ayb el-Arnaût - 'Abdullâtîf Harezullâh (Beyrut: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 2009), "Fezâilü'l-Kur'ân", 1.

çekmiştir.<sup>12</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de on tane ana konu olduğunu belirten Gazzâlî, bu konulardan sekizinin Fâtiha Sûresinde yer aldığını söylemiştir. Ona göre Fâtiha Sûresi, Allah'ın zât ve sıfatları, fiilleri, âhîret, (her iki yönüyle) sırat-ı müstakim,<sup>13</sup> cennet nimetleri ve cehennem azabı şeklinde sekiz ana konuyu içinde barındırır.<sup>14</sup> Gazzâlî, Fâtiha Sûresinin, bu yönüyle yani Kur'an'ın birçok temel konusunu içinde barındırmasıyla faziletine temas etmiştir.

Gazzâlî'nin, bu sûrenin muhtevasıyla fazileti arasında bir irtibat kurduğu görülmektedir. Çünkü o, Fâtiha Sûresinin faziletini, sûrenin mücez olmasıyla ve içerdiği hususların ehemmiyeti açısından daha uzun sûrelerde bile yer almayan konuları bütünlük içerisinde ihtiva etmesiyle izah etmiştir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin, sûrenin fazileti ile içeriği arasındaki ilişkiye değindiği dikkat çekmektedir.

Fâtiha Sûresinde işlenen konular dikkate alındığında Kur'an'ın temel konularıyla büyük oranda örtüştüğü görülür. Çünkü Fâtiha Sûresinde Kur'an'ın en önemli maksatları, az bir sözle ifade edilmiş ve tevhit, nübüvvet, âhîret ve ibadet gibi temel konular işlenmiştir.<sup>15</sup>

### 3.2. Bakara Sûresi

Bakara Sûresini okumanın faziletine dair rivayetlerde de şeytana vurgu yapılmakta ve şeytanın bu sûreye karşı rahatsızlığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda “Evlerinizi kabirlere çevirmeyin. Şeytan içinde Bakara Sûresi okunan evden kaçır”<sup>16</sup> buyrulmuştur. Başka bir rivayette de Bakara sûresi okunan eve şeytanın girmeyeceği zikredilmiştir.<sup>17</sup>

Bakara Sûresi ile şeytan ya da şeytanın Bakara Sûresinden rahatsızlığı arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığının incelenmesi kanaatimizce önemlidir. Bu konuda, mezkûr rivayette Bakara Sûresi zikredilerek Kur'an okumanın önemine işaret edildiği ya da bu sûrenin bereket olması hasebiyle okunması gerektiği şeklinde farklı yorumlar yapılabilir. Ancak bizim kanaatimize göre şeytanın bu sûreden özel olarak rahatsızlık duymasını

<sup>12</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ (Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1406/1986), 90.

<sup>13</sup> Gazzâlî, sırat-ı müstakîmin tezkiye/arınma ve tahliye/bezenme olmak üzere iki tarafının bulunduğunu söyler. Buna göre sırat-ı müstakîm üzere olmak hem kötülüklerden arınmayı hem de güzelliklerle bezenmeyi gerektirir.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 70.

<sup>15</sup> Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Beşîr Muhammed Uyûn (Dimeşk: Dâru'l-Beyân- Tâif: Mektebetü'l-Müeyyed, 1410/1990), 5/19.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *el-Müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'adl 'ani'l-'adl ilâ Resûlillâh*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), “Salâtü'l-müsâfirîn”, 212.

<sup>17</sup> Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 2.

gerektirecek başka bir durum daha söz konusu olmalıdır. Bakara Sûresinde şeytanın Âdem'e (a.s.) secde etmediği, kibirlenerek kâfirlerden olduğu,<sup>18</sup> Hz. Âdem ile eşinin ayaklarını kaydırarak buldukları konumdan aşağı inmelerine sebep olduğu,<sup>19</sup> şeytanın adımlarına uyulmaması gerektiği, onun apaçık bir düşman olduğu,<sup>20</sup> sadaka konusunda şeytanın insanları fakirlikle korkutması ve çirkinliği emretmesi gibi hususlar yer almaktadır.<sup>21</sup> Sûredeki ilgili âyetler ve konuya dair rivayetler birlikte değerlendirildiğinde rivayette dikkat çekilen şeytanın Bakara Sûresinden rahatsızlığı, sûrenin okunduğu evden kaçması ve bu sûrenin okunduğu eve girmemesiyle Bakara Sûresinin muhtevası arasında ilişki olduğu anlaşılmaktadır.

Bakara Sûresinin fazileti ile ilgili bir diğer hadis rivayeti de şu şekildedir:

“İçerisinde Bakara kıssasının anlatıldığı sûre, Kur'an'ın otağıdır. Onu öğrenin. Çünkü onu öğrenmek bereket, onu terk etmek ise pişmanlıktır. Batıl ehli ona güç yetiremez.” Batıl ehlinin kim olduğu sorulduğunda ise sihirbazlardır cevabı verilmiştir.<sup>22</sup>

Fezâile dair rivayetleri kullanmada hassas bir âlim olan Hatîb eş-Şîrbînî (ö. 977/1570), Bakara Sûresi ile ilgili bu rivayeti tefsirine almış ve rivayetin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında açıklamalarda bulunmuştur. Batıl ehlinin keskin zekâlarına rağmen bu sûreyi öğrenmeye, onun manalarını bellemeye ve onun içindeki hükümlerle amel etmeye muvaffak olamayacaklarını bildirmiş, sûrenin otağ/çadır olarak isimlendirilmesinin sebebini ise içinde çokça usûle ve fûrûa ait bilgiler barındırması, kulları yapmaları gereken sâlih amellere yönlendirmesi, dünyevi yaşantıyı düzene koyması ve âhirette kurtuluşu sağlaması ile açıklamıştır.<sup>23</sup> Buna göre sûre, kapsamlı muhtevası ve hayata dair hükümleriyle müminleri ve diğer sûreleri kucaklamaktadır.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere Şîrbînî de sûrenin fazileti ile ilgili bu rivayeti sûrenin muhtevası ile ilişkilendirerek izah etmektedir.

### 3.3. Âl-i İmrân Sûresi

Bakara Sûresi ile beraber faziletinden bahsedilen bir diğer sûre Âl-i İmrân Sûresidir. Bu iki sûre zehraveyn (çifte güller/iki çiçek) diye isimlendirilmiştir. Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin kıyamet gününde

<sup>18</sup> el-Bakara 2/34.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/36.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/168, 208.

<sup>21</sup> el-Bakara 2/268.

<sup>22</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 252. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/334; Beyzâvî, *Envâru'l-tenzîl*, 1/167.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahman b. Temmâm İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 1/81.

kendilerini okuyan kimselere iki bulut, iki gölge yahut iki kuş sürüsü şeklinde gelecekleri ve onları gölgeleyecekleri bildirilmiştir.<sup>24</sup>

Bu iki sûrenin zehravân/zehraveyn olarak isimlendirilmesinin sebebi farklı şekillerde izah edilmiş ve şu teviller yapılmıştır:

1) Bakara Sûresinin 255. âyetinde ve Âl-i İmrân Sûresinin 2. âyetinde kendisiyle dua edildiğinde icabet olunan ism-i a'zamın yer alması<sup>25</sup> sebebiyle zehraveyn denilmiştir.

2) Bu iki sûreye, okuyanların kalbini manalarıyla aydınlatarak onlara yol göstermesi sebebiyle zehraveyn denilmiştir.

3) Bu sûreleri okuyan kimselere kıyamet günü tam bir nur geleceğinden bu şekilde isimlendirilmiştir.<sup>26</sup>

Yukarıda zikredilen bütün yorumlara göre de zehraveyn sûrelerin faziletleriyle muhtevaları arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Çünkü birinci teville göre zehraveyn olarak isimlendirilmesinin sebebi her iki sûrenin de içerisinde ism-i a'zamı ihtiva etmesidir. Yani fazilet ve içerik bakımından bir ilişki söz konusudur. Diğer iki yoruma göre ise mezkûr sûreler, manalarıyla okunduğu zaman okuyanlara yol gösterecek, onları aydınlatacak ve dinlendirip ufuk açacak olması sebebiyle bu ismi almışlardır. Bu görüşte de ilgili sûrelerin, anlamları ve muhtevası kavranarak okunmasına vurgu yapılmakta ve fazilet muhteva ilişkisine değinilmektedir. Bu sûrelerin, âhirette kendini okuyanlara vereceği fayda ise tamamen sûrelerin okunması ve içeriğiyle amel edilmesiyle ilgilidir. Buna göre Bakara ve Âl-i İmrân sûreleri kendilerini okuyanlara pek çok faydayı sağlayacak ve birbirlerine olan yakınlıklarından dolayı onları birlikte muhafaza edeceklerdir.<sup>27</sup>

### 3.4. Kehf Sûresi

Kaynaklarımızda yer alan bir diğer hadis rivayeti Kehf Sûresinin fazileti ile ilgilidir. Kehf Sûresinin fazileti ile ilgili hadislerde sûrenin tamamının, ilk on ve son on âyetinin ifade edildiği görülmektedir. Bu sebeple biz de burada ashâb-ı kehf kıssası bağlamında sûrenin faziletini, ilk on ve son on âyetinin faziletini sûrenin muhtevası ile birlikte değerlendirmeye tabi tutacağız. Konuyla ilgili rivayetler şu şekildedir:

<sup>24</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 252.

<sup>25</sup> Tirmizî, “De'avât”, 64-65, 100; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Adil Muhammed - Ammâr Abbâs (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), “Tefrî'u evbâbi'l-vitr”, 23.

<sup>26</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003) 4/3.

<sup>27</sup> Âl-i İmrân Sûresinin aralarındaki konu bütünlüğü sebebiyle Bakara Sûresinin bir nevi devamı gibi görülmesi hakkında bilgi için bk. Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, ts), 231-233.

“Her kim Kehf Sûresinin başından on âyet ezberlerse deccâlin fitnesinden korunmuş olur.”<sup>28</sup> Bu rivayet “Her kim Kehf Sûresinin başından on âyet okursa”<sup>29</sup>, “Her kim Kehf Sûresinin sonundan on âyet okursa”<sup>30</sup> şekillerinde de aktarılmıştır. Her üç rivayette de Kehf Sûresi ile deccâl irtibatlandırılmış, bu sûreyi okuyanların yahut ezberleyenlerin onun şerrinden korunacağı bildirilmiştir. Deccâl Kur’ân-ı Kerim’de yer almayan ancak hadis kaynaklarında yer bulan bir kavramdır. Birçok rivayette kıyamet alameti olarak zikredilen ve belirli bir kişiyi temsil eden deccâlin<sup>31</sup> bazı rivayetlerde bir kişiyle sınırlanmadığı görülmektedir.<sup>32</sup> Bu itibarla deccâlin İslâm’a zarar verme gayesi taşıyan ve toplumu ifsat eden hak batıl kavgasında batılın sancaktarlığını yapan kimselerin müşterek vasfı olarak nitelendirilmesi de mümkündür.<sup>33</sup> Kehf sûresi hakkında varit olan rivayetler merkezinde düşünüldüğünde bu görüşün öne çıkacağı görülecektir. Zira söz konusu hadiste bu sûreyi “kim okursa” kaydı yer almakta ve bu hüküm gelecek süreçteki tüm Müslümanlar için geçerliliğini korumaktadır. Deccâli tek bir şahıs olarak değerlendirmek ise onun ortaya çıkacağı döneme kadarki süreçte bu sûreyi okuyanlar için söz konusu rivayetin neticesini ortaya çıkarmayacaktır. Dolayısıyla hadisin lafzına bakıldığında Hz. Peygamber döneminden bu zamana kadar bu sûreyi yahut bu sûreden on âyeti okuyan kişinin deccâlin fitnesinden korunacağı umulmuştur.

Kehf Sûresinin tamamının ya da bu sûrenin ilk ya da son on âyetinin deccâlden korunmaya hangi açıdan ve nasıl fayda sağlayacağı araştırmamızın kapsamına girmektedir. Batılın sancaktarlığını yapan ve fitne saçan tüm kişiler, Müslümanlara zarar verme potansiyeline sahiptir. Kehf Sûresinde de böylesi bir zarara düşer olmakla karşı karşıya kalan Ashâb-ı Kehf anlatılmaktadır. Onlar dönemin deccâli kabul edilebilecek kişiden ve avenesinden kaçarak mağaraya sığınmışlardı. Dönemin zalim hükümdarından kaçarak mağaraya sığınan gençler nasıl zorba kraldan korunmuşlarsa aynı zorbalığı yapan kişilerden de bu sûreyi okuyan kişiler korunacaktır.<sup>34</sup> Bu bağlamda sûrenin muhtevası ile bu sûrenin faziletini bildiren rivayet arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Kehf Sûresi

<sup>28</sup> Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 257.

<sup>29</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru’t-Te’sil), 1435/2015, 3/283.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*, 9/2773.

<sup>31</sup> Müslim, “Fiten”, 110-111; Tirmizî, “Fiten” 59; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 14.

<sup>32</sup> Müslim, “Mukaddime”, 7.

<sup>33</sup> Yavuz Köktaş, *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri* (İstanbul: M.Ü. İFAV, 2021), 389.

<sup>34</sup> Şerefüddin Hüseyin b. Abdullâh et-Tîbî, *Şerhu’t-Tîbî ‘alâ Mişkâti’l-mesâbih: el-Kâşif ‘an hakâiki’s-Sünen*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 5/1648.

başından sonuna tevhide vurgulamış, şirkten sakındırmış, Allah'ın yüceliğine, âhiret ve imtihan gerçeğine büyük ölçüde yer vererek iman edip sâlih amel işlemeye yönlendirmiştir. Bunu yerine getirenleri cennetle müjdelerken aksine hareket edenleri cehennem ile uyarmıştır. Kehf Sûresini okuyan kimse de bütün bu hakikatleri görme durumunda olup kendisini imandan küfrün ve şirkin bataklığına çekmek isteyen tüm batıl ehli deccâllere karşı Ashâb-ı Kehf'in örnekliğinde kendisini muhafaza edecek ve bu sayede deccâlin fitnesinden korunmuş olacaktır.

Fazilet içerik ilişkisi bağlamında Kehf Sûresinin ilk ve son on âyeti ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulabilir. İlk on âyette Allah'a hamd, kitabın kusursuz doğruluğu, yeryüzünün imtihan yeri olması, Ashâb-ı Kehf ve Rakîm ve Ashâb-ı Kehf'in örnekliği yer almaktadır.<sup>35</sup> Burada öne çıkan hususlardan bir diğeri ise Allah'ın, katından gelecek şiddetli bir azapla<sup>36</sup> uyarıda bulunulmasıdır.<sup>37</sup> Son on âyette yer alan hususlar ise Allah'ın zikrinden (Kur'an'dan) yüz çevirenlerin âhiretteki durumu, Allah'a tapmak yerine O'nun kullarına tapanlara, kulluk ettikleri varlıkların fayda sağlamayacağı ve onları koruyamayacağı, inanıp sâlih amel işleyenlerin firdevs cennetiyle mükâfatlandırılacakları ve Hz. Peygamber'in bir beşer olduğunu vurgulaması, sâlih amel ile tevhide davet ederek şirkten sakındırması emri yer almaktadır.<sup>38</sup> Süyûtî'nin (ö. 911/1505) son âyetlerde öne çıkardığı husus ise “*O inkârcılar, beni bırakıp kullarımı yardımcı edineceklerini mi sandılar? Biz cehennemi inkârcılar için bir konak olarak hazırladık!*”<sup>39</sup> âyetidir.<sup>40</sup> Kehf Sûresinin ilk ve son on âyetleri incelendiğinde aralarındaki konusal ilişki hemen göze çarpar. Arapça edebi sanatlardan biri de “reddü'l-acez”dir ki konunun sonunu baş tarafıyla irtibatlandırma anlamına gelir. Kehf Sûresi aynı zamanda bu sanatın güzel örnekliğini teşkil eder.<sup>41</sup> İlk on âyette yer alan Ashâb-ı Kehf'in örnekliği ve şiddetli azaba karşı ikaz; son on âyette yer alan küfre karşı duruş ve tevhid vurgusu deccâlin fitnesi olan şirkten sakındırma açısından söz konusu rivayetlerin anlaşılmasına destek olmaktadır.

<sup>35</sup> Bk. el-Kehf 18/1-10.

<sup>36</sup> el-Kehf 18/2.

<sup>37</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali, *Keşfü'l-müşkil min hadisi sahihayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts), 2/165.

<sup>38</sup> Bk. el-Kehf 18/101-110.

<sup>39</sup> el-Kehf 18/102.

<sup>40</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *ed-Dîbâc 'alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Ebû İshâk Huveynî (Huber: Dâru'bnü Affân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1416/1996), 2/403.

<sup>41</sup> *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, haz. Heyet (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 3/583-584.

### 3.5. Secde Sûresi

Kaynaklarda faziletine dair bilgiler yer alan bir diğer sûre Secde Sûresidir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Cuma günü sabah namazında Secde ve İnsân sûrelerini okuduğu aktarılmaktadır.<sup>42</sup> Yine uyumadan önce geceleri mutlaka Mülk Sûresi ile birlikte bu sûreyi okuduğu bildirilmektedir.<sup>43</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok sûre bulunmasına rağmen neden bu iki sûrenin tercih edilerek okunduğu sorusu önemlidir. Kanaatimizce bu sorunun cevabı, sûrelerin muhtevasında gizlidir. Hz. Peygamber, ümmetine tavsiyelerinde sıklıkla âhireti hatırlamaları gerektiğini vurgulamış, akıllı kimsenin âhireti için hayırlı işler yapan kimse olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>44</sup> Bu minvalde "ağızlarınızın tadını kaçırın ölümü sıklıkla hatırlayın" buyurmuştur.<sup>45</sup> Secde Sûresi, esasen ulûhiyet, nübüvvet ve âhret gibi Kur'an'ın en temel itikadî meselelerini içermektedir. Bunlar içinde âhret vurgusu ve cehennem yurdu gibi hususlar ayrıca öne çıkmaktadır. Aynı şekilde Mülk Sûresi ile bu ortak noktada birleşirler. Netice olarak Hz. Peygamber'in İslâm'ın temel inanç esaslarını, özellikle de âhret ve akıbeti hatırlatan bu iki sûreyi sıklıkla okuyarak zihnini bu yönde canlı tutmaya çalışması ve ümmetine de bu konuda örneklik teşkil ederek ana mesele ve hedefin unutulmaması yönünde çok kıymetli adım attığı anlaşılmaktadır.

### 3.6. Yâsîn Sûresi

Yâsîn Sûresi özelinde üç hadisin değerlendirmesini yapacağız. Bunlardan birincisi Yâsîn Sûresinin Kur'ân-ı Kerîm'in kalbi olduğuna dair rivayettir. Bir diğeri ölümlere Yâsîn Sûresinin okunmasını tavsiye eden rivayet olacaktır. En son ise bu sûreyi okuyan kimsenin bağışlanacağına dair rivayet ele alınacaktır. Konu ile ilgili ilk rivayet şöyledir:

"Muhakkak ki her şeyin bir kalbi vardır. Kur'an'ın kalbi de 'Yâsîn'dir."<sup>46</sup>

Bu hadiste yer alan Kur'an'ın kalbinin Yâsîn olduğu şeklindeki ifade, kelâmın mahlûk olup olmayışı açısından da tartışmaya açılmıştır. Bunun bir benzetmeden başka bir şey olmadığından hareketle bedende kalbin bulunması ile Kur'ân-ı Kerîm'de Yâsîn Sûresinin yer alması arasında benzerlik kurularak hadisin bu açıdan Kur'an'ın yaratılmış olduğuna delil olamayacağı vurgulanmıştır.<sup>47</sup> Başka bir sûrenin değil de Yâsîn Sûresinin

<sup>42</sup> Buhârî, "Cum'a", 10; Müslim, "Cum'a", 64-66.

<sup>43</sup> Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 9.

<sup>44</sup> Tirmizî, "Sıfetu'l-Kıyâme", 25.

<sup>45</sup> Tirmizî, "Zühhd", 4.

<sup>46</sup> Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 7; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Müsned*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 3/243.

<sup>47</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (b.y.: el-Mektebû'l-İslâmî – Müessesetü'l-İşrâk, 1420/1999), 376.

Kur'an'ın kalbi olarak vasıflandırılmasına gelinecek olursa o da bu sûrenin muhtevasında Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği, nübüvvet ve ölümden sonraki hayat gibi konuların veciz ve tekitli bir şekilde işlenmesidir. İnanç meselelerinin tasdik mahallinin kalp olmasından mütevellit, bu sûrenin Kur'an'ın kalbi olarak nitelendirildiği düşünülmüştür.<sup>48</sup>

Yâsîn Sûresinin önemine dair Hz. Peygamber'den aktarılan bir diğer rivayet “Ölülerinize Yâsîn okuyun”<sup>49</sup> hadisidir. Bu hadisin hükmü hakkında zayıf, hasen ve sahih olmak üzere çeşitli ihtilaflar vaki olmuştur.<sup>50</sup> Senedinin hükmü tartışmalı olduğu gibi metnin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında da ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Söz konusu rivayette yer alan ölülerden kasıt, genel kabule göre sekerât hâlindeki kimseler olsa da ölmüş kimseler için okunacağını söyleyen âlimler de mevcuttur.<sup>51</sup> Sekerât hâlindeki bir kimseye Yâsîn Sûresini okumak ona âhireti hatırlatmaya ve inancını pekiştirmeye yönelik olsa gerekir. Zira Yâsîn Sûresi Mekkî sûrelerin özelliğini taşımakta; ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret gibi temel meseleleri en güçlü delillerle ele almaktadır. Hz. Muhammed'in peygamberliği, dosdoğru yol üzere olduğu yeminle pekiştirilerek vurgulanmış, kendisine indirilen vahyin uyarıcı niteliği ön plana çıkarılmıştır.<sup>52</sup> Akabinde Cenâb-ı Hakk'ın varlığı, birliği, kudreti, öldükten sonra dirilmenin hak oluşu, hesabın ve yargının âhirette elbette olacağına yer verilmiştir. Son âyete gelindiğinde ise Allah Teâlâ'nın egemenliğine vurgu yapılmış ve O, tesbih edilerek tevhit vurgusu öne çıkarılmıştır. Yine “O'na döndürüleceksiniz”<sup>53</sup> ifadesi ile âhiretin önemli safhalarından biri olan haşre temas edilmiştir. Ölüm döşeğinde olan bir hasta için de esasen bu hatırlatmalar yeterli olacaktır. Zira Kur'an'dan bu ölçüde de olsa nasibini alan kimse, kalbinin nasibi olan tasdiki elde etmiş olacaktır. Kendisine ölüm yaklaşan kimsenin başında kendisine bu sûrenin telkin edilmesi de bu yüzden mendup görülmüştür.<sup>54</sup> Nitekim ölüm döşeğinde yatan kimsenin bu vakitte kelime-i şehadet getirecek dili ve sâlih amel işleyecek organları kuvvetten düşse de kalbi kuvvet kazanır. Böylesi bir durumda imanın temel unsurlarını delilleri ile dinleyen kalp, gayrısını düşünmeksizin bu hakikatlere odaklanır ve onun için kalbine şifa olması umulur. Bu açıdan bu rivayet ile Yâsîn Sûresinin Kur'an'ın kalbi

<sup>48</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Saîd el-Mendûb (Lübnan: Dâru'l-Fıkr,1416/1996), 2/423.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 24; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. İsmâ Mûsâ Hâdî (Cübeyl: Dâru's-Sıddîk, 2010), “Cenâiz”, 4.

<sup>50</sup> İbn Hibbân, *es-Sahih*, 2/474; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâî, *es-Sünen'l-kübrâ*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sil, 1433/2012), 12/562.

<sup>51</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 6/4004.

<sup>52</sup> Yâsîn 36/2-5.

<sup>53</sup> Yâsîn 36/83.

<sup>54</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 26/99.



olduğuna dair rivayet de ilişkilendirilmiştir.<sup>55</sup>

Yâsîn Sûresinin faziletine dair bir diğer rivayet ise “Kim geceleyin Allah’ın rızasını gözeterek Yâsîn Sûresini okursa, o gece bağışlanır.”<sup>56</sup> şeklindedir. Bu sûreyi okuyup imanın hakikatlerini ve temel inanç esaslarını gözden geçirecek imanını sağlamlaştıran, ibret alan ve ölümden sonrasını düşünen kimse sonsuz kudret sahibi yaratıcısına yönelecek ve günahlarından dolayı af ve mağfîret dileyecektir. Bunu samimi bir kalp ile yapan ve kendi kalbiyle Kur’an’ın kalbini buluşturan kimse de kelâmın sahibi tarafından bağışlanacaktır.

### 3.7. Müsebbihât (Hadîd, Haşr, Saff, Cum’a ve Tegâbün) Sûreleri

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) yatmadan önce müsebbihâtı okuduğuna ve “onlar içerisinde bir âyet vardır ki bin âyetten daha hayırlıdır” buyurduğuna dair hadis mevcuttur.<sup>57</sup> Müsebbihât şeklinde isimlendirilen sûreler, Allah’ı tesbih ile başlayan Hadîd, Haşr, Saff, Cum’a, Tegâbün sûreleridir.<sup>58</sup> Bin âyetten daha hayırlı olan âyetin hangi sûrede yer aldığı ve hangi âyet olduğu açıklanmamıştır. Hâl böyle olunca akıl yürütme sûretiyle kesin bir sonuca ulaşamayacağı açıktır. Söz konusu hadisin şerhlerine bakıldığında da bu âyetin müphem olduğunun ve tıpkı Kadir gecesi gibi gizlendiğinin ifade edildiği görülür.<sup>59</sup> Ancak bunun yanında, Haşr Sûresinde yer alan “Şâyet biz, bu Kur’an’ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.”<sup>60</sup> âyeti ile Hadîd Sûresinde yer alan “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâttır. O her şeyi bilendir”<sup>61</sup> âyetinin bu âyet olabileceğine dair görüşler belirtilmiştir.<sup>62</sup> Bu iki âyetten birinin bin âyetten daha hayırlı olarak değerlendirilmesi, âyetin içeriği ile irtibat kurulduğunu düşündürmektedir. Zira Haşr Sûresinde yer alan âyet, Kur’an’ın ağırlığından bahsederken Hadîd Sûresindeki âyet de Allah Teâlâ’yı tanıttıcı mahiyettedir. Bu da rivayet ile âyet arasında bir anlam ilişkisinin kurulduğunu gösterir.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/99; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/423.

<sup>56</sup> Dârimî, *el-Müsned*, 3/243; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 1/239.

<sup>57</sup> Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur’an”, 21.

<sup>58</sup> Bunlarla birlikte İsrâ ve Â'lâ sûreleri de Müsebbihât’a dâhil edilmektedir.

<sup>59</sup> Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422/20024), 4/1480; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahman b. Ebîbekr es-Süyûtî, *Kûtü'l-mügtezî ala Câmi'i'l-Tirmizî*, nşr. Nâsir b. Muhammed b. Hâmîd el-Garîbî (Mekke: Camiatü Ümmi kura, 1424), 2/739.

<sup>60</sup> el-Haşr 59/21.

<sup>61</sup> el-Hadîd 57/3.

<sup>62</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ*, 4/1480; Abdülhak b. Yûsufüddîn Sadullah el-Buhârî ed-Dihlevî el-Hanefî, *Lem'âtü'l-tenkîḥ fi şerhi Mişkâti'l-mesâbih li'l-Hatîb et-Tebrîzî*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 4/564.

### 3.8. Fetih Sûresi

Fetih sûresinin fazileti ile ilgili Allah Resûlü (s.a.s.) “Bu gece bana öyle bir sûre indirildi ki benim için güneşin üzerine doğduğu her şeyden daha sevimlidir.” buyurmuş ve ardından Fetih Sûresini okumuştur.<sup>63</sup> Burada bu söz, bağlam göz önüne alınmadan değerlendirilemez. Zira Allah Resûlü, Hudeybiye’den dönerken sıkıntılı bir süreçte bu sûrenin kendisine indirilmesine son derece mutlu olmuş, “*Sana apaçık bir fetih ihsan ettik.*”<sup>64</sup> müjdesine nail olmuştur. Bu memnuniyetini “benim için güneşin üzerine doğduğu her şeyden daha sevimlidir” cümleleriyle ifade etmiştir. Burada da sûrenin muhtevası ile Hz. Peygamber’in bu sözü ifade etmesi arasında irtibat kurmak mümkündür.

### 3.9. Mülk Sûresi

Faziletine dair muteber hadis rivayeti bulunan sûrelerden biri de Mülk Sûresidir. Bu sûre hakkında Hz. Peygamber (s.a.s.), “Ümmetimden her insanın bu sûreyi kalbinde taşımasını isterim.”<sup>65</sup> buyurmuştur. Yine Mülk Sûresinin kendisini okuyan kimseye şefaate edeceğine dair hadis rivayeti şu şekildedir:

“Kur’ân’da otuz âyetlik bir sûre vardır ki kendisini okuyana (yoldaş edinene) o kişi başışlanıncaya kadar şefaate olacaktır.”<sup>66</sup>

Mülk Sûresinin okunup rehber kılınması durumunda ve kendisiyle ünsiyet kurulması hâlinde şefaate etmesi, Hz. Peygamber’in müminlerin kalbinde bu sûrenin olmasını istemesinin sebebinin açıklar mahiyettedir. Mâlik b. Enes (ö. 179/795) tarafından aktarılan “bu sûrenin kendisini okuyan kimseyi savunacağı”na dair rivayet<sup>67</sup> de o kişiye şefaateçi olacağı kapsamında değerlendirilebilir. Sûrenin içeriği ise Allah Teâlâ’nın yüceliğini, birliğini, kudretini, hükümranlığını, hayatın amacını, âhiretin varlığını ve hayatın amacına uygun yaşanmaması ve âhret düşüncesinin bulunmaması durumunda kişinin başına âhirette gelecek durumları ihtiva etmektedir. Bir kimsenin şefaate nail olabilmesi ve Allah’ın rızasını kazanabilmesi, Allah Teâlâ’ya iman edip O’nun istediği şekilde bir hayat sürmesine bağlıdır. Bu sûrede de bu hususlara vurgu yapıldığı

<sup>63</sup> Buhâri, “Meğâzî”, 37, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 12.

<sup>64</sup> el-Feth 48/1.

<sup>65</sup> Ebû Muhammed Abdulhamîd b. Humeyd b. Nasr, *el-Muntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, nşr. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm (el-Mansûre: Dâru İbn Abbâs 1430/2009), 2/102; Ebû’l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*; nşr. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11/242.

<sup>66</sup> Tirmizî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 9; İbn Mâce, “Edeb”, 52. Hadisin hükmü mütabaat ve şahidlerle hasen li gayrihidir.

<sup>67</sup> Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta’*, nşr. Muhammed Mustafâ el-’A’zamî (Ebû Dabî: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), 2/292.

görülmektedir. Bu bağlamda Mülk Sûresinin şefaathçi olması ve Hz. Peygamber'in insanların bu sûreyi gönlünde taşımasını istemesi ile sûrenin muhtevası arasında irtibat kurulabilir.

Mülk Sûresinin kendisini okuyanları kabir azabından koruyacağı<sup>68</sup> da yine sûrenin şefaathçi olması ve kendisini okuyan kimseyi savunması anlamında değerlendirilebilir. Bu sûreyi okuyan ve okumayı âdet edinen kimse ölüm gerçeğini ve âhret yurdunu düşünerek hareket eder. Âhirete yönelik tedbirler alarak Allah Teâlâ'nın bağışlamasıyla hem kabir azabından hem de cehennem azabından korunur. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu sûrenin, içeriği ile insanı dehşete düşürerek onu kabir azabına sebebiyet verecek günahları işlemekten koruyacağı da belirtilmiştir.<sup>69</sup>

### 3.10. Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk Sûreleri

Sahih bir hadiste Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk sûreleri birlikte zikredilerek şöyle buyrulmuştur:

“Sanki gerçekten görüyormuşçasına kıyamet gününe bakmak kimi mutlu edecekse Tekvîr, İnfîtâr ve İnşikâk sûrelerini okusun.”<sup>70</sup>

Söz konusu sûreler kıyametin dehşet verici anlarını ve sonrasında âhirette meydana gelecek durumları gözler önüne sermektedir. Tekvîr Sûresinde kıyamet sahnelerine ait Güneş'in dürülüp karardığı, yıldızların dökülerek söndüğü, dağların yerinden sökülüp yürütüldüğü, doğuracak develerin başıboş bırakıldığı, yabancı hayvanların toplanıp bir araya getirildiği ve denizlerin kaynatıldığı tasvirler yer almaktadır.<sup>71</sup> Bütün bunlar, jeolojik ve kozmik felaketlerin sonucu olarak vuku bulacaktır. İnfîtâr Sûresinde yer verilen sahneler, Tekvîr Sûresindeki felaketleri pekiştirir mahiyettedir. Gökyüzünün yarılabacağı, yıldızların dağılıp saçılacağı, denizlerin kaynatılacağı ve kabirlerin altının üstüne getirileceği, sûrede konu edilmiştir.<sup>72</sup> İnşikâk Sûresinde ise gökyüzünün yarılıp Rabb'ine boyun eğeceği, yerin dümdüz edilerek içindekileri dışarı çıkaracağı ve böylelikle onun da Rabb'ine boyun eğeceği açık bir şekilde bildirilmiştir.<sup>73</sup> Her üç sûrenin de ilk grup âyetlerine bakıldığında kıyametin tasvir edildiği ve bu âyetleri okuyan kimsenin neredeyse o anı yaşıyormuşçasına etkileneceği anlaşılmaktadır. Hadiste gerçekten görüyormuşçasına kıyamet gününe bakmak isteyenlerin bu sûreleri okumasının tavsiye edilmesi ile sûrelerin muhtevası arasında anlam ilişkisi kurulabilir.

<sup>68</sup> Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 9.

<sup>69</sup> Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Abdüsselâm er-Rahmânî el-Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Varanasi: İdâratü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984), 7/231.

<sup>70</sup> Timizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 73; Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*, 4/406.

<sup>71</sup> et-Tekvîr 81/1-6.

<sup>72</sup> el-İnfîtâr 82/1-4.

<sup>73</sup> el-İnşikâk 84/1-5.

### 3.11. Zilzâl Sûresi

Zilzâl Sûresinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından kapsayıcı/ toplayan/ kuşatıcı bir sûre olduğu ifade edilmiştir. Şöyle ki bir kişi Allah Resûlü'ne gelerek Kur'ân-ı Kerîm'den hangi sûre ya da âyetleri okumasına yönelik tavsiyede bulunmasını istemiştir. Hz. Peygamber “*Elif-lâm-râ*” şeklinde başlayan sûrelerden üçer âyet okumasını tavsiye etmiştir. Dikkat edilirse bu sûreler Yûnus, Hûd, Yûsuf, İbrâhîm ve Hicr sûreleri olmak üzere tamamı Mekkî'dir ve Mekkî sûrelerin özelliklerini yansıtmaktadır. İhtiyarlığını ve takat getiremediğini ileri sürerek başka bir tavsiyede bulunmasını isteyince “*Hâ-mîm*” ile başlayan Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûrelerini okumasını tavsiye etmiştir. Bu sûreler de Mekkî'dir ve ulûhiyet, nübüvvet ve âhîret başta olmak üzere temel inanç meselelerini ele almaktadır. Adam yine ihtiyarlığına, kalbinin ve dilinin güçsüzlüğüne işaret edince Hz. Peygamber “*Müsebbihât*”tan üçer âyet okumasını söyler.<sup>74</sup> Şahıs aynı şekilde karşılık verir ve bunlar için câmi' (toplayıcı) bir sûre tavsiye etmesini isteyince Efendimiz, ona Zilzâl Sûresini okutur. Adam sadece bu sûreyle yetineceğine ve fazlasını yapmayacağına dair yemin eder. Bunun üzerine Allah Resûlü bu kişinin arkasından onun kurtulduğunu ifade eder.<sup>75</sup>

Bu rivayette Zilzâl Sûresine büyük bir önem atfedildiği görülmektedir. Zilzâl Sûresinde öne çıkan nokta ise âhîretin muhakkak vaki olacağına vurgulanmasının akabinde o gün herkesin yaptığının karşılığını alacak olmasının bildirilmesidir. Çünkü insan için en önemli husus âhîretinin nasıl neticeleneceğidir. İman sahibi bir insanın yapacağı her şeye dikkat etmesinin gerekliliği de yine bu sûrenin son âyetlerinde açığa çıkmaktadır. Zerre kadar yaptığı iyiliklerin zayı olmayacağını ve kötülüklerin karşılığını göreceğini bilen kişi, Müslümana yaraşır şekilde yaşar, hakkıyla dinin gerekliliklerini ve dinî sorumluluklarını yerine getirir. Anlatıldığına göre Ferezdak'ın (ö. 114/732) dedesi Allah Resûlüne gelmiş ve kendisine Kur'ân'dan okutmasını istemiştir. Bu âyetleri dinleyince de “bana yeter!” demiştir. Bunu aktaran Neseî (ö. 710/1310), bu âyetin en muhkem âyet olduğunu, bu sûrenin de bundan dolayı kuşatıcı/toplayan olarak isimlendirildiğini söyler.<sup>76</sup>

Zilzâl Sûresinin faziletine dair diğer rivayetlere baktığımızda bunlardan birinde Kur'ân'ın yarısı olarak bir diğerinde ise Kur'ân'ın dörtte biri olarak değerlendirildiğini görürüz.

<sup>74</sup> Bu sûreler; İsrâ, Hadîd, Haşr, Saff, Cum'a, Tegâbün ve A'lâ sûreleridir. Bu sûrelerin bir kısmı Mekkî, bir kısmı ise Medenîdir.

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd, “Şehru Ramazan”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/319.

<sup>76</sup> Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, nşr. Yûsuf 'Alî Budevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/670.

Hız. Peygamber ashâbından birine evlenip evlenmediğini sormuş, akabinde hiçbir birikimi olmadığı için evlenemediği cevabını almıştır. Daha sonra sırasıyla İhlâs sûresi, Nasr Sûresi, Kafirûn ve Zilzâl sûrelerini bilip bilmediğini sormuş, bunları bildiği cevabını alınca da her biri için tek tek Kur'an'ın kaçta kaç olduğunu dair değerlendirmede bulunarak evlenme tavsiyesinde bulunmuştur. Bu değerlendirmede İhlâs Sûresi Kur'an'ın üçte biri, Nasr Sûresi dörtte biri, Kafirûn Sûresi dörtte biri, Zilzâl Sûresi de dörtte biri olarak değerlendirilmiştir.<sup>77</sup> Yine başka bir rivayette Zilzâl Sûresinin Kur'an'ın dörtte birine denk olduğu ayrıca belirtilmiştir.<sup>78</sup>

Diğer taraftan Zilzâl Sûresinin Kur'an'ın dörtte birine denk olduğuna dair hadislerle gelince bu rivayetlerin şu şekilde anlaşılması mümkündür. Kur'an-ı Kerim; tevhit, nübüvvet, ahkâm konularıyla âhiretin ahvalini açıklar. Zilzâl Sûresi, bu dört ana konudan âhret ahvali üzerinde durmuş, bu meseleyi ele almıştır.<sup>79</sup> Dolayısıyla sûrelerin faziletlerine dair Hz. Peygamber tarafından yapılan değerlendirmeler muhtevastından bağımsız düşünülmemelidir.

### 3.12. Tekâsür Sûresi

Tekâsür Sûresinin fazileti ile ilgili İbn Ömer'den (r.a.) şu rivayet aktarılmıştır:

Peygamber Efendimiz (s.a.s.) sahâbeye hitaben “Sizden biriniz her gün bin âyet okuyamaz mı?” şeklinde soru yönelmiş, “Kim bin âyet okuyabilir ki?” şeklinde yanıt alınca “Sizden biri Tekâsür Sûresini okumaya güç yetiremez mi?” yanıtını vermiştir.<sup>80</sup> Bu sûrede insanoğlunun dünya hayatına düşkünlüğünden, mal sevgisinden ve âhret ahvalinden bahsedilmiştir. Sekiz âyet olan bu sûrenin bin âyet olarak ifade edilmesi, içinde taşıdığı mana ile irtibatlı olması muhtemeldir. Gazzâlî, Kur'an'ın en temel gayesinin ve özünün kulların Allah'a davet edilmesi olarak açıklar. Bu açıdan Kur'an-ı Kerim'in sûre ve âyetlerinin maksatlarının da altı başlıkta toplanacağını bunlardan üçünün öncü ve önemli asıllar olduğunu söyler. Bunlar; kendisine davet edilen yaratıcının tanıtılması, o davete uyanların O'na ulaşmak için takip etmesi gereken yol ve O'na varınca meydana gelecek durumların bildirilmesidir. Ona göre diğer üç ana maksat

<sup>77</sup> Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 10 (H. No: 2895).

<sup>78</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-'Atekî el-Bezzâr, *el-Bahru'z-zehâr*; nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh - 'Adil b. Sa'd, Sabrî 'Abdülhâlık eş-Şâfî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 13/361; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423/2003), 4/138.

<sup>79</sup> Beyzâvî, *Tuhfetu'l-ibrâr*, 1/536-537; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Kastallânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi sahihi'l-Buhârî*, nşr. Heyet (b.y.: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323), 7/464.

<sup>80</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014), 3/137.

ise yukarıda sayılan öncü ve önemli asılları tamamlayıcı zengin kılıcı nitelikteki maksatlardır. Bunlar; bu çağrıya yanıt verenlerin durumları ve âhirette karşılaştıkları lütuflar, bu çağrıdan kaçınıp yüz çevirenlerin akıbetleri ve son olarak yoldaki menzillerin inşası ve azık hazırlamaktır.<sup>81</sup> Gazzâlî'nin bu taksimatı pek çok ilim adamı tarafından kabul görmüş ve Tekâsür Sûresinin anlamlandırılması noktasında da etkin rol oynamıştır. Zira Kur'an-ı Kerîm altı bin iki yüz küsur âyetten oluşmaktadır.<sup>82</sup> Kûsurat hesaba katılmadığı zaman Kur'an'dan bin âyet denince Kur'an'ın altıda biri anlaşılacaktır. İbnü'l-Meylak (ö. 797/1395), bu sûrenin Gazzâlî'nin belirttiği altı ana konudan beşincisine yani Cenâb-ı Hakk'a davete icabet etmeyip kaçınarak yüz çevirenlerin âhirette karşılaşacağı duruma işaret ettiğini ve altıda bir değil de bin âyet denilerek ifadenin görkemini arttırıldığını ifade eder.<sup>83</sup>

### 3.13. Kâfirûn Sûresi

Sahih rivayetlerde Kâfirûn Sûresi ile şirkten beri olmak arasında bir bağ kurulduğu açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) yatağına girmeden önce mutlaka bu sûreyi okumuş, Kâfirûn Sûresinin uyumadan evvel okunmasını tavsiye etmiş ve bunun şirkten kurtuluş olduğunu vurgulamıştır.<sup>84</sup> Hz. Peygamber kendisine gelerek yatağına girince ne okuması gerektiği hususunda tavsiye isteyen kişiye Kâfirûn Sûresini okumasını ve bu sûrenin şirkten berat olduğunu yani kişiyi şirkten uzak tutacağını söylemiştir.<sup>85</sup> Yine Kâfirûn Sûresini okuyan birinin sesini duyunca "Bu adam, şirkten beri olmuştur." buyurmuştur.<sup>86</sup> Kâfirûn Sûresi, muhtevası ile düşünüldüğünde Allah'tan başka hiçbir şeye tapmama vurgusunun öne çıktığı görülür. Bu bağlamda bu sûre ile şirkten beri olma arasındaki ilişki anlaşılabilir. Kâfirûn Sûresini okumaya yönelik teşvikler de yine bu bağlamda kişinin tevhide olan bağlılığını kuvvetlendirme ve inancının en temel unsurunu zikretmeye yöneliktir. İslâm'ın en temel birinci rûknü, Allah'ın birliği ve sadece O'na kulluk etmek olduğundan bu sûrenin vurgusunun tamamen bu şekilde olmasıyla birlikte düşünüldüğünde, sûrenin ehemmiyeti, Allah Resûlü'nün bu sûreyi okumadan yatağına girmemesinin sebebi ve tavsiyelerinin mahiyeti daha iyi anlaşılabilir olur.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 23-24.

<sup>82</sup> Bismelenin, bazı sure başlarında bulunan hece harflerinin ve bazı ayetlerin müstakil âyet sayılıp sayılmaması gibi sebeplerden dolayı Kur'an-ı Kerîm'in âyet sayısı hakkında farklı görüşler vardır. Yoksa verilen âyet sayılarındaki farklar, muhteva farklılığından kaynaklanan bir ihtilaf değildir.

<sup>83</sup> Ebû's-Senâ Mahmûd b. 'Abdullâh el-Huseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîr el-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'u'l-mesânî*, nşr. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 15/451.

<sup>84</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 5; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 4/81.

<sup>85</sup> Tirmizî, "De'avât", 22.

<sup>86</sup> Nesâî, "Fezâilü'l-Kur'an", 23 (H. No: 7974).

<sup>87</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 4/81. Rivayetin hükmü hasen li gayrihi'dir.

Kâfirûn Sûresinin faziletine yönelik bir diğer rivayet Zilzâl Sûresinin faziletiyle birlikte aktarılan, bu sûrenin Kur'an'ın dörtte birine denk olduğu rivayettir.<sup>88</sup> Daha önce belirttiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim'in temel konuları tevhit, nübüvvet, ahkâm konuları ve âhîret ahvaline dairdir. Kâfirûn sûresi bu dört temel konudan birincisini ihtiva etmektedir. Zira şirkten uzak olmak tevhidin ispatı niteliğindedir.<sup>89</sup> Râzî (ö. 606/1210), bu meseleyi yine muhteva ve konu açısından değerlendirmiş ancak farklı bir bakış açısı getirmiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'de kalbi ilgilendiren emirler, organları ilgilendiren emirler, kalbi ilgilendiren yasaklar ve organları ilgilendiren yasaklar olmak üzere dört kısım bulunmaktadır. Bu sûre ise kalbi ilgilendiren yasaklarla ilgilidir.<sup>90</sup> Elmalılı (ö. 1942) ise Kur'an-ı Kerim'in zımnında yer alan konuların ibadât, muamelât, âhîret ahkâmı ve kıssalar olduğunu belirterek bu sûrede yer alan konuların ibadetin ruhu olan tevhid ve ihlasın açıklanmasını emreder nitelikte olduğu için Kur'an'ın dörtte biri olduğunu ifade etmiştir.<sup>91</sup> Buradan da müfessirlerin Kâfirûn Sûresinin faziletini bildiren rivayetlerle sûrenin muhtevası arasında bağlantı kurdukları anlaşılmaktadır.

### 3.14. Nasr Sûresi

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından faziletine dair rivayet nakledilen bir diğer sûre Nasr Sûresidir. Nasr Sûresinin Kur'an-ı Kerim'in dörtte biri olduğu bildirilmiştir.<sup>92</sup> Aynı hadis içerisinde yer almasına rağmen Zilzâl, Kâfirûn ve İhlâs sûrelerinin faziletine dair değerlendirme yapılırken Nasr Sûresinin Kur'an'ın dörtte birine denk olmasının ne anlama geleceğine dair bir açıklamanın yapılmamış olması dikkat çekicidir. Kanaatimizce bunun sebebi Kur'an'ın ana konuları zikredilirken nübüvveti yer verilmemiş olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'in dört ana konusundan birinin peygamber kıssalarıyla birlikte nübüvvet olduğu düşünülürse nübüvvetin en temel amacının da insanları hidâyete sevk ederek onların dine girmesine vesile olması dikkate alındığında Nasr Sûresinin Kur'an'ın dörtte biri olmasının ne anlama geldiği daha rahat anlaşılabilir. Zira bu sûrede Hz. Peygamber'in nübüvvet görevini yerine getirdiği ve sonuç itibarıyla insanların dine bölük bölük girdiği belirtilmektedir. Bu itibarla bu sûrenin Kur'an'ın temel dört konusundan biri olan nübüvvet gerçeğine işaret ettiği düşünülmektedir.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'an", 10; Bezzâr, *el-Bahru'z-zehhâr*, 13/361.

<sup>89</sup> Beyzâvî, *Tuhfetu'l-ibrâr*, 1/536-537; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/464.

<sup>90</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/136.

<sup>91</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6216.

<sup>92</sup> Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'an", 10 (H. No: 2895).

<sup>93</sup> İbrâhim Ali es-Seyyid Ali İsâ, *el-Ehâdis ve'l-âsârü'l-vâride fi fezâili süveri'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: y.y., 1421/2001), 382.

### 3.15. İhlâs Sûresi

Hz. Peygamber (s.a.s.), İhlâs Sûresinin Kur'ân-ı Kerîm'in üçte birine denk olduğunu söylemiştir.<sup>94</sup> Dört âyetten müteşekkil bir sûrenin altı bin küsur âyetten oluşan Kur'ân'ın üçte birine denk oluşunun keyfiyetini kavramak zor gelebilir. Ancak mana eksenli düşünüldüğünde bu meseleyi anlamak kolaylaşır. İhlâs Sûresi, tevhidi vurgulamakta, Allah'ın Samed oluşuna yani varlıkta ondan başka ihtiyaçları giderme makamının olmadığına, O'nun hiçbir varlıkla eşdeğer görülemeyeceğine (doğurmadığına ve doğurulmadığına) ve hiçbir dengi olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>95</sup> İşte bütün bu hakikatler İhlâs Sûresinin neden Kur'an'ın üçte biri olduğunu anlamlandırmaktadır. Gazzâlî daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'ân-ı Kerîm'in üç ana maksadı olduğunu belirtmiş ve bunları; Allah'ın, âhiretin ve dosdoğru yolun bildirilmesi olarak taksim etmiştir. Bu sûrede de âhiretten ve sırat-ı müstakimden (dosdoğru yoldan) bahsedilmemiş, Allah Teâlâ'nın birliğinden ve sıfatlarından bahsedilmiştir. Bundan dolayı İhlâs Sûresi, Kur'an'ın üçte birine yani Kur'an'ın temel esaslarının üçte birine denk kabul edilmiştir.<sup>96</sup> Bu hadisi Gazzâlî, "Hac Arafat'tır."<sup>97</sup> hadisine benzetmiştir. Zira Arafat asıl, geri kalanlar ise tevabiden (tabilerden)dir.<sup>98</sup> Nasıl ki bu hadis, hacda vakfeden başka bir menâsik olmadığı anlamını içermiyorsa bazı sûrelerle ilgili rivayetler de öyle anlaşılmalıdır. Neseî, Kur'an'ın Allah'ı birleme (tevhid) ve O'nun sıfatlarını zikretme, emirler ve yasaklar, kıssalar ve öğütler olmak üzere üç ana, altı alt bölüme ayrıldığını ve İhlâs Sûresinin Allah'ı birleme ve O'nun sıfatlarını zikretme konularına hasredildiğini söylemektedir. Böylelikle o, bu sûrenin Kur'an'ın üçte birini içerdiğinin izahını yapar.<sup>99</sup> Bikâî (ö. 885/1480) de aynı şekilde bu sûrenin Kur'an'ın üçte biri olmasını Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği temel konuların üçte birini içinde barındırması şeklinde açıklar.<sup>100</sup>

İhlâs Sûresinin faziletini bildiren muteber rivayetler, bu sûrenin Kur'an'ın üçte birine denk olduğunu beyandan ibaret değildir. Bunun yanı sıra bu sûreyi okuyan bir kimseyi işiten Peygamberimizin, bu kimseye cennetin vacip olduğunu söylemesi,<sup>101</sup> Allah Teâlâ'nın sıfatlarını bildirmesi sebebiyle bu sûreyi çok sevdiğini bildiren ve namazlarında sürekli okuyan

<sup>94</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 13, "Tevhîd", 1.

<sup>95</sup> Bk. el-İhlâs 112/1-4.

<sup>96</sup> Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 23.

<sup>97</sup> Tirmizî, "Hac", 57; Nesâî, "Menâsikü'l-hac", 203.

<sup>98</sup> Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 78.

<sup>99</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/696.

<sup>100</sup> Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, *Mesâ'idü'n-nazar li'l-İşrâfî alâ makâsidi's-süver* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1408/1987), 3/283.

<sup>101</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, 2/291; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/1761.



kimseye Cenâb-ı Hakk'ın da o kimseyi sevdiğini bildirtmesi,<sup>102</sup> imamlık yaptığı her namazda bu sûreyi okuyan ve bu sûreyi çok sevdiğini bildiren kimseyi de bu sevgisinden ötürü cennetle müjdelemesi<sup>103</sup> İhlâs sûresinin faziletlerindedir. Ayrıca bu sûre içerisinde Allah'ın ism-i a'zamının olduğu da bildirilmiştir.<sup>104</sup> Söz konusu rivayetlerin değerlendirmesine öncelikle bu konunun salt okuma sebebiyle elde edilmiş bir kolaylığa indirgenmemesi gerektiği şeklinde başlamak uygun olur. İhlâs Sûresini okuyan kimseye cennetin vacip olması, bu sûrenin ihtiva ettiği, Allah'a gereği gibi iman etme kıtasını o kişiye kazandırmasıyla ilişkilendirilmelidir. Yine bu sûreyi çok seven kimsenin Allah'ın sevgisine muhatap olması tevhide sıkı sıkıya bağlılık ve şirkten tamamen uzak olmakla izah edilebilir. Bu sûreyi seven ve severek tekrar tekrar okuyan kimseyi sırf bu amelinin cennete götürmesi de kalbindeki tevhit inancıyla, Allah sevgisiyle ve dine sıkı sıkıya bağlılığıyla doğru orantılı olmasıyla değerlendirilebilir.

### 3.16. Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs) Sûreleri

Kur'ân'ın son iki sûresi olan Felak ve Nâs sûrelerinin fazileti, rivayetlerde birlikte aktarılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) gece uyumadan önce iki avucunu birleştirir İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini okuyup avucuna üfledikten sonra başından ve yüzünden aşağı vücudunun ön yüzünden sürebildiği yere kadar sürerdi.<sup>105</sup> Bunu kendisi uyguladığı gibi başkalarına da bu sûreleri korunma ve sığınma amacıyla okumayı tavsiye ettiği bildirilmektedir.<sup>106</sup>

Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a (r.a.) şöyle dediği aktarılmıştır: “Ey İbn Abbas! Sana sığınacak kimselerin kendisiyle sığınacağı en faziletli şeyi haber vereyim mi?” Buna mukabil İbn Abbas “Evet ey Allah'ın Resûlü” deyince Felak ve Nâs sûrelerini zikretmiştir.<sup>107</sup>

Felak ve Nâs sûrelerinin sığınma ve korunma amacıyla okunmasının dışında Hz. Peygamber tarafından ifade edilen başka bir fazileti, bu sûrelerin “benzeri indirilmemiş âyetler, benzeri görülmemiş iki sûre” olarak nitelendirilmesidir.<sup>108</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki sûre dışında Kur'ân'ı tilavet edecek kimse için tamamı şerhlerin şerrinden sığınma olan başka bir sûre bulunmamaktadır. Bu yönüyle Felak ve Nâs sûrelerinin benzeri indirilmemiştir. Allah Resûlü (s.a.s.) insanların ve cinlerin nazarından bu sûre ile Allah'a sığındı. Bu iki sûre nazil olduktan sonra şifa ve korunma

<sup>102</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 1; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 263.

<sup>103</sup> Tirmizî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 11.

<sup>104</sup> Tirmizî, “De'avât”, 65.

<sup>105</sup> Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'ân”, 14.

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd, “Vitr”, 19.

<sup>107</sup> Nesâî, “İstiâze”, 1.

<sup>108</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 264, 265; Tirmizî, Fezâilü'l-Kur'ân”, 12.

maksatlı en çok okuduğu sûrelerden olmuştur.<sup>109</sup> Bu bağlamda âyetlerde yer alan her bir kelimenin dahi kendi bağlamında özel bir konuma sahip olduğu dikkat çekmektedir. Felak Sûresinde Cenâb-ı Hak, kendisini Rabbü'l-felak (sabahın rabbi) olarak nitelendirmiştir. Çünkü bu vakit aydınlanmanın yaşandığı hayır ve bereketlerin indirildiği bir vakittir. Kendisine karşı korunması gerekenin de yaratılmışlar olduğu dikkat çekmektedir.<sup>110</sup> Yine Nâs Sûresinde de sığınılması gereken yegâne varlığın Allah Teâlâ olduğu, insanların sığınacakları rabbın de melikin de ilahın da o olduğu ifade edilmiştir.<sup>111</sup> Tüm bu âyetler kendisinden sığınılması gereken tüm yaratılmış varlıklara ve kendisine sığınılması gereken tek varlığa vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle de bu iki sûrenin bir benzeri bulunmamaktadır Hz. Peygamber de sürekli bu sûreler ile Allah'a sığınmış ve müminlere bu âyetlerle Allah'a sığınmalarını tavsiye etmiştir.

### Sonuç

Kur'ân sûrelerinin faziletini ele alan bu çalışmada, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnad edilen rivayetlerden sahih ve hasen olanlar üzerinden değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bağlamda Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, Kehf, Secde, Yâsîn, Müsebbihât (Hadîd, Haşr, Saff, Cum'a ve Tegâbün), Fetih, Mülk, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, Zilzâl, Tekâsür, Nasr, Kâfirûn, İhlâs, Muavvizeteyn (Felâk ve Nâs) sûreleri ele alınmış, bu sûrelerin içeriği ile faziletlerini bildiren rivayetlerin ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunların dışında kalan sûrelerin faziletini bildiren merfû rivayetlerin zayıf ya da mevzû olması hasebiyle çalışmada yer verilmemiştir.

Faziletine dair hakkında rivayet bulunan sûrelerin büyük çoğunluğunun Mekkî olduğu tespit edilmiştir. Bu husus, Mekkî sûrelerin içerdiği konular perspektifinde düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in daha çok tevhit, nübüvvet, kıyamet ve âhret gibi konular üzerinden İslâm'ın temel inanç ilkelerinin pekiştirildiği sûrelerin çokça tekrarlanmasına teşvik ettiği sonucuna götürmektedir.

Sûrelerin faziletiyle ilgili hadis rivayetleri, metin tahliline tabi tutulduğunda bu rivayetlerin konu edindiği sûrelerin muhtevasının göz ardı edilemeyeceği ve sûrelerin içeriğiyle söz konu rivayetler arasında bir ilişki bulunduğu kanaati kuvvet kazanmaktadır. Geçmişte özel olarak fazilet içerik ilişkisi bağlamında müstakil çalışmalar yapılmamışsa da hadis şerhleri ve tefsir kitaplarında, özellikle de Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi çok yönlü ilim adamlarının, çalışmalarında çeşitli vesilelerle fazilet içerik ilişkisine vurguda buldukları tespit edilmiştir.

<sup>109</sup> Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 14.

<sup>110</sup> Tibî, *el-Kâşif*, 5/1650.

<sup>111</sup> en-Nâs 114/1-3.

Kur'ân-ı Kerîm'in herhangi bir sûresinin Kur'an'ın yarısı, üçte biri, dörtte biri ya da altıda biri gibi olduğunun zikredildiği rivayetler tahlil edildiğinde bu ifadelerin sevap olarak değerlendirilmekten daha çok muhtevaları göz önüne alınarak kimi zaman konu kimi zaman da maksat bazlı değerlendirmelerin ön plana çıktığı sonucuna varıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda her ilim adamının Kur'ân-ı Kerîm'in ana konularının tespiti noktasında farklı konuları saydığı ve bu açıdan ortak bir zeminde buluşmadığı söylenebilir. Her bir sûrenin fazileti ile ilgili rivayetin anlaşılması noktasında farklı konular zikredilerek sınıflandırmaya gidilebildiği görülmüştür. Bütün bu farklılıklarla birlikte bu meselenin, genel manada Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği temel konulara göre anlaşılmaya çalışıldığı, bazı değerlendirmelerde ise Kur'an'ın taşıdığı maksatlara göre ele alındığı araştırmamızda ulaşılan sonuçlardandır.

Hz. Peygamber tarafından sıklıkla okunan, Müslümanlar tarafından okunması özellikle istenen ve gerekli tavsiyelerde bulunulan sûrelerin öncelikle iyi bir şekilde anlaşıp kavranması ve bunlardan ibret alınması gerektiği önemli bir husustur. Zira anlamadan yapılan kıraat her ne kadar tilavet eden kişiye sevap kazandıracak olsa da beklenen sonuca ulaştırmaktan uzak gözükmektedir. Anlaşılarak ve özümşenerek okunması hâlinde bu sûrelerin sıklıkla okunması ise kişiye iman ettiği hususları hatırlatacak ve inancının gölgesinde bir hayat yaşamasına imkân sağlayacaktır. Aksi hâlde anlamadan okuyan ve okuduğundan yeteri ölçüde istifade edilemeyen bir durumla karşı karşıya kalınabilir. Bunun yanında ilim ve irfan sahibi kişilerin bu sûreleri okuyarak imanî değerlerin muhafazası açısından kendilerine büyük katkı sağlayacağı, okunması tavsiye edilen sûrelerin içeriğinden anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber tarafından fazileti bildirilen rivayetlerde yer alan sûrelerde kâinatın tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığı, başka herhangi bir şeyi O'na şirk koşmaksızın O'na iman etmenin gerekliliği, O'nun yüceliği, hükümranlığı ve eşsiz kudreti, insanın ölümlü bir varlık olduğu, dünyada yapıp ettiklerinden hesaba çekileceği, öldükten sonra dirilmenin hak olduğu ve dünyevi yaşantı içerisinde bu hakikatten uzak kalınamayacağı gibi pek çok husus öne çıkmaktadır. Bütün bu hususlar Gazzâlî'nin belirttiği Kur'an'ın üç temel maksadı çerçevesinde birleşmektedir ki bu, kulu yaratıcıya yaklaştırmak, hayatını O'nun istediği çerçevede şekillendirmek ve bu vesileyle âhirette mükâfatlara erişebilmektir. Akıllı insanın kendi âhiretini kurtarmaya yönelik çalışmasının gerekliliği ve kısa sürede Kur'an'ın tamamının okunmasının pek mümkün olmadığı birlikte düşünüldüğünde Müslümanların Hz. Peygamber'in okunmasını tavsiye ettiği sûre ve âyetlerle kendi akıbetlerine çok değerli katkılar sağlayacakları izahtan vareste bir hâl almaktadır.

## Kaynakça

Abd b. Humejd, Ebû Muhammed Abdulhamîd b. Humejd b. Nasr. *el-Muntehab min müsnedi Abd b. Humejd*. nşr. Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrâhîm. 3 Cilt. el-Mansûre: Dâru İbn Abbâs 1430/2009.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Heyet. 12 Cilt. b.y.: Cem'iyetü'l-Meknez, 1431/2010.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.

Âlûsî, Mahmûd b. Abdullâh el-Huseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîr el-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'û'l-mesânî*. nşr. Alî 'Abdubârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

Aydemir, Abdullah. "Fezâilü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevci'dî. *Şu'abu'l-İmân*. nşr. Abdülalî Abdülhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1423/2003.

Bezvâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418.

Bezvâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer eş-Şîrâzî. *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu Mesâbihî's-sünne*. nşr. Nüreddîn Tâlib. 3 Cilt. Kuveyt: y.y., 1433/2012.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Atekî. *el-Bahru'z-zehhâr*. nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh, Adil b. Sa'd, Sabrî Abdülhâlik eş-Şâfi'î. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.

Bikâ'î, Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Mesâ'idü'n-nazar li'l-işrâfi alâ mekâsidi's-süver*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1408/1987.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Cûfi. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 19 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî. *el-Müsned*. nşr. Heyet. 3 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.

*Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*: haz. Heyet 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Dihlevî, Abdülhak b. Yüsufüddîn Sadullah el-Buhârî el-Hanefî. *Lem'âtü't-tenkih fi şerhi Mişkâti'l-mesâbih li'l-Hatîb et-Tebrîzi*. thk. Takiyyüddin en-Nedvî. 10 Cilt. Dîmeşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.

Demirci, Muhsin. *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İFAV, 2009.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Adil Muhammed - Ammâr Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015.

Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. nşr. Heyet. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Cevâhîru'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Reşîd Rıza. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1406/1986.

Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. nşr. Heyet. 8 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî - Müessesetü'l-İşrâk, 1420/1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. İsam Mûsâ Hâdî. Cübeyl: Dâru's-Siddîk, 2010.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi sahihayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.

Kasım, Muhammed Hamza. *Menâru'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. nşr. Beşîr Muhammed Uyûn. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Beyân- Tâif: Mektebetü'l-Müeyyed, 1410/1990.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sâri li şerhi sahihi'l-Buhârî*. 10 Cilt. b. y.: el-Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1323.

Köktaş, Yavuz. *Tüm Yönleriyle Akaid Hadisleri*. İstanbul: M.Ü. İFAV, 2021.

Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ'*. nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 8 Cilt. Abû Dabî: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Heyet. 8 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Mübârekfûri, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Abdüsselâm er-Rahmânî. *Mir'âtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 Cilt. Varanasi: İdâratü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Da'veti ve'l-İftâ, 1404/1984.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *el-Müsnedu's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-adl ani'l-adl ilâ Resûlillâh*. nşr. Heyet. 7 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *es-Sünen'l-kübrâ*. nşr. Heyet. 14 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1433/2012.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî. *Fezâilü'l-Kur'ân*. thk. Fârûk Hammâde. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. nşr. Yûsuf Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. nşr. Heyet. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sil, 1435/2015.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Heyet. 30 Cilt. Cidde: y.y., 1436/2015.

Seyyid Ali İsâ, İbrâhîm Ali. *el-Ehâdis ve'l-âsâru'l-vâride fi fezâili süveri'l-Kur'âni'l-kerîm*. Kahire: y.y., 1421/2001.

Süyûfî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dibâc alâ sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. nşr. Ebû İshâk Huveynî. 6 Cilt. Huber: Dâru ibn Affân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1416/1996.

Süyûfî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: y.y., ts.

Süyûfî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Saîd el-Mendûb. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.

Süyûfî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Kütü'l-müğtezî ala câmi'i't-Tirmizî*. nşr. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid el-Ğarîbî. 2 Cilt. Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kurâ, 1424.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âneti alâ marifeti ba'di me'âni kelâmi Rabbînâ'l-hakîmi'l-habîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Bûlâk, 1285.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Suleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. nşr. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah. *Şerhu't-Tîbî ala Mişkâti'l-mesâbih: el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 13 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût - 'Abdullatîf Harezullâh. Beyrut: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 2009.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fi'tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

# İgnaz Goldziher'in Kur'an'ın Tahrife Uğradığı İddialarının Tahlil ve Tenkidi -İslâm Tefsir Ekolleri adlı Eseri Özelinde-<sup>\* \*\*</sup>

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 25 Temmuz 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Fatih Özaktan**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant professor  
Afyon Kocatepe Üniversitesi / Afyon Kocatepe University  
Temel İslam Bilimleri/Basic Islamic Sciences  
<https://ror.org/03a1crh56>  
<https://orcid.org/0000-0001-9019-765X>  
fatihozaktan@hotmail.com

## Öz

Macar asıllı bir Yahudi olan İgnaz Goldziher'in Kur'an ile ilgili iddiaları hem Batı'da hem Doğu'da büyük yankı uyandırmıştır. Onun bu iddiaları, Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunda bazı Müslümanların akıllarında şüphe uyandırmış, Batı'da kendisinden sonra gelen oryantalistlerin esas aldığı bir paradigmanın oluşumuna etkide bulunmuştur. Goldziher'in bu etkisine rağmen onun *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung) isimli eseri özelinde Kur'an'ın tahrife uğradığına dair iddialarını müstakil olarak inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Bu durum, bizi böyle bir çalışma yapmaya teşvik ederken çalışmamızın özgün ve önemli tarafını oluşturmuştur. Böyle bir çalışmanın yapılmasının amacı, Goldziher'in Kur'an'a bakışını tespit etmek, onun gibi düşünen oryantalistlerin görüşlerinin analizini yapmak ve meselenin doğru zeminde tartışılmasına katkı sunacak delilleri ortaya koymaktır. Ayrıca Kur'an ile ilgili gerçeklerin kasıtlı olarak çarpıtılmasına ve böylelikle Müslümanların manipüle edilmesine sebep olan iddiaları ve Kur'an hakkında zihinlerinde oluşabilecek tereddütleri bilimsel verilerle cevaplamaktır. Bu çalışma Goldziher'in söz konusu eseri özelinde yapılmakla birlikte onun görüşlerini daha açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koyabilmek amacıyla konuyla ilgili yazdığı diğer kitap ve makalelerine de mürâcaat edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Goldziher, Tahrif, İslâm Tefsir Ekolleri.

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

\*\* Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

# Analysis and Criticism of Ignaz Goldziher's Claims that the Qur'an Has Been Distorted -In the Case of His Work Titled Schools of Koranic Commentators\* \*\*

*Research Article*

Received: 25 July 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

The claims of Ignaz Goldziher, a Hungarian-Jewish scholar, regarding the Qur'an have generated significant resonance both in the West and the East. His assertions raised doubts among Muslims about the reliability of the Qur'an and played a key role in shaping a paradigm in the West that influenced subsequent Orientalists. Despite Goldziher's influence, no independent study has been conducted on his claims regarding the distortion of the Qur'an, particularly in his work *Mazahib al-tafsir al-Islami (Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung)*. This gap motivates our study, which aims to determine Goldziher's perspective on the Qur'an, analyze the views of Orientalists who share his views, and provide evidence to contribute to an informed discussion on the matter. Additionally, this study seeks to respond with scientific evidence to claims that distort facts about the Qur'an, which have led to the manipulation of Muslims and the generation of doubts about the Qur'an. While the study primarily focuses on Goldziher's work, other relevant books on the subject have also been consulted to present his views more clearly.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Goldziher, Distort, Schools of Koranic Commentators.

---

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

\*\* It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



## Summary

Ignaz Goldziher, a Hungarian-born Jew, made claims about the Qur'an that have resonated profoundly in both Western and Eastern scholarly circles. His assertions cast doubt in the minds of some Muslims regarding the authenticity of the Qur'an and significantly influenced the formation of a paradigm later adopted by Orientalists in the West. Despite Goldziher's impact, no independent study has been specifically conducted on his claims about the distortion of the Qur'an, particularly in his work *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*. This gap has prompted us to undertake such a study, which constitutes the unique and significant aspect of our work. The purpose of this study is to analyze Goldziher's approach to the Qur'an, respond to Orientalists who share his perspective, and defend the Qur'an against their critiques. Furthermore, the study aims to prevent the deliberate distortion and manipulation of information about the Qur'an, address any doubts that may arise in the minds of Muslims regarding its authenticity, and safeguard their beliefs. While this study primarily focuses on Goldziher's aforementioned work, additional books and articles on the subject have also been consulted to present his views more comprehensively.

In this study, data collection, sampling, and analysis methods were employed to assess Goldziher's views, affirming his correct positions and correcting his inaccuracies. The study is divided into two sections: the first examines Goldziher's claims about the Qur'an, while the second addresses his views on the qira'at (recitation) and provides responses to his assertions. The first section focuses on Goldziher's claims regarding the Qur'an. Goldziher argued that the Qur'an is not the word of Allah, but rather the sayings and book of the Prophet Muhammad. He claimed that Muslims could not agree on a text in the early years of Islam, that no other heavenly book faced as many problems with authenticity in its early period as the Qur'an, and that the Qur'an was compiled by the companions after the death of the Prophet Muhammad. Goldziher also suggested that the textualization and interpretation of the Qur'an occurred during the same period. However, Islamic tradition affirms that the Qur'an was preserved in the heavens by angels, memorized by the Prophet Muhammad and his companions after its revelation, recorded by scribes, and recited by the Prophet to Jibril (Gabriel). During the Tabi'in period, it was preserved in its original form through memorization and documentation, remaining untouched by distortion. Contrary to Goldziher's claim, the Qur'anic

text was fully documented before the Prophet Muhammad's passing, with a systematic exegesis of the Qur'an undertaken only after his death. The second section addresses Goldziher's claims regarding the qira'at. Goldziher argued that the differences in qira'at arose from the Arabic script or from reciters altering the words in order to venerate Allah and the Prophet Muhammad. He also claimed that Caliph Uthman had ordered the transcription of the Qur'an to standardize the recitations. Goldziher's primary aim was to argue that the Qur'an is not the word of Allah, but a book formed through arbitrary recitations and innovations made by reciters after the Prophet Muhammad's death. However, Islamic sources and historical evidence contradict this view. The qira'at are authentic readings transmitted through reliable chains of narration, passed down from reciters to their teachers in a lineage tracing back to the Prophet Muhammad, who approved and authorized these recitations during his lifetime.

In conclusion, it has been determined that Goldziher, in his attempt to substantiate his claims, disregarded the established facts of the Qur'an and historical evidence. He relied on unreliable reports and opinions to impose his preconceived perception of the Qur'an on his audience, failed to verify the authenticity of the reports he cited, and interpreted these reports in alignment with his predetermined views and biases, ultimately compromising his scholarly objectivity. His analyses were marked by subjective judgments, and his research lacked the rigor and impartiality expected of objective scholarship. Moreover, it has been concluded that the method Goldziher employed in presenting historical data constitutes a significant methodological flaw, undermining the credibility of his conclusions and interpretations.

## Giriş

Ignaz Goldziher, (ö. 1921) İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanıyla ilgili çalışmalar yapmış, kendisinden sonra Batı'da ve Doğu'da yapılan çalışmalara yön vermiş Macar asıllı Yahudi bir oryantalisttir.<sup>1</sup> Goldziher, daha hayatta iken Batılı meslektaşları tarafından büyük bir saygı görmüş ve İslâmî araştırmaların tartışmasız tek ustası kabul edilmiştir.<sup>2</sup> İslâmî ilimlerle ilgili yüzden fazla eseri olan Goldziher, ülkemizde daha çok ilk dönem hadis eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Bundan dolayı onun hadis kültürüne yaklaşımı olumlu ve olumsuz yönleriyle birçok eserde değerlendirilmiştir. Bu konuda; Talat Koçyiğit'in "Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlili ve Tenkidi"<sup>3</sup>, Hüseyin Akgün'ün "Goldziher ve Hadis"<sup>4</sup> isimli çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca Goldziher'in kıraatlere yaklaşımı ile ilgili de Hasan Cebel tarafından *er-Reddu ala el-müsteşriku'l-Yahüdî Goldziher fî metâinihi ale'l-kıraâti'l-Kur'âniyye*<sup>5</sup> isimli Arapça bir çalışma yapılmış, bu çalışmada Goldziher'in kıraatlerle ilgili ileri sürdüğü iddialarına cevap verilmiştir.

Diğer taraftan Goldziher, yazmış olduğu eserlerde İslâm'ın ana kaynağı Kur'an'a dair birçok görüş öne sürmüştür. Ancak onun Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sözü olduğu ve tahrife uğradığı yönündeki iddiaları ile ilgili müstakil ve geniş çaplı bir çalışma mevcut değildir. Bundan dolayı bu alanda yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Said Hatiboğlu da yıllar önce bu duruma dikkat çekerek Goldziher'in zengin kaynaklara dayalı kitap ve makalelerinin İslâm ilim çevrelerinde bütünüyle değerlendirilip eleştirilmediğini dolayısıyla tam anlamıyla görüşlerinin analiz edilmediğini ifade etmiştir.<sup>6</sup> Günümüzde de onun Kur'an ile ilgili görüşlerinin kapsamlı bir değerlendirmesi yapılmadığından Kur'an

<sup>1</sup> Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 14; Mehmet Said Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/103.

<sup>2</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto, 2019), 14.

<sup>3</sup> Talat Koçyiğit, "Goldziher'in "Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlili ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.

<sup>4</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 14.

<sup>5</sup> Hasan Cebel, *er-Reddu ala el-müsteşriku'l-Yahüdî Goldziher fî metâinihi ale'l-kıraâti'l-Kur'âniyye* (Mısır: Câmîatü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Kur'an'îl-Kerîm, Doktora Tezi, 2002).

<sup>6</sup> Hatiboğlu, "Goldziher", 14/103.

özelinde düşünüldüğünde Hatiboğlu'nun belirttiği bu durumun pek değişmediği söylenebilir. Bu bakımdan Goldziher'in Kur'an'a dair görüşlerine yer verdiği eserler tek tek incelenerek, doğru tespitlerine dikkat çekilmesi, yanlış tespitlerin ve yaklaşımlarının tashih edilmesi özellikle ilahiyatçılara düşen bir vazifedir. Goldziher'in Kur'an'a dair verdiği yanlış bilgiler düzeltilmediği takdirde, onun otoritesini kabul eden haleflerinin ondan yaptıkları nakillerde bu yanlışları sürdüreceklerdir ve bunun sorumluluğu öncelikle Kur'an araştırmacılarına aittir.<sup>7</sup> Nitekim Batı'da Kur'an ile ilgili yapılmış çalışmalarda onun ileri sürdüğü tezlerin etkisi günümüze kadar devam etmiş ve bu etki Kur'an'a dair müsteşriklerin esas aldığı paradigmanın şekillenmesinde etkili olmuştur.<sup>8</sup> Örneğin John Wansbrough, Goldziher'den etkilenerek Kur'an'ın İslâm toplumunun bir ürünü olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>9</sup> Aynı şekilde Goldziher'in bazı Müslümanların hatta bazı Müslüman düşünürlerin Kur'an'a olan güvenini sarstığı ve Kur'an hakkında zihinlerde şüphe uyandırdığı görülmektedir.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, geniş çaplı olmamakla birlikte Goldziher'in Kur'an hakkındaki görüşleri ile ilgili Bekir Karlığa tarafından "Goldziher'in Kur'an'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış" isimli bir çalışma yapılmış, bu çalışma, sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.<sup>10</sup> Bu bildiride Karlığa, öncelikle Goldziher ve Montgomery Watt'ın Kur'an'a yaklaşımı hakkında genel bir bilgilendirme yapmış. Ardından Goldziher'in Hz. Muhammed'in vahiy esnasındaki durumunu "patolojik bir hâl" olarak tanımlamasına odaklanmış ve bu iddiasını tarih ve felsefe ışığında incelemiş, ilk vahyin gelişi ve bu esnada Hz. Muhammed'in halet-i rühiyesi hakkında bilgi veren rivayetleri analiz ederek bu iddianın geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Tarafımızca yapılan bu çalışma ise Goldziher'in *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî (İslam Tefsir Ekolleri)* isimli eseri özelinde yapılmıştır. Çalışmada içerik analiz yöntemi ve eleştirel analiz tekniği kullanılmış, Goldziher'in eserinde verdiği örneklerin ve vardığı sonuçların tahlil ve tenkidi yapılmıştır. Goldziher'in doğru görüşleri tasvip edilirken, yanlış görüşleri tashih edilmeye çalışılmıştır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Goldziher, çalışmaya konu olan bu eseri, Almanca olarak yazmış ve ilki 1920'de *Die Richtungen der İslamischen Koranauslegung*<sup>11</sup> ismi ile yayınlanmıştır. Söz konusu eser, Abdülhalim en-Neccâr tarafından

<sup>7</sup> Benzer görüşler için bk. Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 28-29.

<sup>8</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 301-303.

<sup>9</sup> İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Hadisevi, 2004), (Dipnot bilgisi), 355.

<sup>10</sup> H. Bekir Karlığa, "Goldziher'in Kur'an'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu* (1999), 25-45.

<sup>11</sup> Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der İslamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920).

*Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* ismiyle tek cilt halinde Arapça'ya çevrilmiştir.<sup>12</sup> Bizim bu çalışmamızda da eserin Arapça'sı esas alınmıştır.

### 1. Kur'an İle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi

Goldziher, Kur'an'ın ilâhî kaynaklı bir kitap olmadığını, Hz. Peygamber'in yazdığını ve onun düşüncelerini içerdiğini iddia etmiştir.<sup>13</sup> Bundan dolayı o, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sözlerini ihtiva eden bir hadis kaynağı gibi görmüş<sup>14</sup> ve Kur'an'ı sadece dünya edebiyatının bir şâheseri olarak kabul etmiştir.<sup>15</sup> O, İsmail'in kurban edilme kıssasında olduğu gibi Hz. Peygamber'in Kitâb-ı Mukaddesteki bazı konuları değiştirerek veya özetleyerek aldığını,<sup>16</sup> İncil'den aldığı hikâyeleri, kısmen bozarak sanki Kur'an'da özgün bir hikâye gibi anlattığını ve birçok yeri de müphem bıraktığını ileri sürmüştür.<sup>17</sup> Bu kısımların Muhammed'e kadim Doğu Hıristiyanlığının hurâfeleri, tahriife uğramış yaygın rivâyetler ve geleneksel yollar aracılığıyla ulaştığını iddia etmiştir. Ayrıca bunlara Doğu Gnostisizminden bazı şeyler de dâhil edildiğini, Hz. Muhammed'in ticaret yolculuğuna çıktığında bulduğu her türlü bilgiyi yüzeysel olarak aldığını, düzenlemeden gelişigüzel naklettiğini savunmuştur.<sup>18</sup> Nitekim onun temel düşüncesine göre İslâm, Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenmiş<sup>19</sup> ve bu dinlerden bazı bilgiler iktibas edilerek oluşturulmuş bir dindir.<sup>20</sup> Goldziher, Hz. Muhammed'in Mekke'de tahayyüllerini kısa paragraflar halinde dile getirdiğini, Medine'de ise ilhamının zayıfladığını, gücünü ve parlaklığını yitirdiğini öne sürmüştür.<sup>21</sup> O, Mekkî sûrelerin Hz. Muhammed'in göze hitap eden bir anlatım üslûbuyla doğrudan kendi nefsinden çıkan coşkun hayal gücünü gösterdiğini savunmuştur.<sup>22</sup> Goldziher, Hz. Muhammed hayatta iken Kur'an'ın tamamlanmadığını, kâtiplerin vahiy nüshalarını

<sup>12</sup> Abdülhalim en-Neccâr, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî), 1955.

<sup>13</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 112-113, 304.

<sup>14</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 294.

<sup>15</sup> Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 1*, 28.

<sup>16</sup> Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 99.

<sup>17</sup> Ahmet Emin Seyhan, "Ignaz Goldziher'in Müslümanlara Yaklaşımındaki Tutarsızlıklar Üzerine Bir Değerlendirme", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (27 Aralık 2023), 208.

<sup>18</sup> Ignaz Goldziher, *el-Akide ve 'ş-şeria fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Mûsâ v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Kütüp, ty.), 25.

<sup>19</sup> Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 304.

<sup>20</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Kültürü Araştırmaları 2*, çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç (Ankara: Otto, 2019), 501.

<sup>21</sup> Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayınları, 2022), 53.

<sup>22</sup> Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 50.

sistemsiz, dağınık ve birbirinden bağlantısız parçalar halinde bulup bir araya getirdiğini, hâfızların büyük bir kısmının savaşlarda öldüğünü, sağ kalanların da İslâm'ı yaymak amacıyla uzak beldelere dağıldıklarını,<sup>23</sup> Hz. Muhammed'in vefatından sonra Kur'an'ın sahâbe ve tabiîn döneminde tahrif edildiğini ileri sürmüştür.<sup>24</sup>

### 1. 1. Kur'an Vahyinin Yazılması ile Tefsir Tarihinin Aynı Anda Başladığına Yönelik İddiaları

Goldziher'e göre Kur'an tefsirinin ilk merhalesi ve bu tefsirin sağlam temelini de içine alan ilk dönem, nassın bizatihi kendisini oluşturma şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>25</sup> Bu ifadeden anlaşıldığı üzere Goldziher, Kur'an tefsirinde ilk merhalenin Kur'an metninin oluşturulması ile başladığını dolayısıyla tefsir tarihinin başlangıcı ile mushafın oluşturulma tarihinin aynı olduğunu iddia etmiştir. Şayet o, bu yargısı ile Kur'an'ın nâzil olmaya başladığı Mekke'de hem Kur'an vahyinin hem de Hz. Peygamber'in Kur'an tefsirine dair açıklamalarının kayda geçmesini kastediyorsa bu düşünceye kısmen katılmak mümkündür. Zira Hz. Peygamber, Kur'an'ı baştan sona tefsir etmemiş olmakla birlikte bazı âyetler de yer alan müşkili tavih, mücmeli tebyîn, müphemî tafsîl, mutlakı takyîd etmiş,<sup>26</sup> sahâbîlerden bazıları da bu açıklamaları not alarak âyet kenarlarına yazmışlardır.<sup>27</sup> Ancak Goldziher, bu yargısı ile Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde yazılmayıp Hz. Peygamber'in vefatından sonra tefsirin tedvîn edildiği dönem ile aynı dönemde yazılmaya başladığını iddia ediyorsa buna katılmak mümkün değildir. Goldziher'in eserinde farklı yerlerde dile getirdiği düşüncelere bakılırsa o, son zikredilen görüşü kastetmektedir. Nitekim o, Kur'an'ın Hz. Muhammed (s.a.s.) hayatta iken kayda alınmadığını, ilk defa Hz. Osman tarafından mushaflara yazdırıldığını iddia etmektedir.<sup>28</sup>

Bilindiği üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde Arap yarımadasında kâğıt kullanımı yok denecek kadar azdı. Bundan dolayı vahyin ilk yıllarında Mekkeli Müslümanlar nâzil olan âyetleri parşömen parçaları, tahta tabletler, yazı için uygun beyaz taşlar vb. malzemeler üzerine yazıyorlardı.<sup>29</sup> Yine

<sup>23</sup> Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 53. Ayrıca bk. Ahmet Emin Seyhan, "Ignaz Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliğiyle İlgili Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 32.

<sup>24</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-İslâmî*, 46.

<sup>25</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-İslâmî*, 4.

<sup>26</sup> İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluş Dönemine İlişkin Problematik Noktalar", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* (2015), 20.

<sup>27</sup> Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 4/236, 237; 8/652.

<sup>28</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-İslâmî*, 6.

<sup>29</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), 43.

Hız. Peygamber'e bir âyet nâzil olduğunda kâtiplerinden birini çağırarak "Bu âyeti, içerisinde şu şu konuların işlendiği sûreye koy"<sup>30</sup> buyurması ve hadislerle âyetlerin birbirine karışmasını önlemek gayesiyle söylendiği düşünülen Hız. Peygamber'in "Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazmışsa onu imha etsin"<sup>31</sup> hadisi, Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer, Hız. Osman, Hâlid b. Velid, Zeyd b. Sâbit gibi önde gelen sahâbilerin yer aldığı vahiy kâtipliği (kâtibü'l-vahy) müessesesi<sup>32</sup>, Hız. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın bir araya getirilmesi çalışmalarında, tüm âyetlerin farklı sahâbiler tarafından çeşitli malzemelere yazılı olarak bulunması<sup>33</sup> Kur'an'ın ilk yıllarda yazıldığını göstermektedir. İbn Hişâm da (ö. 218/833), Hız. Ömer'in Müslüman olmasına vesile olan olayda Tâhâ Sûresinin yazılı bir sahifeden kendisine okunduğunu nakletmektedir.<sup>34</sup> Bu da Kur'an'ın erken bir dönem olan risâlet'in beşinci yılından itibaren kesin olarak yazılmaya başlandığına delil olarak kabul edilmektedir.<sup>35</sup> Râfi'b. Mâlik (ö. 3/625), Müslüman olduktan sonra Mekke'ye yerleşmiş, Tâhâ Sûresi nâzil olduktan sonra bu sûreyi yazıp Medine'ye götürmüş ve Züreykoğulları'na söz konusu sûreyi okumuştur.<sup>36</sup> Bu rivâyetlerin yanı sıra Kur'an'da Hız. Peygamber'in Allah'tan kendisine vahyedilen âyetleri tertemiz sahifelerden okuyan bir elçi olduğu ifade edilmiş,<sup>37</sup> yine müşrikler tarafından dile getirilen Hız. Peygamber'in âyetleri birilerine sabah akşam yazdırdığına dair müşriklerin itirazlarına yer verilmiştir.<sup>38</sup> Ayrıca nüzûl sırasına göre ikinci veya üçüncü

<sup>30</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaüt v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/460.

<sup>31</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahih-i Müslim*, thk. Ahmet b. Rıfat b. Osman Hilmi Karahisarî v.dğr. (Türkiye: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1918), Züh'd, 72.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Fedâilü'l-Kur'an", 4; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Sünenü'l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkib", 144; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Semîr Huli (Beyrut: Dârus'-Sekâfe, 1992), 74; Muhammed Abdülazim Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Mısır: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâuhu, ts.), 1/368.

<sup>33</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3; Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, thk. Muhammed Abduh (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002), 52-54.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevî*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 1/344.

<sup>35</sup> Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 71.

<sup>36</sup> Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esrîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed İbrâhîm Bennâ v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989), 2/46.

<sup>37</sup> el-Beyyine 98/2.

<sup>38</sup> el-Furkân 25/5.

sırada nâzil olduğu belirtilen Kalem Sûresinde<sup>39</sup> Allah'ın kaleme ve yazıya dikkat çekmesi, Müslümanlarda vahyi yazı ile tespit etme bilincinin oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Bu bilgiler, Kur'an'ın nâzil olmaya başladığı Mekke döneminde kayda geçirilmeye başlandığını göstermektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber döneminde yapılan tefsir faaliyetinin birinci adımı; âyet kenarlarına yazılan çok az sayıdaki notlar istisna edilirse genel olarak sözlü aktarım şeklinde, ikinci adımı ise hicrî birinci asrın son çeyreğinde tefsir kitâbiyeti şeklinde gerçekleşmiştir.<sup>40</sup> İlk tefsir tedvin eden kişinin Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) olduğu anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Buna göre tefsir tedvîn faaliyeti, Kur'an'ın mushâf haline getirilmesinden yıllar sonra gerçekleşen bir faaliyettir.

Hülâsaten Goldziher'in iddia ettiği gibi Kur'an nassının oluşturulması ile Kur'an tefsirinin (tefsir kitâbiyetinin) ilk merhalesi aynı dönemde gerçekleşmemiş, Kur'an nassının ve tefsirinin oluşumu farklı merhalelerde gerçekleşmiştir. Vahyin nâzil olmaya başladığı Mekke döneminde Kur'an âyetleri, parşömen, taş vb. malzemeler üzerine yazılmaya başlanmış, yirmi üç yılın sonunda vahyin tamamı eksiksiz ve tam olarak kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla Kur'an vahyinin yazılma süreci elimizdeki kesin belgelere göre 615 yılı ile -bundan daha önce olma ihtimali de güçlü- 632 yılları arasında gerçekleşmiştir. Bu dönemde Kur'an'ın tefsiri genelde şifâhen yapılmış, baştan sona Kur'an'ın tefsir edilip yazıya geçirilmesi söz konusu olmamıştır. Bu durumda Kur'an nassının yazıya geçirilmeye başlaması Mekke döneminde (615-622), tefsire dair bilgilerin derlenip yazılması ise hicrî birinci asrın son çeyreğinde gerçekleşmiştir.

## 1. 2. Nüzûl Dönemi Kur'an'ın Sübûtiyetine İlişkin Tartışmalar Oluşana Yönelik İddiaları

Goldziher, kitabında Peter Werenfel'in şu sözlerine yer verir: "Herkes Kitâb-ı Mukaddes'te inançlarını arar ve herkes onda aradığı şeyi bulur". Ardından İncil için geçerli olan bu durumun Kur'an için de geçerli olduğunu ifade etmiş ve İncil ile Kur'an'ın birbirine benzediğini

<sup>39</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis: tertibü's-suver hasebü'n-nüzûl* (Kâ-hire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1962), 1/353; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 5/5249.

<sup>40</sup> Fuad Sezgin *Târihü'l-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fevzi Hicâzî (Riyâd: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1991), 1/54; Mustafa Karagöz, *Tefsîr Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları 2012), 215.

<sup>41</sup> Sezgin *Târihü'l-türâsi'l-Arabî*, 1/55; Karagöz, *Tefsîr Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 209; İsmail Çalışkan, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 102.



savunmuştur.<sup>42</sup> Goldziher, bu düşüncesini daha da ileriye taşıyarak, tarihte vahyedilmiş veya ilham edilmiş olarak kabul edilen hiçbir kanonik (muteber görülen) kitabın, ilk döneminde Kur'an metni kadar değişken ve sübûtiyetinin tartışmalı olmadığını iddia etmiştir.<sup>43</sup> O, Kur'an, resmî bir redaksiyonla tespit edilmesine rağmen tek bir metin üzerinde birlik ve tek düzelik sağlanamadığını öne sürmüştür.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere Goldziher, nâzil olduğu ilk yıllarda değişime uğrama ve sübûtiyetindeki tartışmalar yönüyle Kur'an'ı diğer semâvi kitaplar gibi görmüş, hatta onlardan daha fazla metinsel bütünlüğünün müdahaleye maruz kaldığı yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bölümde Goldziher'in bu yargılarının târihî veriler ışığında tahlil ve tenkidi yapılacak ve bu yaklaşımın doğruluğu ve yanlışlığı incelenecektir. Kur'an'ın sübûtiyeti, yeryüzünden önce semada korunduğu için öncelikle Kur'an'ın semada, sonrasında da yeryüzünde nasıl korunduğu açıklanacak, ardından diğer semavi kitapların korunmuşluk yönüyle Kur'an'dan farkını ortaya koyabilmek için yazılma süreçleri ele alınacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu ilk döneminde sübûtiyetinde herhangi bir sorunun yaşanmamış olması, ilâhî kaynağa; semâvi kökene dayandığı için "nüzülden önce korunması", "nüzl aşamasında korunması" ve "nüzülden sonra korunması" şeklinde üç ana başlık altında izah edilecektir.<sup>45</sup>

Kur'an'ın nüzülden önce semada korunması iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi; Levh-i Mahfûz'da, ikincisi; Beytü'l-İzze'de korunmasıdır. Kur'an, nâzil olmadan önce Levh-i Mahfûz'da şeytan ve cin gibi varlıkların müdahalesinden korunmuştur.<sup>46</sup> Nitekim Allah Teâlâ bu durumu şöyle ifade etmiştir. "*Hakikatte o levh-i mahfuzda bulunan şanı yüce bir Kur'an'dır.*"<sup>47</sup> "*Şüphesiz ki bu, korunmuş bir kitapda (Levh-i Mahfûz'da) bulunan elbette yüce bir Kur'an'dır.*"<sup>48</sup> Levh-i Mahfûz'da muhafaza edilmiş olan Kur'an vahyi, daha sonra meleklerin himayesinde

<sup>42</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsiri'l-İslâmî*, 3.

<sup>43</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsiri'l-İslâmî*, 4.

<sup>44</sup> Ignaz Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", çev. Hüseyin Akgün, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 129.

<sup>45</sup> Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 1-4.

<sup>46</sup> Ebü Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001) "Fezâilü'l-Kur'an", 47 (Hadis no. 7937); Celaleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye, 1974), 1/146; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/43-45; Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 27.

<sup>47</sup> el-Burûc 85/21-22.

<sup>48</sup> el-Vâkıa 56/77-78.

bir bütün olarak Beytül-‘İzze’ye (dünyaya en yakın semaya) indirilmiş, oradan da peyderpey Hz. Peygamber’e nâzil olmuştur.<sup>49</sup>

Nüzûl aşamasında korunması ile kastedilen; Kur’an vahyinin Cebrâil’e (a.s.) verilmişinden Hz. Peygamber’e indirilişine kadar olan süreçtir. Bu süreçte Kur’an vahyinin şeytan ve cinlerden korunması için semaya güçlü bekçilerin ve delip geçen alevli yıldızların (şihâb)<sup>50</sup> yerleştirildiği,<sup>51</sup> vahye müdahale etmeye çalışan şeytanlara, yakıcı yıldızların atıldığı belirtilmiştir.<sup>52</sup>

Kur’an, semada Allah tarafından korunduğu gibi yeryüzünde de ilâhî yardımla Hz. Peygamber tarafından korunmuştur. Nitekim âyette önceki peygamberlerin bir şey temenni ettiğinde şeytanın onların bu temennisine bir şeyler kattığı ancak Allah’ın bu temennileri gidererek âyetlerini kalıcı olarak peygamberlerin kalbine yerleştiği belirtilmiştir.<sup>53</sup> Âyetten anlaşıldığı gibi şeytan, Hz. Peygamber’e inen vahye bir şeyler katmaya kalktığında Allah Teâlâ, bunları yok edip hak ve doğru olan vahyi kalıcı hale getirmektedir. Dolayısıyla vahyin Allah tarafından korunması yeryüzünde de devam etmektedir. Beşeri planda da Hz. Peygamber’e bir âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber’in hemen onu ezberlediği Kur’an’da “(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımuldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir.”<sup>54</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Nitekim Süyûtî’ye göre de *كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَكَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا* “Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle (parça parça indirdik) ve onu tane tane okuduk”<sup>55</sup> âyetinde Hz. Peygamber’in “kalbine yerleştirilmesi için peyderpey indirilmesi” ile kastedilen Kur’an’ın Hz. Peygamber’e ezberletilmesidir. Hz. Peygamber, Kur’an’ı ezberlemekle birlikte Ramazan ayında her gece Cebrâil (a.s.) ile bir araya gelir, o güne kadar nâzil olan âyetleri okurdu ki, buna *arza* ismi verilmişti. Hz. Peygamber’in vefat edeceği sene bu arz (arza-i ahîre) iki defa gerçekleşmiştir.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber, Kur’an’ı kendi ezberlediği gibi bu konuda sahâbeye de örnek olmuştur. Cebrâil (a.s.), Hz. Peygamber’e geldiğinde Hz. Peygamber

<sup>49</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki, bazı müfessirler Beytül-‘İzze diye bir yerin varlığını kabul etmemiştir. Onlara göre Kur’an, Levh-i Mahfûz’dan doğrudan Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirilmiştir. Geniş bilgi için bk. Süyûtî, *İtkân*, 1/146-147; Sâlih, *Mebâhis*, 51; Abdurrahman Ateş, “Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşünce-si”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 391-404.

<sup>50</sup> es-Sâffât 37/10; el-Cin 72/8-9; el-Hicr 15/18.

<sup>51</sup> el-Cin 72/8-9; Fussilet 41/12; el-Hicr 15/18.

<sup>52</sup> es-Sâffât 37/10;

<sup>53</sup> el-Hac 22/52.

<sup>54</sup> el-Kiyâme 75/16-17.

<sup>55</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>56</sup> Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 7, (No. 4711, 4712); Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 98, 99.

başını eğerek ona kulak verir, o ayrılınca vahyi aldığı şekliyle sahâbeye okur,<sup>57</sup> onlar da bunu dinler<sup>58</sup> akabinde de Kur'an'ı ezberlemek için büyük bir gayret gösterirlerdi.<sup>59</sup> Hafız sahâbiler arasında dört halife, Muâz b. Cebel (ö. 17/638), İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), İbn Abbâs (ö. 68/687) zikredilmiştir.<sup>60</sup> Bi'ri Maüne ve Yemâme savaşında şehit düşen hafızların toplam sayısının yüz kırk olduğu belirtilmiştir.<sup>61</sup> Daha önce de bahsedildiği üzere Hz. Peygamber, nâzil olan âyetlerin tamamını vefatından önce vahiy kâtiplerine yazdırmıştır.<sup>62</sup> Kısaca Hz. Peygamber, Kur'an'ı, hıfz, kitâbet ve mukâbele olmak üzere üç yolla tespit ettirmiş ve koruma altına almıştır.<sup>63</sup> Diğer bir ifadeyle Kur'an-ı Kerîm, baştan itibaren hem sadırlarda (sözlü olarak) hem de satırlarda (yazılı olarak) eş zamanlı olarak korunmuştur. Haddi zatında Allah Teâlâ âyet-i kerîmede Kur'an'ı bizzat kendisinin indirdiğini ve onu koruyacak olanın da kendisi olduğunu bildirmiştir.<sup>64</sup> Ayrıca şayet ilk dönemde Kur'an'ın subûtiyetine yönelik sahâbe arasında bir tartışma yaşansaydı ilk dönem kaynaklarda bu zikredilir ve müşrikler bu hususu, Kur'an'ı inkâr için bir argüman olarak kullanırlardı.

Zikredilen bu bilgilerden anlaşıldığı gibi Goldziher'in Kur'an'ın değişime uğradığı ve subûtiyetine dair tartışmaların bulunduğu iddiası gerçek dışıdır. Kur'an'ın yeryüzünde korunması bir tarafa, Kur'an, nâzil olmadan önce semada dahi korunmuştur. Kur'an-ı Kerîm, Levh-i Mahfûz ve Beytü'l-'İzze'de melekler tarafından muhafaza edilerek, Hz. Peygamber tarafından okunarak ve ezberlenerek sahâbe tarafından yazıya geçirilme ve ezberlenme sûretiyle korunmuş ve böylelikle ilk nâzil olduğu dönemde subûtiyetinde herhangi bir tartışma yaşanmamıştır.

Goldziher'in Kur'an'ı diğer semâvî kitaplarla aynı kategoride değerlendirmesinin yanlış olduğunu ve diğer semâvî kitapların Kur'an gibi

<sup>57</sup> Müslim, "Salât", 147.

<sup>58</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/387. Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 127.

<sup>59</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 17, 20-22; Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'an", 13-16.

<sup>60</sup> Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1957), 1/242-243; Sü-yûtî, *el-İtkân*, 1/248; Nurettin Muhammed İtir, *Ulûmu'l-Kur'an* (Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1993), 166.

<sup>61</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Vakîdî, *el-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/348; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/356; Abdüsselâm Mükbil Mecdî, *İzhâbü'l-hüznî ve şif'âu's-sadri şekîm* (Kahire: Dâru'l-İman, 2010), 375.

<sup>62</sup> Tirmizî, "Fedâilü'l-Kur'an", 13-16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/460; Sü-yûtî, *el-İtkân*, 1/202.

<sup>63</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 74.

<sup>64</sup> el-Hicr 15/9.

korunmadığını, öncelikle güvenilir bir ölçüt olan Kur'an perspektifinden, daha sonra tarihsel verilerle ortaya konacaktır. Nitekim Kur'an'da Yahudilerin kitabı olan Tevrât, Hıristiyanların kitabı olan İncil hakkında nâzil olduğu şekliyle korunmadığına ve tahrife uğradığına işaret eden âyetler bulunmaktadır. Diğer kitaplarla ilgili elimizde güvenilir bilgiler olmaması nedeniyle, semavî kitapların tahrifi, bu iki kitap özelinde ele alınacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i kitabın kutsal kitaplarındaki metne yapmış oldukları müdahaleyi iki terimle ifade etmektedir. Bunlardan birisi değiştirme ve saptırma anlamına gelen “حَرْف/h-r-f” mastarından türemiş *tahrif* kelimesidir.<sup>65</sup> Kur'an'da Yahudilerin kelâm-ı ilâhîyi tahrifi, bir âyette “يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ” *“Onlardan (Yahudilerden) bir zümre, Allah'ın kelâmını işitirler; sonra onu tahrif ederler”*<sup>66</sup>, diğer üç âyette “يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ” *“Onlardan (Yahudilerden) bir kısmı kelimeleri yerlerinden saptırırlar”*<sup>67</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, zikredilen üç âyetin hem siyâk ve sibâkı hem de âyetlerle ilgili siyer rivâyetleri incelendiğinde kutsal kitapta tahrif yaptıkları belirtilen grubun Yahudiler, söz konusu kitabın da Tevrât olduğu anlaşılmaktadır.<sup>68</sup>

Kur'an'da Ehl-i kitabın kitaplarında yaptıkları tahrifi ifade etmek için kullanılan diğer bir kelime “بَدَل / b-d-l” kökünden türemiş olan *tebdîl* kelimesidir. Bir şeyin yerine başka bir şeyi koymak ve değiştirmek anlamına gelen bu kelime,<sup>69</sup> Kur'an'da iki yerde de mazî fiil formunda “... فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا...” *“Fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler”*<sup>70</sup> şeklinde kullanılmıştır. Bu iki âyette bahsedilen grup yine Yahudiler, söz konusu edilen kitap da Tevrât'tır.<sup>71</sup> Kısacası Kur'an'da Yahudilerin ilâhî kitapları olan Tevrât'a yönelik müdahaleleri tahrif ve tebdîl kelimeleri ile ifade edilmiştir.

Ehl-i kitabın kendi kitaplarında geçen hakikatleri gizlemek ve değiştirmek için mana cihetiyle yaptıkları tahrifleri Kur'an'da لَيَكْتُمُونَ

<sup>65</sup> Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk, Mehdi Mah-zûmî - İbrâhim Samerrâî (Beyrut: Mektebetü Hilâl, ts.), “h-r-f”, 3/211; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “h-r-f”, 9/43.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/75.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

<sup>68</sup> Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi'l-te'vil*, ed. Murat Sülün, çev. Necdet Çağlı v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/394; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1999), 3/559; 10/92; 11/358.

<sup>69</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “b-d-l”, 11/48.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/59; el-A'râf 7/162.

<sup>71</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/1013; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 3/522.

“*Gerçeği gizlerler*”<sup>72</sup> âyetinde *kitmân*, تَلْسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ “*Hakkı bâtil ile karıştırıyorsunuz*”<sup>73</sup> âyetinde *lebs*, تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ “*Kitapta bulunup da gizlediğiniz...*”<sup>74</sup> âyetinde *ahfâ*, يَلُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ “*Kitabı okurken dillerini eğip бүkerler*”<sup>75</sup> âyetinde “*لوى - يلوى*” fiilleri ile anlatılmıştır.<sup>76</sup>

Kur'an'da Tevrât ve İncil'in tahriife uğradığına dair dile getirilen bu hususları, târihî veriler de teyit etmekte ve tahrif olayının gerçekleşme süreci, tarihsel kaynaklarda anlatılmaktadır. Tevrât ve İncil'in tahrif süreci, bu iki kutsal kitabın yazılma serancâmı ile doğrudan ilgilidir.

Hz. Mûsâ, Tanrı Yahve'nin sözlerini bir kitaba yazarak bu kitabı Ahit Sandığı'na konulmasını emretmişti.<sup>77</sup> Hz. Mûsâ'dan sonra yerine peygamberliği döneminde Tevrât'a bağlı kalınan Yeşu geçmiş ancak Yeşu'nun ölümü ile birlikte Tevrât'a olan sıkı bağlılık da sona ermişti.<sup>78</sup> Nihayetinde Yahudi krallığının başına geçen Hz. Süleyman'ın oğlu Rehoboam (MÖ. 931-915) ve bütün Yahuda halkı Tevrât'ı terk etmişti. Kutsal Kitab'a karşı bu tavrı sürdüren kral Ahaz (MÖ. 736-716) Tevrât okumayı yasaklamış, Menasseh ise (MÖ. 687-642) Tevrât'tan Tanrı'nın isimlerini çıkartmış ve yerine putların isimlerini koydurmuştu.<sup>79</sup> Tahrif olan Tevrât, Beytülmakdis'in yıkılmasından yetmiş yıl sonra (MÖ. 5. yy.) yazıcı-âlim Ezrâ el-Verrâk el-Hârûn tarafından yorumlar da katılarak yeniden yazılmıştı.<sup>80</sup> Geleneksel Yahudilerce Hz. Mûsâ'ya verildiği iddia edilen *Sefer Torah/Humaş Torah* olduğu söylenen bu kitabın İbn Hazm (ö. 456/1064), tebdil edilmiş ve uydurulmuş bir kitap olduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup> Nitekim Yahudi kaynaklarında da Tevrât'ın farklı kaynaklardan derlendiğine dair itiraflar da mevcuttur.<sup>82</sup>

<sup>72</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>73</sup> Âl-i İmrân 3/71.

<sup>74</sup> el-Mâide 5/15.

<sup>75</sup> Âl-i İmrân 3/78.

<sup>76</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Necmettin Gökkır, “Kur'an-ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi”, *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/19 (1999), 213.

<sup>77</sup> Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalık Yayınevi, 2005), 156; 171.

<sup>78</sup> Abdurrahman Küçük v.dğr. *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2017), 273-274; Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, 181.

<sup>79</sup> Baki Adam, “Tevrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/43; Ayrıca bk. Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, 135.

<sup>80</sup> Ezrâ'nın Tevrat'a (Tora'ya) sadece şekil verdiğini iddia edenler de vardır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, 307; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/147.

<sup>81</sup> İbn Hazm, *Fasl*, 1/147; Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, 135.

<sup>82</sup> Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*, 283-287; Ayrıca bk. Baki Adam v.dğr. *Dinler Tarihi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 71-72; Recep Orhan Özel, “Kur'an 'Tevrat'la Neyi Kast ediyor?”, *Usûl: İslam Araştırmaları* 14 (2010), 28.

Tahrife uğrayan diğer kutsal kitap İncil'dir. Hz. İsa'nın İncil'i yazmaması ve sadece tebliğ etmiş olması gibi nedenler<sup>83</sup>, Hıristiyanların kutsal Kitab'ı olan İncil'in yazılma sürecini tespit için Hz. İsa'nın çarmıha gerilme girişiminden sonraki dönemi esas almayı gerekli kılar. Söz konusu mucizevî olay, İsa taraftarı olan havârilerde büyük bir korku ve endişeye neden olmuştu. Ancak onlar İsa'nın yeryüzüne ineceğine ve Tanrı krallığını tekrar kuracağına inanıyorlardı. Bu umutla havâriler, İsa'nın öğretilerini şifâhen insanlara anlatıyorlardı.<sup>84</sup> Diğer taraftan yıllar geçmesine rağmen İsa'nın yeryüzüne dönmemesi, şifâhen nakledilen rivâyetlerin kaybolma korkusuna neden olmuş ve yazıya aktarılmasını gerekli kılmıştı. Onun semaya yükselmesinden altmış-yetmiş yıl sonra<sup>85</sup> onun öğretileri Matta, Markos, Luka ve Yuhanna<sup>86</sup> isimlerindeki Hıristiyan din bilginleri tarafından toparlanmaya çalışıldı. Bu kişiler, kendilerine ulaşan rivâyetlerle birlikte, yaşamış oldukları toplumun sosyal şartlarını ve sorunlarını da göz önünde bulundurarak kendi üslûplarıyla İncil metinlerini oluşturmuştu. Bundan dolayı yazılan kutsal metinler arasında tutarsızlıklar ve çelişkiler bulunmaktaydı.<sup>87</sup>

Bu bilgiler doğrultusunda, Hz. İsa'nın hayatta iken şifâhen aktardığı öğretilerinin tebdil ve tahrife maruz kaldığının delilleri arasında; Hz. İsa'nın hayatta iken İncil'i yazmamış ve havârilerine yazdırmamış olması, semaya yükselmesinden yıllar sonra öğretilerinin farklı kişilerce toplanmaya çalışılması, söz konusu kişilerin İncil metinlerini kendi cümleleriyle ve içinde yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yazmaları zikredilebilir.

Tevrât ve İncil'in tahrife uğradığı müfessirler tarafından da kabul edilmekle birlikte maruz kaldığı müdahalenin lafzen mi yoksa mana ve yorum yönüyle mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. Taberî, Tevrât ve İncil'deki tahrifin lafzen olduğunu<sup>88</sup>, Zemahşerî<sup>89</sup> ve Reşid Rızâ, hem lafzen hem yorum cihetiyle tahrifin gerçekleştiğini<sup>90</sup>, Süleyman Ateş gibi

<sup>83</sup> Ömer Faruk Harman, "İncil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/271.

<sup>84</sup> Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 400.

<sup>85</sup> Harman, "İncil", 22/271.

<sup>86</sup> Matta ve Yuhanna Hz. İsa'nın havârisi olduğu Markos ve Luka'nın havâri olmadığı kabul edilir. Harman, "İncil", 22/271-272.

<sup>87</sup> Küçük, *Dinler Tarihi*, 336.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 5/561; 6/331; 8/251.

<sup>89</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/420, 422; 2/146.

<sup>90</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakim* (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye, 1990), 6/234.

müfessirler de tahrifin sadece yorum cihetiyle olduğunu savunmuşlardır.<sup>91</sup>

Özetle Tevrât ve İncil üzerine yapılan tetkikler de Kur'an'ın ifade ettiği gibi söz konusu kitapların tahriife uğradığını ve kendi içerisinde birçok çelişkiler barındırdığını göstermektedir.<sup>92</sup>

Zikredilen bu târihî veriler göstermektedir ki, Goldziher'in Kur'an'ı, değişime uğrama ve subûtiyetindeki tartışmalar yönüyle diğer semâvi kitaplardan daha kötü bir konuma yerleştirmesini, naklî ve aklî açıdan kabul etmek mümkün değildir. Nitekim Kur'an'ın tahriife uğramadığını ve subûtiyetinde en küçük bir şüphe olmadığını Kur'an ifade etmiş, târihî kaynaklar bunu doğrulamıştır. Kur'an metni, asr-ı saâdetde başlayan ve tarih boyunca süregelen hafızlık ve kayıt geleneği, sonrasında derleme ve istinsah faaliyetleri ile nâzil olduğu şekliyle korunmuştur. İlâveten asırlar boyunca müsteşriklerin Kur'an'da bir çelişki ve tutarsızlık bulamaması ve Kur'an'ın kendi içerisinde tutarlılık içerisinde olması, Kur'an'ın ilâhî bir kitap olduğunun ve beşeri müdahale görmediğinin bir kanıtıdır. Goldziher'in Kur'an'ı diğer semâvi kitaplar gibi değerlendirerek tahrif edildiğini iddia etmesi, onun meseleye oryantalist bir perspektiften baktığını, kendi kaynaklarını esas aldığını, İslâmî kaynakları dikkate almadığını ve ön yargılı davrandığını göstermektedir. Nitekim Goldziher hakkında doktora tezi hazırlayan Talal Maloush, onun Kur'anî hakikatleri dikkate almadığını, araştırmalarında akademik yöntem izlemediğini, tâli kaynaklara başvurup ana kaynaklara başvurmadığını, münferit bir olayı veya rivâyeti alıp onun üzerinden genellemeler yaptığını ifade etmiştir.<sup>93</sup> Diğer taraftan Goldziher'in Tevrât ve İncil'in tebdil ve tahriife uğradığına dair düşüncelerinin Kur'an'ın verileriyle ve tarihi verilerle örtüştüğü görülmüştür.

### 1. 3. Kur'an Metninde Mutabakat Sağlanamadığına İlişkin İddiaları

Goldziher, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Kur'an nassında mutabakat sağlamaya yönelik çaba ve gayretlerin küçük başarılar dışında herhangi bir başarı elde edemediğini iddia etmiştir. Yine ona göre başlangıçta orijinal Kur'an metni, kendi içerisinde uyum ve ahengi ile genel anlayışa nüfûz eden, tutarlı bir inanç sistemine sahip değildi ve metin içerisindeki tutarlılık

<sup>91</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 1/185. bk. Ferruh Kahraman, "Tefsirde Kitab-ı Mukaddesin Tahrîfi Meselesi: I (Tahrîf Kelimesi Bağlamında)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015), 216.

<sup>92</sup> İbn Hazm, *Fasl*, 1/157; Mustafa Cora, "Kutsal Kitapların Muharref Oluşunun Kur'an'da Haber Verilmesi ve Tahrîfin Eleştirilmesi", *Kesit Akademi Dergisi* 7/26 (2020), 557.

<sup>93</sup> Talal Maloush, *Early Hadith Literature And The Theory Of Ignaz Goldziher* (Edinburgh: Faculty Of Arts, University Of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000), 358.

sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştı. Nitekim aslı metnin birliğine yönelik eğilim, işin başlangıcında İslâm'a yabancıydı ya da en azından bir öneme sahip değildi.<sup>94</sup>

Goldziher, eserinde Ehl-i sünnet âlimler tarafından yazılan İslâm âleminde büyük bir hüsnükabul gören eserleri görmezlikten gelirken, Müslümanların ekseriyeti tarafından reddedilen, kendilerinden olmayanlara karşı ön yargılı olan Şîî grup içerisinde Ahbâriler'in (Gulât-ı Şia) esas aldıkları rivâyetlere yer verir.<sup>95</sup> O, Ehl-i sünnet nezdinde muteber olmayan bu rivâyetlere yer vermekte bir mahzur görmez. Böylelikle Goldziher, Müslümanların zihninde Kur'an'a karşı şüphe uyandırmaya çalışır. Söz konusu Şîî gruba göre Hz. Muhammed'e indirilen mushaftaki bazı ifadeler, Hz. Osman mushafında yer verilmediği gibi bazı ifadelerde değişiklikler ve eklemeler yapılmış, hatta hafz yoluyla önemli bir kısmı da asıl mushaftan çıkarılmıştır.<sup>96</sup> Onlara göre şu anki mushafta altmış dört âyet olan Nûr sûresi, asıl nüshada yüz âyetten fazlaydı, doksan dokuz âyet olan Hicr sûresi ise yüz doksan âyetten oluşmaktaydı.<sup>97</sup> Yine bu bölümde Goldziher, Şîî kaynaklarda geçen<sup>98</sup> Talhâ b. Ubeydullah'ın naklettiği, Kur'an'ın mevsûkiyetine gölge düşürecek olan bir rivâyete daha yer vermiştir. Talhâ b. Ubeydullah bu rivâyette, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin topladığı mushaf ile Hz. Osman döneminde toplanan mushaf arasında bazı farklılıklar olduğunu, hatta Yemâme savaşında birçok hâfızın şehit düşmesi nedeniyle onlarla birlikte âyetlerin de kaybolduğunu ve kalan yazılı tek nüshanın da bazı kısımlarını keçinin yediğini ifade etmiştir.<sup>99</sup> Goldziher'in dile getirdiği bu görüşleri ve iddiaları iki ana başlık halinde toplamak mümkündür. Birincisi; İslâm tarihinin ilk dönemlerinde Kur'an metni etrafında birliktelik sağlanamadığı, ikincisi de sahâbe ve tâbiîn döneminde asıl metinde tahrifler yapıldığıdır. Şimdi bu iddiaların asılsız ve yanlış olduğu delilleriyle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Goldziher'in ilk dönemlerde Kur'an nassında birliktelik sağlama çalışmalarının başarılı olamadığı iddiası, aslında önceki bölümde ele alınan diğer semâvi kitaplar gibi Kur'an'ın değişime uğradığı iddiasının devamı ve mütemmimi niteliğindedir. Kur'an'ın diğer semâvi kitaplar gibi değişime

<sup>94</sup> Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 5.

<sup>95</sup> Ahbâriler hakkında bilgi için bk. Ebü'l-Abbas Ahmed b Ali en-Necâşî el-Kûfî, *Ri-câlü'n-Necâşî*, thk. el-Huce es-Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî (Kum: Müessesetü'n-Neş-ri'l-İslâmî, 1997), 350.

<sup>96</sup> Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 293.

<sup>97</sup> Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 294.

<sup>98</sup> İhsân İlâhî Zâhir, *eş-Şia ve'l-Kur'an* (Lahor: İdâret Tercümânü's-Sünne, ty.), 101. (Bu kitap "*Faslü'l-hutâb fi isbât tahrîfi kitâb Rabbi'l-erbâb*" adlı kitabın büyük bir bölümünü içermektedir. Yazarı, Şîî âlim Hüseyin Takî en-Nûri et-Tabersî'dir.)

<sup>99</sup> Zâhir, *eş-Şia ve'l-Kur'an*, 101; *Kütüb-i Tis'a*'da ve temel hadis kaynaklarında böyle bir rivâyet yoktur. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, 300.



uğramadığı anlatılırken Kur'an'ın nüzülünden önce Levh-i Mahfûz ve Beytü'l-Îzze'de melekler tarafından, nüzülünden sonra Hz. Peygamber tarafından nâzil olduğu şekliyle korunduğu ve bu şekilde insanlara tebliğ edildiği ifade edilmişti. Bu kısımda da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerinde Kur'an'ın tebdil ve tağyîre uğramadan nasıl korunduğu ve ilk dönemden itibaren Müslümanların bir Kur'an metni etrafında birliktelik sağladıkları tarihsel verilerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Hz. Peygamber'in hayatta olması, vahyin teminatı olarak görüldüğü için o hayatta iken ilâhî vahyin kaybolma endişesi taşınmıyordu. Hem bu nedenle hem de vahyin halen devam etmesi vb. nedenlerden dolayı Hz. Peygamber'in yaşamı süresince âyetler kayda alınmakla birlikte âyetlerin bir mushafta derlenmesi düşünülmemiştir.<sup>100</sup> Ancak Hz. Peygamber'in âhirete intikali, kimi âyetlerin unutulma ve kaybolma ihtimalini de beraberinde getirmişti. Bununla birlikte Kur'an'ın derlenmesini gerektiren asıl sebep Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra gerçekleşen Yemâme savaşında (12/632) birçok kurrâ hâfızın şehit edilmesiydi.<sup>101</sup> Konu ile ilgili rivayetlerde bu sayının yetmiş ya da yedi yüz kadar olduğu belirtilmiştir.<sup>102</sup> Bu savaşta yüzlerce hâfızın şehit düşmesi, henüz derlenmemiş olan Kur'an için de büyük bir tehlike arz ediyordu.<sup>103</sup> Bu tehlikeyi ilk fark eden Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) yanına giderek Kur'an'ın derlenmesini teklif etmişti.<sup>104</sup> Her ne kadar Hz. Ebû Bekir, ilk başta tereddüt yaşadıysa da bu çalışmanın Kur'an'ın korunmasını sağlayacağını düşünerek kabul etmiş ve bu önemli görevi, Zeyd b. Sâbit'e vermişti.<sup>105</sup> Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) tercih edilmesinde onun Hz. Peygamber'in kâtibi<sup>106</sup> ve hâfız olması, son arzada bulunması<sup>107</sup>, Kur'an'ı çok iyi okuması, zeki, güvenilir ve de genç olması etkili olmuştur.<sup>108</sup> Zeyd, mushafı derleme işinde son derece sağlam bir yol ve yöntem izlemiştir. Nitekim o, bir âyetin mushafa dahil edilmesi için şu şartları koşmuştur: Âyetin Hz. Peygamber huzurunda yazılmış olması ve buna şahitlik edecek iki kişinin bulunması,

<sup>100</sup> Süyûtî, *el-İkân*, 1/202.

<sup>101</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4986); Zerkeşi, *Burhân*, 1/233; Şehit düşen hafız sahâbe sayısının beş yüz olduğuna dair bir görüş de vardır. bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/365.

<sup>102</sup> Mustafa Sâdik er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 30.

<sup>103</sup> Demirci, *Kur'an Tarihi*, 116.

<sup>104</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4986); İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 52.

<sup>105</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4986); İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 52, 54; Süyûtî, *İkân*, 1/202.

<sup>106</sup> İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 52; Zerkeşi, *Burhân*, 1/233; Râfî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 27; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/366.

<sup>107</sup> Râfî, *İ'câzü'l-Kur'an*, 27; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/366.

<sup>108</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4986); İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 52; Süyûtî, *İkân*, 1/205; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/366, 367.

sahâbenin ezberi ile birebir, lafzen aynı olması.<sup>109</sup> Zeyd, belirlediği bu kriterlere göre mushafı derleme işini bir yılın sonunda bitirerek<sup>110</sup> deri üzerinde yazılmış bir nüsha meydana getirmişti. Zeyd'in mushafı derleme esnasında esas aldığı kriterler ve izlediği yol göstermektedir ki, söz konusu nüsha, sistematik ve en sağlam ilmî usullerle derlenmiştir. Ayrıca mushafta yer alan âyetlerin lafzen ve manen mütevâtir oldukları konusunda ümmetin icmâsı gerçekleşmiştir.<sup>111</sup>

Bundan sonra Kur'an'ın ilâhî vasfına hâle getirmemek ve korumak amacıyla atılan en önemli ikinci adım onun çoğaltılması olmuştur. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfetinin ilk yıllarında mushafın çoğaltılmasını gerektiren bazı olaylar yaşanmıştır.<sup>112</sup> Bunlardan biri; Kur'an muallimlerinin talepleri arasında çıkan kıraat ihtilaflarıdır. Kur'an nüzûlünün gerçekleştiği beldede böyle bir ihtilafın yaşanması, diğer beldelerde daha büyük ihtilafların ve kargaşaların yaşanabileceğini göstermekteydi.<sup>113</sup> Bu da acilen bir önlemin alınmasını gerekli kılmıştı.

Söz konusu olaylardan ikincisi; Azerbaycan ve Ermenistan seferi esnasında Iraklı ve Sûriyeli askerler arasında bir âyetin okunuşundaki kıraat ihtilafıydı. Buna tanık olan Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656) Hz. Osman'dan bu sorunun giderilmesini talep etmişti.<sup>114</sup> Yaşanan bu olaylar akabinde Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit'in başkanlığında bir istinsah heyetinin kurulması emrini vermişti.<sup>115</sup> Heyet, mushafın istinsahında uyulacak bazı prensipler belirledi. Mushafa sadece Kur'an'dan olduğu kesinleşmiş âyetler yazılacak,<sup>116</sup> Hz. Peygamber'in son arzuda tercih ettiği kıraate uygun olarak mushaf istinsah edilecek, diğer vecihler terk edilecekti.<sup>117</sup> Heyet istinsah işini beş yıl içerisinde tamamlamış ve yedi nüsha hazırlamıştı. Bunlardan birisi Medine'de bırakılmış, diğer nüshalar bir kâri ile birlikte Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn'e

<sup>109</sup> İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 51, 62; Râfî, *I'câzü'l-Kur'an*, 30. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/368-369.

<sup>110</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/370; Salih, *Mebâhis*, 86.

<sup>111</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/370; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 122.

<sup>112</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/372; Zeynel Abidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 123.

<sup>113</sup> İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 95; Süyûtî, *İtkân*, 1/210; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/372.

<sup>114</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4987); İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 88, 91; Zerkeşi, *Burhân*, 1/236; Süyûtî, *İtkân*, 1/177;

<sup>115</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4987); Râfî, *I'câzü'l-Kur'an*, 28-29; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/372.

<sup>116</sup> Süyûtî, *İtkân*, 1/177; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/374.

<sup>117</sup> Zerkeşi, *Burhân*, 1/237; Süyûtî, *İtkân*, 1/177; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/374.

gönderilmişti.<sup>118</sup> Hz. Osman, bunların dışında halkın elinde bulunan ancak istinsah edilen mushafa tertiben veya kırâaten muhalif olan diğer mushaf ve sayfaların da yakılmasını emretmişti.<sup>119</sup> Nitekim bu nüshalarda âyetlerle karıştırılması mümkün olan kâtiplerin tefsir, şerh ve nâsih-mansûh ile ilgili yaptığı açıklama gibi özel notları yer almaktaydı.<sup>120</sup> Hz. Osman, çoğalttığı mushaflardan göndermiş olduğu merkezlere Kur'an'ı öğretmek gayesiyle hafız muallimler de göndermişti.<sup>121</sup> Bu da daha ilk dönemden itibaren hem kitâbette hem kıraatte birlik sağlandığını göstermektedir. Hatta istinsah çalışmalarından sadece altı yıl sonra (36/650) gerçekleşen Sıffin savaşında Amr b. As'ın emriyle askerler tarafından beş yüz Kur'an nüshasının havaya kaldırıldığı nakledilmektedir ki,<sup>122</sup> bu da çok erken bir dönemde çok sayıda mushafın yazıldığını ve Müslümanların tek bir mushaf etrafında birleştiklerini göstermektedir. Ayrıca şu anda Topkapı Sarayı'nda sergilenen mushaf üzerinde Tayyar Altıkulaç tarafından yapılan araştırmada söz konusu mushafın Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflardan biri olan Medine nüshası olduğu yahut bu nüshadan yazılmış bir mushaftan istinsah edildiği tespit edilmiştir.<sup>123</sup> Bu nüsha, hat uzmanlarına göre hicrî I. asrın sonunda veya II. asrın ilk yarısı içinde yazılmıştır.<sup>124</sup> Daha da önemlisi başından sonuna kadar kelime kelime incelenen bu mushaf ile bugün okuduğumuz mushaflar arasında manayı etkilemeyen çok basit bazı imlâ farklılıkları istisna edilecek olursa hiçbir farklılık olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla 13-14 asır önce kaleme alınmış bu mushaf, bugün dünyada Kur'an-ı Kerim okuyan herkesin okumakta olduğu mushaflarla tam bir birliktelik içindedir.<sup>125</sup> İlâveten her ne kadar Taşkent ve Paris mushafları Kur'an-ı Kerim'in %32-33'ünü ihtiva etse de -sınırlı sayıdaki kâtip sehivleri bir yana- bu durumlarıyla da Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunda somut delil olarak zikredilebilir.<sup>126</sup>

Hülâsaten Hz. Ebû Bekir'in emri doğrultusunda Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ın cem'inden önce sahâbenin tümüne yapılacak çalışmayı

<sup>118</sup> Toplamda beş veya altı nüsha istinsah edildiğine dair görüş de vardır. Geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *Burhân*, 1/240; Süyûtî, *İtkân*, 1/211; Râfîi, *I'câzü'l-Kur'an*, 30; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/546.

<sup>119</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 3, (No. 4987); İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 88, 99; Zerkeşî, *Burhân*, 1/236; Râfîi, *I'câzü'l-Kur'an*, 31.

<sup>120</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/377; Salih, *Mebâhis*, 85.

<sup>121</sup> Salih, *Mebâhis*, 86.

<sup>122</sup> Râfîi, *I'câzü'l-Kur'an*, 31.

<sup>123</sup> Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 222.

<sup>124</sup> Mustafa Altundağ, "İstanbul Topkapı Mushaf'ı Hz. Osman'a mı Aittir?", *Marife Dergisi* 2/1 (2002), 82.

<sup>125</sup> Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*, 222-227.

<sup>126</sup> Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme*, 324.

duyurması, onların bu çalışmaya iştirak etmesi ve nihayetinde Kur'an'ın cem edilmesi, Hz. Osman döneminde sahâbenin istinsah edilen nüsha üzerinde icmâ etmesi ve bu mushafların farklı beldelere gönderilerek kıraatte birlik sağlanması, söz konusu safhalarda son derece ilmî usullerin takip edilmesi, en önemlisi de Topkapı Sarayı'nda sergilenen hicrî birinci veya ikinci asırda yazılmış Topkapı Mushaf'ı ile günümüz mushafları arasında hiçbir farkın olmaması, Goldziher'in iddia ettiği "Müslümanlar, ilk dönemlerde bir metin etrafında ittifak sağlayamadılar ve sonraki dönemde de Kur'an tahrife uğradı" savının isabetli olmadığını ve gerçekleri yansıtmadığını göstermektedir. Yine İslâm'ın ilk döneminde Kur'an'ın cem ve istinsahına yönelik yapılan çalışmalarda izlenen özellikle bu ilmî metot, Şîilerin savunduğu ve Goldziher'in de kitabında yer verdiği, Kur'an'dan olan bazı âyetlerin, Hz. Osman mushafına alınmadığına yönelik iddiaların uydurma ve hakîkata mutâbık olmayıp asılsız olduğunu göstermektedir. O halde Goldziher'in İslâm'ın ilk dönemlerinde gerçekleşen bu önemli süreci, görmezlikten gelmesi, araştırmalarında tarafsızlığını yitirdiğini, ideolojik ve taraflı davrandığını, objektif değerlendirmeler yapmadığını, tarihi gerçekleri olduğu gibi değil, kendi istediği şekilde anlattığını ve sübjektif analizler yaptığını göstermektedir.<sup>127</sup>

## 2. Kıraatlerle İlgili İddialarının Tahlil ve Tenkidi

Bu başlıkta Goldziher'in kıraatlerle ilgili iddiaları; farklı kıraatleri delil göstererek Kur'an'ın korunmuşluğuna yönelik iddiaları, Arap yazı hattının kıraat ihtilaflarına neden olduğu yönündeki iddiaları ve Hz. Osman'ın kıraatleri teke düşürmek için mushafı yazdırdığına yönelik iddiaları şeklinde üç alt başlıkta ele alınacaktır.

### 2. 1. Farklı Kıraatleri Delil Göstererek Kur'an'ın Korunmuşluğuna Yönelik İddiaları

Goldziher, kıraat farklılıkları ile ilgili iddialarını; tenzîh ve ta'zîm amaçlı kıraat farklılıkları, kıraatler arasındaki çelişkiler, müstensih hatasından kaynaklanan kıraat farklılıkları vb. şeklinde sınıflandırarak bunları Kur'an'ın Hz. Peygamber'den sonra Arap kültürü içerisinde oluşturulduğuna ve tahrife uğradığına dair delil olarak sunmuştur.<sup>128</sup> Burada da özellikle onun sahâbe ve tâbiîn döneminde Kur'an'ın tahrife uğradığına yönelik iddialarını delillendirmek için verdiği örnekler incelenmiş ve ileri sürdüğü görüşler tartışılmıştır.

Goldziher, tenzîh ve ta'zîm amaçlı kıraat farklılıklarına Fetih sûresi-nin dokuzuncu âyetini örnek olarak vermiştir. O, *لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ*

<sup>127</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, "Ignaz Goldziher'in Tarafsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme (İslâm Kültür Araştırmaları 1-2 Adlı Çalışması Özelinde)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 657-683.

<sup>128</sup> Goldziher, *Mezâhibü 'l-İslâmî*, 46.

“(Ey insanlar!) Allah’a ve Peygamberine inanasınız, ona yardım ediniz ve ona saygı gösteresiniz”<sup>129</sup> âyetinde geçen “تُعَزِّزُوهُ/ona yardım ediniz” ifadesinin, Allah’ın insanların yardımı ve desteğine muhtaçmış gibi düşünüleceği kaygısıyla, “تُعَزِّزُوهُ/onu yüceltiniz” şeklinde değiştirilmiş olabileceğini ve bu tür kıraat farklılıkları ile nasta tasarruf yapıldığını iddia etmiştir.<sup>130</sup> Yine Goldziher, Allah ve Rasûlû’nün şanına yakıştırılmayan “شَهِدَ اللهُ/Allah şahitlik etti” ifadesinin, kârilere tarafından “شَهِدَاءُ اللهُ/Allah’ın şahitleri” şeklinde değiştirildiğini ileri sürmüştür.<sup>131</sup> O, Bakara Sûresinde Hz. Mûsâ’nın İsrâiloğullarına hitâben “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا إِذْ خَلَقْتَ الْبَشَرَةَ مِنْ عَلَقٍ وَنُفُوسَهُمْ فَأَنْتُمْ سُوءُ مُذَقِّمُونَ لِكُلِّ ذَلِيلٍ مُّذَقِّمٌ لِّهَذَا الْآيَاتِ الْكُبْرَىٰ فَاسْمِعْ لَعَلَّ يَتَّقُونَ”<sup>132</sup> ifadesinin, Tevrât’ın Çıkış bölümünde 27-32. Baplarda anlatılanlara uygun olduğunu, haddi zâtında Tevrât’ın Kur’an kelimelerinin kaynağı olduğunu savunmuştur. Ayrıca ilk müfessirlerden Katâde’nin de (ö. 117/735) Tevrât’tan etkilendiğini ve bundan dolayı onun söz konusu âyetteki birbirlerini öldürme cezasının çok ağır olduğunu düşünerek “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا/Yapmış olduğunuz şeylerden vazgeçin” şeklinde okuduğunu öne sürmüştür. Goldziher’e göre bu örnek, âyetlerde ifade edilen hükmü yerine getirme konusunda duyulan kaygıların kıraattaki ihtilafa neden olduğuna dair bir delildir.<sup>133</sup>

Goldziher, kıraatler arasındaki çelişkiye Sâffât sûresi yüz otuzuncu âyeti örnek olarak vermiştir. O, bu âyette geçen “سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ” *“İlyas’a selâm olsun”*<sup>134</sup> âyetinin “سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ” şeklinde okunduğunu ifade etmiş, akabinde böylelikle meşhur nastan, mana olarak tamamen uzaklaştırıldığını ve âyette geçen “إِبْرَاهِيمَ” kelimesi yerine, onunla çelişen “إِبْرَاهِيمَ” kelimesinin konduğunu iddia etmiştir.<sup>135</sup> Yine bu konu ile ilgili olarak aynı sûrenin kırk altıncı âyetine yer vermiştir. O, “بَيْضَاءَ لَذَّةً لِلشَّارِبِينَ” *“Bembeyaz (bir şarap); içenlere lezzet verir”*<sup>136</sup> âyetindeki, “بَيْضَاءَ” kelimesini, başka bir kıraate göre “صَفْرَاءَ” şeklinde okunduğunu iddia ederek bazı kıraatlerin meşhur olan kıraatlerin anlamını ortadan kaldırdığını ve her iki okuyuş arasında bir çelişki olduğunu öne sürmüştür.<sup>137</sup> Bunlara benzer şeylerin kutsal kitap olan Tevrât’ta da yapıldığını ve her iki kitabın tahrip olduğunu

<sup>129</sup> Âyet mealinin şöyle olması gerekirdi: “(Ey insanlar) Allah’a ve peygamberine iman edesiniz, O’nu destekleyip büyüklüğü karşısında eğilesiniz.” el-Fetih 48/9.

<sup>130</sup> Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 11, 12.

<sup>131</sup> Goldziher’in Allah ve Resûlû’nü ta’zîm için lafızların değiştirildiğini iddia ettiği diğer örnekler için bk. Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 28, 39, 40.

<sup>132</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>133</sup> Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 10, 11.

<sup>134</sup> es-Sâffât 37/130.

<sup>135</sup> Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 29.

<sup>136</sup> es-Sâffât 37/36.

<sup>137</sup> Goldziher, *Mezâhibü’l-tefsîri’l-İslâmî*, 29.

savunmuştur.<sup>138</sup>

Goldziher'in verdiği örneklerin doğru olup olmadığı değerlendirildiğinde ise şunlarla karşılaşılır: Onun iddia ettiği gibi on dört kıraat arasında ne “سَلَامٌ عَلَىٰ”/onu yüceltiniz<sup>139</sup> ne “شُهَدَاءُ اللَّهِ/Allah'ın şahitleri<sup>140</sup> ne de “إِدْرِيسِيْنَ”<sup>141</sup> ve “صَفْرَاءُ لَدَّةٍ” şeklinde bir kıraat vardır.<sup>142</sup> Kaldı ki, Goldziher, eserinde kıraat farklılığı olarak zikrettiği bu okunuşların mütevâtir, sahîh, şâz, mevzû veya yedi harf içinde olup olmadığına dair bir bilgiye de yer vermemiştir.<sup>143</sup> Goldziher'in kıraat farklılıklarını gerekçe göstererek asıl ulaşmak istediği hedef, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sahâbe iradesi ve tercihi doğrultusunda oluşturulmuş bir kitap izlenimini vermek<sup>144</sup> ve Kur'an'ın mevsûkiyeti konusunda Müslümanları kuşkuya düşürmek ve onların Kur'an'a olan itimadını zedelemektir. O söz konusu kıraatleri, kendi düşünce ve emellerine destek olması için örnek olarak vermektedir ki, bu durum onun *doğrulama (örnekleme) yanlılığı* sergilediğini göstermektedir. Bu yanlı davranışı, onun kıraatlere objektif ve bilimsel olarak yaklaşmadığını, karşıt görüşlere yer vermediğini, okuyucuya kendi inandığı şeyleri benimsetmeye ve kabullendirmeye çalıştığını göstermektedir.

Goldziher'e göre Kur'an'ın yazım sürecinde birçok kelime, kâriilerin okuyuş farklılığından dolayı yanlış yazılmıştır. O, bu görüşüne Arap edebiyatında önemli şairlerden biri olan Ebû'l-Alâ el-Maarri'nin (ö. 449/1057) kıraatlere ironik ve eleştirel yaklaşımını kanıt olarak anlatmıştır. Maarri, arkadaşına yazdığı bir mektup niteliğindeki *Risâletül-'Güfrân* isimli eserinde, kendisinin cenneti gezmeye gittiğini, orada karşılaştıkları insanlarla konuştuğunu, Firdevs gibi putperest birinin bağışlanarak cennete girdiğini, en önemlisi ve konumuzla ilgili olan da cennetin en güzel bahçelerinde bazı kıraat hocalarından ders alan kişileri gördüğünü zikretmiştir. Goldziher, bu hikâyeden yola çıkarak şu değerlendirmeyi yapmıştır: Şüphesiz, Maarri'nin kâriilerle ilgili bu ifadeleriyle amaçlanan, Kur'an metninin oluşturulması sırasında sıkça rastlanan yazım yanlışlarına ve hatalarına yönelik mîzansen bir anlatımdır.<sup>145</sup>

Rivâyetler ve tarihi veriler göstermektedir ki, kâriiler okuyuş biçim-

<sup>138</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî*, 32.

<sup>139</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Alî Muhammed Ziya (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1960), 2/375; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 2/481.

<sup>140</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/238; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 2/472.

<sup>141</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/359; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 2/414.

<sup>142</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/357; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 2/411.

<sup>143</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî*, 9-13.

<sup>144</sup> Abdulmecit Okcu, “İgnace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (30 Aralık 2002), 137.

<sup>145</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî*, 72.

lerini kendileri uydurmamışlardır. Nitekim yedi harf ve yedi kıraat izni, Kur'an'ın nüzül sürecinde bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiştir. Rivâyete göre, Übey b. Ka'b (ö. 33/654) sahâbiden bir kişiyle bir sûrenin okunuşunda ihtilafa düşmüştü, durum Hz. Peygamber'e arz edildiğinde o, her iki okuyuşun da doğru olduğunu ifade ederek "Ey Übey! Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Onların hepsi kâfidir ve şâfidir" buyurmuştur.<sup>146</sup> Yine Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636), Furkân sûresinde bazı yerleri farklı şekillerde okumuşlardı. Hz. Peygamber, Hz. Ömer'den ve Hişâm'dan bu sûreyi dinlemiş akabinde söz konusu sûrenin iki şekilde de indirildiğini belirtmiş, ayrıca Kur'an'ın yedi harf üzerine nâzil olduğunu ve hangisi kolaylarına gelirse ona göre okuyabileceklerini ifade etmiştir.<sup>147</sup> Yine "مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ" âyetinde geçen "ملك" kelimesindeki mim harfinin Hz. Peygamber'e dayanan medli ve medsiz olmak üzere iki kıraati bulunmaktadır. Bu kelime, mushaflara elifsiz yazılmıştır ki, bu yazı şekli iki kıraate de uygun olmuştur.<sup>148</sup>

Zikredilen rivâyetler, yedi harf ve mütevâtir/sahih kıraatlerin Hz. Peygamber'in iznine tabi olduğunu ve Hz. Peygamber'in onayı dışında sahâbenin kendi isteğine ve keyfine göre âyetleri farklı kıraatlerde okumasının mümkün olmadığını göstermektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin farklı kaygılarla âyetleri istediği gibi okuması ve kâriilerin farklı okuyuşundan dolayı kelimelerin yanlış yazılması söz konusu değildir. Zira kıraatler arasındaki farklılık şahsa veya akla değil, doğrudan nakle dayanmaktadır.<sup>149</sup>

## 2. 2. Arap Yazı Hattının Kıraat İhtilaflarına Neden Olduğu Yönündeki İddiaları

Goldziher, Arap yazı hattının, kıraat farklılığına neden olan önemli etkenlerden biri olduğunu savunmuştur. Bu yazı şekli, üstüne ya da altına konulan noktalara göre farklı anlamlar elde etme imkânı sunmaktadır. Harekesiz bir kelimeye takdir edilen hareke de anlamın değişmesine neden olmaktadır. Ayrıca ona göre Kur'an nassında müstensihlerin ihmali bulunmakta, bu müstensihlerin hatalarından dolayı bozulan aslî Kur'an nassının muhâlif görülen bazı kıraatlerle yeniden oluşturulması amaçlanmaktadır.<sup>150</sup> Kısacası ona göre kıraat ihtilaflarının ana nedeni; Arapça'da kelimelerin farklı şekillerde noktalama ve harekeleme imkânı

<sup>146</sup> Nesâî, "İftitâh", 38 (No. 940).

<sup>147</sup> Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 5 (No. 4992); Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 48 (No. 270).

<sup>148</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/11, 47. Diğer örnekler için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 201.

<sup>149</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/7.

<sup>150</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsiri'l-İslâmî*, 46.

bulunması ve müstensih hatalarıdır.<sup>151</sup>

Goldziher, bu görüşlerini teyit için A'râf Sûresi 48. âyeti örnek olarak vermiştir. Âyette *وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ* “*Ne çokluğunuz, ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!*” buyurulmaktadır. Goldziher, bu âyette geçen “*تَسْتَكْبِرُونَ*/taslamakta olduğunuz kibir” kelimesini, bazılarının “*تَسْتَكْبِرُونَ*/(mal ve asker yönüyle) çoğalmanız” şeklinde okuduğunu ifade etmiştir.<sup>152</sup> O, bu konuda çok önemli olan, bu kıraatin kimin kıraati olduğuna, sahih olup olmadığına dair hiçbir değerlendirmede bulunmamıştır. Aslında bu kıraat on, hatta on dört kıraat arasında zikredilmeyen şâz bir kıraattir.<sup>153</sup>

Goldziher’in kıraat farklılıklarının Arap yazı şeklinden kaynaklandığı yönündeki iddiası tarihi verilerle çelişmektedir. Nitekim harflerdeki harekeyi, noktalarla belirtme anlamında *nakt* ve benzer harfleri birbirinden ayırmak için nokta koymak demek olan *i'câm*, Kur'an'ın nüzûlünden önce Araplar tarafından bilinmekteydi. Arap yarımadasında kullanılan İbrânî ve Süryânî yazılarında, harflerin altına ve üstüne nokta koyma usûlü mevcuttu.<sup>154</sup> Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den (ö. 204/819) nakledildiğine göre Arap yazı dilinde ilk defa harekeyi noktalarla belirten (*nakt*) ve harfleri birbirinden ayırmak için noktalama işlemini (*i'câm*) yapan kişi Eslem b. el-Hadra'dır (ö. ?).<sup>155</sup> İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) naklettiği diğer bir rivâyete göre de Arap alfabesinin gelişimi ve günümüzdeki hale gelmesinde, İslâmiyet'ten önce yaşamış olan üç kişinin emeği büyüktür. Mürâmir b. Mürre, harflere bugünkü şekillerini vermiş, Eslem b. Sidre, bitişik ve ayrı yazılması gereken harfleri belirlemiş, Âmir b. Cedere ise benzer harfleri birbirinden ayırt etmek için noktalar koymuştur.<sup>156</sup> Yine Hz. Ömer (h. 22)

<sup>151</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî*, 8.

<sup>152</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-tefsîri'l-İslâmî*, 9.

<sup>153</sup> Ebû'l-Leys İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî* (yy.: Yazma, ty.), 1/518; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atrıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 6/35; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kıraati'l-erbaate aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007), 2/50; Seyyid Rızık et-Tavîl, *Medhal fî ulûmi'l-kıraât* (Mısır: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 266. Ebû'l-Leys İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî* (yy.: Yazma, ty.), 1/518; Ayrıca bk. Recep Koyuncu - İdris Yiğit, “Oryantalîst Bakış Açısında Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* (2022), 22/2, 576.

<sup>154</sup> Nihat M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/279.

<sup>155</sup> Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevi ed-Dâni, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 35.

<sup>156</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 14; Muhammed Hamidullah, *Hazreti Peygam-*



dönemine ait olup günümüze ulaşan bir papirüste “خ, ذ, ش, ن” harflerinin üzerinde noktaların bulunması da İslâmiyet'in ilk dönemlerinden itibaren harfleri birbirinden ayırt etmek için önlemler alındığını göstermektedir.<sup>157</sup> Bu bilgilerden daha da önemlisi ve konuyu aydınlatıcı olan Hz. Peygamber'in Muâviye'den yazı yazarken harflerin noktalarını koymasını istediği, onun da harflere nokta koymuş olmasıdır.<sup>158</sup> Hz. Peygamber, vahiy kâtiplerini özellikle “ب, ت, ث” gibi birbirine karışma ihtimali olan harfleri yazarken *rakşa* (noktalamaya) riâyet etmeleri konusunda uyarmıştır.<sup>159</sup>

Goldziher'in iddia ettiği gibi kıraat farlılıkları, Arap yazı şeklinden kaynaklansaydı örneğin üç âyette geçen “تَقُولُ”<sup>160</sup> kelimesi, kıraat imamları tarafından “يا/ya” ile “يَقُولُ” şeklinde, yine dört yerde geçen “يَقُولُ”<sup>161</sup> kelimesi “ت/ta” ile “تَقُولُ” şeklinde okunabilmesi gerekirdi. Ancak kıraat imamlarının kıraatleri, yazı şekline dayanmayıp nakle dayandığı için söz konusu âyetlerde geçen her iki kelimenin okunuşunda ihtilaf yaşanmamış, ittifak sağlanmış ve hepsi aynı şekilde okumuştur.<sup>162</sup> Yine Goldziher'in iddia ettiği gibi olsaydı Kur'an'da altı yerde geçen “وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ”<sup>163</sup> ifadesindeki “تَعْمَلُونَ” kelimesinin, altı yerde de “يَعْمَلُونَ” şeklinde okunabilmesi gerekirdi.<sup>164</sup> Ancak Bakara Sûresi, 140. âyette ve Âl-i İmrân Sûresi 99. âyette geçen bu ifadeyi tüm kâriiler ittifak ile “تَعْمَلُونَ” şeklinde “ت/ta” ile okumuş, hiçbirisi “يَعْمَلُونَ” şeklinde “يا/ya” ile okumamıştır.<sup>165</sup> İsfahânî de (ö. 360/971) kelimelerin okunuşunda sadece yazı hattı esas alınması durumunda bazı kelimelerin (“السبب”) gibi noktasız halini kastederek iki yüz farklı şekilde okunuşunun imkân dâhilinde olduğunu bir örnek üzerinden göstermiştir.<sup>166</sup>

*ber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 22.

<sup>157</sup> Hamidullah, *Hazreti Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, 36.

<sup>158</sup> Ebü'l-Kâsım Sikâtüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 38/169.

<sup>159</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi*, 52.

<sup>160</sup> Âl-i İmrân 3/124; en-Nisâ 4/81; el-Hûd 11/91.

<sup>161</sup> el-Bakara 2/8, 68, 69, 117.

<sup>162</sup> “تَقُولُ” kelimesinin kâriiler tarafından ittifâken aynı şekilde okunduğuna bakmak için bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/207, 216-218, 220; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 1/378, 397-398, 413. “تَقُولُ” kelimesinin kâriiler tarafından ittifâken aynı şekilde okunduğuna bakmak için bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/242, 250, 292; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 1/487, 517; 2/134.

<sup>163</sup> el-Bakara 2/74, 85, 140, 149; Âl-i İmrân 3/99; Hûd 11/123.

<sup>164</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/217, 218, 223, 341; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 1/398, 403, 422; 2/137.

<sup>165</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/223, 241; Bennâ, *İthâfu fuzalâi'l-beşer*, 1/420, 485.

<sup>166</sup> Ebü Abdillâh Hamza b. Hasan el-İsfahânî, *et-Tenbîh alâ hurûfi't-tashîf*, thk. Muhammed Es'ad Tales (Beyrut: Dâru Sadır, 1992), 29. Yazı iskeleti aynı olan şu kelimeleri örnek olarak vermiştir: “التَّشِيبُ”, “المِيبُ”, “التَّشِيبُ”, “المِيبُ”, “الشَّيبُ”, “الشَّيبُ”, “القَبَيْتُ”

Kıraatler, bir silsile halinde Hz. Peygamber'e kadar uzanan, kıraat imamlarının kendilerinden önceki hocalarından aldığı, akla değil nakle dayalı, ittiba edilmesi gereken bir yoldur.<sup>167</sup> Nitekim Kur'an'ın mevsûkiyeti kitâbete değil, esasen hıfza dayanmaktadır.<sup>168</sup>

Goldziher, kıraat farklılıklarının Arap yazı şeklinden kaynaklandığı iddiasına, mushafların noktasız ve harekesiz olarak istinsah edilmesini de gerekçe olarak göstermiştir.<sup>169</sup> Elbette mushafların harekesiz olması, okuma hatalarının (lahn)<sup>170</sup> ve farklı okuyuşların çıkmasına neden olmuştur. Ancak bu okuyuşlar, sahîh kıraatler gibi silsile halinde kârielerin hocalarından öğrendikleri okuma şekilleri olmayıp genelde Arapça bilmeyen milletlerin Müslüman olmaları ve mushafların harekesiz olması nedeniyle kişilerin âyetleri ferdî yanlış okumalarından ibaret okuma biçimleri olmuştur. Bu ve benzeri yanlış ve gayr-i sahîh kıraatleri önleme adına bir kıraatin sahîh kabul edilebilmesi için üç şart aranmıştır: 1- Sahîh bir senetle gelmesi. 2- Takdire de olsa Hz. Osman mushaflarından birine uygun olması. 3- Bir vecihle de olsa Arapça'ya mutabık olması. İbnü'l-Cezerî'nin de belirttiği gibi bu üç şartı taşıyan herhangi bir kıraat, ister yedi imamdan ister diğer imamlardan nakledilsin, reddi câiz olmadığı gibi inkârı da helal değildir. Çünkü bunların Hz. Peygamber'e isnadında hiçbir şüphe yoktur. Söz konusu şartlardan birini taşımayan kıraatler ise zayıf, şâz veya bâtil olarak isimlendirilmiş ve bu kıraatler dikkate alınmamış ve kabul edilmemiştir.<sup>171</sup>

Goldziher, belirtildiği üzere kıraat farklılıklarıyla Arap yazı şekli arasında bir ilişki kurmuştur. Buradan yola çıkarak Arap yazı şeklinin kârielerin keyfi okuyuşlarına müsaade ettiğini ve kıraat farklılıklarının bundan dolayı olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Ancak Goldziher'in bu düşüncesini kabul etmek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber tarafından yazdırılan nüshalarda mananın karışma ihtimali olan kelimelerde noktalama işaretleri mevcutken, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflardan bu noktalar, sahîh olan kıraatleri ihtiva etmesi için bilinçli olarak tamamen çıkarılmıştır.<sup>172</sup> Böylelikle tek hat şekli ile birden fazla sahîh okuma tarzına imkân sunulmuştur. Bu durum, kıraat farklılıkları ile Arap yazı şekli arasında doğrudan bir ilişki kurmanın temelsiz, anlamsız ve yersiz olduğunu göstermektedir. Nitekim kıraat farklılıkları, yazıdan değil, özellikle Hz. Peygamber'in sahâbeye vermiş "yedi harf" bağlamındaki izinden kaynaklanmaktadır. Bu müsaade dolayısıyla kıraat farklılıkları,

<sup>167</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/11.

<sup>168</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/7.

<sup>169</sup> Goldziher, *Mezâhibü'l-İslâmî*, 8.

<sup>170</sup> Lahn konusu hakkında geniş bilgi için bk. İdris Yiğit, *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İlminde Lahn Olgusu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024).

<sup>171</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

<sup>172</sup> İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/33.

Kur'an'ın tahrif edildiğine ve değiştirildiğine delil olarak gösterilemez. Ayrıca âyetlerin yanlış okunmasını önlemek için gerekli adımların atılmasına yönelik önemli bir emri, Ziyâd b. Sümeyye (ö. 53/673) vermiştir.<sup>173</sup> İlk aşamada Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) bugünkü hareketlerin yerine nokta koymuştur.<sup>174</sup> İkinci aşamada, Haccâc b. Yûsuf'un (ö. 95/713) emriyle Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708), harfleri birbirinden ayırmak için nokta (i'câm) koyma işlemini gerçekleştirmiştir.<sup>175</sup> Üçüncü aşamada, Halil b. Ahmed (ö. 175/791), mevcut harekeleme sistemini Kur'an'a uygulayarak bu çalışmalara son şeklini vermiştir.<sup>176</sup>

Goldziher'in Arap yazı hattının özellikle de harekesiz ve noktasız mushafların kıraat farklılıklarına neden olduğu şeklindeki iddiası, tarihsel bilgilerle çelişmektedir. Nitekim sahîh kıraatler silsile halinde kârihlerin, hocalarından öğrendikleri ve Hz. Peygamber'e kadar uzanan ve ümmete kolaylık için Resûlullah'ın izin verdiği okuma şekilleridir. Bu kıraatler, Arap yazı şeklinden kaynaklanmayıp rivâyete dayanmaktadır. İlâveten Hz. Peygamber, vahiy kâtiplerine âyetleri yazarken *rakşa* dikkat etmeleri konusunda uyarıda bulunmakta, böylelikle hareke ve noktadan kaynaklanacak hatalara karşı vahyin ilk dönemlerinden itibaren gerekli önlemleri almaktaydı. İslâm'ın sonraki dönemlerinde bu minvalde adım atılarak bir kıraatin sahîh kabul edilebilmesi için bazı şartlar belirlenmiş, ferdi ve uydurma kıraatlerin önüne geçilmiştir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'in izin verdiği şekliyle okunabilmesi için hem kitâbete hem de kıraate önem verilmiştir.

### 2. 3. Hz. Osman'ın Kıraatleri Teke Düşürmek İçin Mushafı Yazdırdığına Yönelik İddiaları

Goldziher'in kıraatlerle ilgili iddialarından birisi de, Hz. Osman'ın kıraatleri teke düşürmek ve tek mushafta ittifak oluşturmak gayesiyle Kur'an'ı yazdırdığı iddiasıdır.<sup>177</sup> Goldziher'in bu iddiasında tashih edilmesi gereken iki nokta olduğu ifade edilebilir.

Birincisi, Kur'an'ın Hz. Osman döneminde yazdırıldığı iddiasıdır. Daha önce belirtildiği üzere Kur'an, Hz. Peygamber döneminde kâtipler aracılığıyla yazıya geçirilmeye başlanmış ve o hayattayken vahyin tamamı yazıya geçirilmiştir.<sup>178</sup> Hz. Ebû Bekir döneminde sahâbenin geniş katılımı

<sup>173</sup> Zerkeşî, *Burhân*, 1/251.

<sup>174</sup> Süyûtî, *İtkân*, 4/183; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/552.

<sup>175</sup> İbn Ebî Davûd, *Mesâhif*, 364; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/552.

<sup>176</sup> Zerkeşî, *Burhân*, 1/378; Süyûtî, *İtkân*, 4/183; Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 123.

<sup>177</sup> Goldziher, *Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî*, 6.

<sup>178</sup> Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 43. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/460; İbn Hişâm, *Siretü'n-nebevî*, 1/344. Ayrıca bk. Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 288.

ve onayıyla Kur'an'ın cem işlemi tamamlanmış ve Kur'an, Hz. Osman döneminde istinsah edilmiştir.<sup>179</sup> Bu nedenle Goldziher'in Kur'an'ın Hz. Osman döneminde yazdırıldığı iddiası gerçeklerle örtüşmemektedir.

Tashih edilmesi gereken ikinci nokta ise; Hz. Osman'ın kıraatleri teke indirmek için Kur'an'ı yazdırdığıdır. Önceki bölümde belirtildiği üzere Hz. Osman, cem edilen Kur'an'ın istinsah edilmesi için bir komisyon kurmuştu. Komisyon üyeleri, mushafın istinsahına ilişkin bazı kriterler tespit etmişlerdi.<sup>180</sup> Önceki başlıkta ele alınan konu gereği, kıraatle ilgili kriterlere yer verilmemiş, onun dışında diğer kriterlere değinilmişti. Ancak Goldziher'in kıraatlerin teke indirilmesiyle ilgili iddiası da bulunması nedeniyle, komisyonun kıraatlerle ilgili izlediği yola burada yer verilecektir. Komisyon üyeleri, kıraat vecihlerinin farklılık gösterdiği lafızların tek hat ile yazılması, bütün vecihleri kapsıyorsa tek sûrette yazıyorlardı. Tek hat ile yazmak bütün vecihleri kapsıyorsa birden fazla kıraati bulunan âyetleri mushafın birinde bir kıraate delâlet edecek şekilde, diğerinde ise öteki kıraate delâlet edecek şekilde yazıyorlardı.<sup>181</sup> Nitekim Hz. Osman'ın gayesi de bütün kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmak değildi. Bundan dolayı onun istinsah ettirdiği nüshalar, farklı kıraatleri okumaya uygun harflerle yazılmıştı.<sup>182</sup> Mesela, *وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ* “*Bunu İbrahim de kendi oğullarına vasiyet etti*”<sup>183</sup> âyetinde geçen “*وَوَصَّىٰ/vessâ*” kelimesi, hem bu şekilde hem de “*أوصي/evsâ*” şeklinde okunduğu için mushafalara da buna göre yazılmıştır.<sup>184</sup> Burada belirtilmesi gereken bir nokta da âyetlerin farklı kıraatleri, Hz. Osman döneminde ortaya çıkmamıştır. Zira Hz. Peygamber döneminde de bu kıraatler mevcuttu ve farklı okuyuşlara bizzat Hz. Peygamber izin vermişti.

Görüldüğü üzere, Goldziher'in Hz. Osman'ın Kur'an kıraatinden bir kısmını kaldırdığı veya kıraatleri teke düşürdüğü iddiası isabetli değildir. Aksine Hz. Osman, Hz. Peygamber'in sarih tasvibine mazhar olmuş yedi kıraate resmîyet kazandırmış,<sup>185</sup> bunun dışındaki kıraatleri ve sahâbenin kendi şahsî nüshalarına açıklama mahiyetindeki bazı notları mushafa dâhil

<sup>179</sup> Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 3 (No. 4986); İbn Ebû Davûd, *Mesâhif*, 52; Zerkeşî, *Burhân*, 1/240; Süyûtî, *İtkân*, 1/211.

<sup>180</sup> Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'ân”, 3 (No. 4987); Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/372. Süyûtî, *İtkân*, 1/177; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/374. Zerkeşî, *Burhân*, 1/237; Süyûtî, *İtkân*, 1/177.

<sup>181</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/375.

<sup>182</sup> Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 44; Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, 288.

<sup>183</sup> el-Bakara 2/132.

<sup>184</sup> Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/375.

<sup>185</sup> Süyûtî, *İtkân*, 1/177, 178; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/375.

etmemiştir.<sup>186</sup> Hz. Osman'ın aranan şartları hâiz olamayan zayıf kıraatleri mushafa dâhil etmemesi, bazı şifâhî kıraatleri ortadan kaldırma amacına matuf değildir. Nitekim o, bir âyeti bir kimse Hz. Peygamber'den şu veya bu şekilde işittiğini ifade ediyorsa manevi sorumluluğu kendisine ait olmak üzere ve bütün ümmete yaymamak şartıyla okumasına izin vermişti.<sup>187</sup>

### Sonuç

Bu çalışmayla Goldziher'in Kur'an nassının oluşturulması ile Kur'an tefsirinin (tefsir kitâbiyetinin) ilk merhalesinin aynı dönemde gerçekleştiği iddiasının erken döneme ait sahîh rivayetlerle çeliştiği ve bu iddianın yanlış olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Mekke'de Kur'an âyetleri, kaydedilmeye başlanmış, yirmi üç yılın sonunda tüm Kur'an âyetleri kayıt altına alınmıştır. Kur'an vahyi, mevcut tarihsel bilgilere göre kesin olarak 615 yılında yazılmaya başlanmış ve 632 yılında vahyin tamamı kayıt altına alınmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın tefsiri çoğunlukla şifâhen yapılmış, baştan sona Kur'an tefsiri kayıt altına alınmamıştır. Dolayısıyla Kur'an vahyinin tamamının kaydedilmesi 632 yılında, tefsire dair bilgilerin toplanması hicrî birinci asrın son çeyreğinde gerçekleşmiştir.

Goldziher'in diğer semavi kitaplar gibi Kur'an vahyinin tahrife uğradığı ve subûtiyetinde ciddi tartışmaların olduğu iddiasının tarihsel bilgilerle ve Kur'an ile çeliştiği ve bu iddianın gerçek dışı ve asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Onun Kur'an'ı diğer semâvi kitaplar gibi tahrif edildiğini ileri sürmesi, onun meseleye müsteşriklerin perspektifinden baktığını, bu konuda Müslümanların kaynaklarına hiç başvurmadığını, kendi kaynaklarını esas aldığını ve düşünceleri ile bağdaşmayan tarihî vesikaları görmezden geldiğini ve sübjektif davrandığını göstermektedir. Esasen Kur'an, nüzûlünden önce semada Levh-i Mahfûz ve Beytü'l-İzze'de melekler tarafından korunmuştur. Nüzûlünden sonra sahâbe tarafından ezberlenerek ve kâtipler aracılığıyla kaydedilerek, tabiîn döneminde de aynı metot takip edilerek günümüze kadar indirildiği şekliyle korunmuş ve subûtiyetinde hiçbir zaman sorun yaşanmamıştır. Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'in, hıfz, kitâbet ve mukâbele olmak üzere üç yolla muhafaza edilmesini sağlamıştır.

Goldziher'in "Müslümanların İslâm'ın ilk devresinde Kur'an metni etrafında ittifak sağlayamadıkları ve sonraki dönemde de Kur'an'ın tahrife uğradığı" şeklindeki tespitlerinin isabetli olmadığı ve hakikati yansıtmadığı neticesine ulaşılmıştır. Şöyle ki, Hz. Ebû Bekir döneminde Zeyd b. Sâbit, Kur'an'ın cem edileceğini sahâbenin tümüne bildirmiş, onlar bu çalışmaya katılıp onaylamış ve böylelikle Kur'an cem edilmiştir. Yine Hz. Osman

<sup>186</sup> Draz, *Kur'an'a Giriş*, 44; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/375.

<sup>187</sup> Draz, *Kur'an'a Giriş*, 45.

döneminde Kur'an istinsah edilmiş, sahâbe, bu nüsha üzerinde icmâ etmiş ve bu nüshalar İslâm beldelerine gönderilerek Müslümanlar arasında metinde birlik sağlanmıştır. Ayrıca Topkapı Sarayı'nda sergilenen ve on üç-on dört asır önce yazılan (hicrî 1. veya 2. yy.) mushaf ile şu anda yeryüzünde Müslümanlar tarafından okunan mushaflar arasında metin yönüyle hiçbir farklılığın olmadığı, tam bir birlikte içinde olduğu tespit edilmiştir. Goldziher'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde yapılan bu faaliyetleri göz ardı etmesi, meseleye tarafsız ve objektif bakamaması, kendi tezini çürütecek verileri yok sayması ve ön yargılı davranması, tarihi hakikatleri olduğu gibi değil, kendi kurgusuna uygun düşecek şekilde alıntılanması, bilimsel araştırma ilkelerini dikkate almadan çalışmalar yaptığını göstermektedir.

Bu araştırma ile Goldziher'in kıraatleri, Arap yazı hattından kaynaklanan kıraat farklılıkları, Allah'ı tenzîh ve ta'zîm amaçlı kıraat farklılıkları, mushafları istinsah eden kâtiplerin hatasından kaynaklanan kıraat farklılıkları ve kıraatler arasında çelişkiler şeklinde tasnif etmesinin ilmî bir dayanağının bulunmadığı ortaya konulmuştur. Goldziher'in eserinde kıraatleri bu şekilde tasnif etmesinin ve anlatmasının ana hedefinin Kur'an'ın ilâhî bir kitap olmayıp Hz. Peygamber'in yazdığı, vefatından sonra da sahâbe tarafından eksikliklerinin keyfi bir şekilde tamamlandığı, dolayısıyla Kur'an'ın tahrife uğramış bir kitap olduğu şeklindeki kurgusunu ispatlamak olduğu tespit edilmiştir. Onun bu amaca ulaşmak için kıraatleri en büyük argüman olarak kullandığı kıraatlere objektif ve tarihsel verilere göre değil, ön kabullerle ve bireysel yargılarıyla yaklaştığı görülmüştür. Zira kıraatler, bir kelimenin yazı hattına ve kâriplerin şahsi kaygı ve düşüncelerine göre uydurulan okuma biçimleri olmayıp kâriplerin hocalarından aldıkları ve Hz. Peygamber'e kadar uzanan ve bizzat Hz. Peygamber'in izin verdiği nakle dayalı okuma biçimleridir. Dolayısıyla kıraat farklılıklarının Arap yazı hattından kaynaklandığı ve kâriplerin kişisel kaygılarına dayandığı iddia edilemez. Ayrıca Hz. Peygamber, vahiy kâtiplerine âyetleri kaydederken rakşa (noktalamalara) dikkat etmeleri konusunda uyarıda bulunmuştur ki, bu da Kur'an kıraatinde ortaya çıkması muhtemel karışıklıkları önlemeye yönelik bir tedbirdir ve bu da başarılı olmuştur. Yine Goldziher'in söz konusu yargılarını ispat için verdiği kıraatlerin mütevatir, sahîh ve şâz (on dört kıraat) kıraatler arasında olmadığı tespit edilmiştir. Goldziher, gayr-i sahîh veya kıraat olup olmadığı belli olmayan okumaları, Müslümanların Kur'an'a olan inancını sarsmak, zihinlerini karıştırmak ve kendi zihnindeki Kur'an profiline inanmalarını sağlamak için örnek olarak vermesi, art niyetinin ve önyargısının bir sonucu olsa gerektir. Onun izlemiş olduğu bu metotla, örnekleme yanlılığı sergilediği saptanmıştır ki bu yöntemin bilimsel araştırmalarda geçerli bir yöntem olmadığı ifade edilmiştir.

Goldziher'in Hz. Osman'ın Kur'an kıraatlerinden bir kısmını kaldırdığı veya kıraatleri teke düşürmek için mushafı yazdırdığı iddiası tarihi verilerle çelişmektedir. Nitekim Hz. Osman, istinsah çalışması ile Hz. Peygamber'in onayını aldığı, yedi harf ruhsatına dayalı olarak senedi sahîh, mushaf hattına uygun ve bir vecihle de olsa Arap dil gramerine uyan kıraatleri bir manada tescil ettirmiştir. Bunun haricinde sahâbenin şahsi nüshalarına yazdığı tefsir mahiyetindeki notlarını mushafa dâhil ettirmemiştir. Hz. Osman'ın istinsah esnasındaki izlemiş olduğu yöntemle asla kıraatleri ortadan kaldırmayı amaçlamadığı, aslında sahîh kıraatlerle, yedi harf ruhsatı çerçevesinde mushaf imlasına uymayan okuyuşları birbirinden ayırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Adam, Baki. “Tevrât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/41-45. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Adam, Baki v.dğr. *Dinler Tarihi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Ahmed, Ebû Abdurrahmân Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Samerrâî. Beyrut: Mektebetü Hilâl, ts.
- Altıkulaç, Tayyar. *Güntümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadime: İlk Mushaf'lar Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Altundağ, Mustafa. “İstanbul Topkapı Mushaf'ı Hz. Osman'a mı Aittir?”. *Marife Dergisi* 2/1 (2002), 53-87.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebi Said Ömer b. Garame el-Amri. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Ateş, Abdurrahman. “Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003). 391-404.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım. 2013.
- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî. *İthafu fuzalâi'l-beşer bi'l-kıraati'l-erbaate aşera*. thk. Şa'bân Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cora, Mustafa. “Kutsal Kitapların Muharref Oluşunun Kur'an'da Haber Verilmesi ve Tahrifin Eleştirilmesi”. *Kesit Akademi Dergisi* 7/26 (2020), 557-578.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir Tarihi Tasavvurunda Kuruluş Dönemine İlişkin Problematik Noktalar”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. 11-33. Kayseri: 23-24 Ekim 2014 - 2015.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çetin, Nihat M. “Arap (II)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dâni, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman el-Ümevi. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Ebû Davûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as İbn. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhammed Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse: 2002.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsirü'l-hadis: tertibü's-suver hasebü'n-nüzül*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1962.



Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2012.

Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 3. Basım, 2014.

Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı*. çev. Muhammet Tarakçı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.

Goldziher, İgnaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayınları, 2022.

Goldziher, İgnaz. *el-Akide ve ş-şeria fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Mûsâ v.dğr. Mısır: Dâru'l-Kütüp, ty.

Goldziher, İgnaz. *İslam Kültürü Araştırmaları 1*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Otto, 2019.

Goldziher, İgnaz. *İslam Kültürü Araştırmaları 2*. çev. Mehmet Said Hatiboğlu - Cihad Tunç. Ankara: Otto, 2019.

Goldziher, İgnaz. "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik". çev. Hüseyin Akgün. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Goldziher, İgnaz. *Mezâhibü'l-tefsiri'l-İslâmî*. çev. Abdülhalim en-Neccâr. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1955.

Gökkır, Necmettin. "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahriifi Meselesi". *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999), 210-223.

Hamidullah, Muhammed. *Hazreti Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.

Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2000.

Harman, Ömer Faruk. "İncil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/270-276. Ankara: TDV Yayınları, 200.

Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi, 2004.

Hatiboğlu, Mehmet S. "Goldziher". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-111. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

İtr, Nurettin Muhammed. *Ulümü'l-Kur'an*. Dımaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1993.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Ziya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b Muhammed b Abdülkerim. *Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Muhammed İbrâhim Benna v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaüt v.dğr. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebevî*. thk. Mustafa es-Sekkâ. 2 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.

İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. bs. 1997.

İsfahânî, Ebû Abdillâh Hamza b. Hasan. *et-Tenbîh alâ hurûfi't-tashif*. thk. Muhammed Es'ad Tales, Beyrut: Dâru Sadır, 1992.

Kahraman, Ferruh. "Tefsirde Kitab-ı Mukaddesin Tahrifi Meselesi: I (Tahrif Kelimesi Bağlamında)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/41 (2015), 189-212.

Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları 2012.

Karlığa, H. Bekir. "Goldziher'in Kur'an'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış". *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu*. 25-45 (1-2 Kasım 1997).

Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.

Koyuncu, Recep - Yiğit, İdris. "Oryantalist Bakış Açısında Göre Kıraatler: Otto Pretzl, Arthur Jeffery, Nöldeke ve Goldziher Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2022), 559-584.

Kûfî, Ebû'l-Abbas Ahmed b Ali en-Necâsî el-Esedî. *Ricâlü'n-Necâsî: ehadü'l-usûli'r-ricâliyye*. thk. el-Hucce es-Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1997.

Küçük, Abdurrahman v.dğr. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 9. Basım, 2017.

Maloush, Talal. *Early Hadith Literature And The Theory Of Ignaz Goldziher*. Edinburgh: Faculty Of Arts, University Of Edinburgh. Doktora Tezi, 2000.

Mecdî, Abdüsselâm Mükbil. *İzhâbü'l-hüzni ve şif'au's-sadri şekim*. Kahire: Dârü'l-İman, 2010.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk. Ahmet b. Rifat b. Osman Hilmi Karahisarî v.dğr. 5 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tıbbâti'l Âmire, 1918.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünenü'l- Kübrâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Fezâilü'l-Kur'an*. thk. Semîr Huli. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1992.

Okcu, Abdulmecit. "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (30 Aralık 2002). 137-151.

Özel, Recep Orhan. "Kur'an'Tevrat'la Neyi Kast ediyor?". *Usûl: İslam Araştırmaları* 14 (2010), 25-50.

Râfî, Mustafa Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'an ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 8. Basım, 2005.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsirü'l-menar*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1990.

Salih, Subhi. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 2000.

Semerkandî, Ebû'l-Leys İmâmülhüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsir-i Semerkandî*. 3 Cilt. yy.: Yazma, ts.

Seyhan, Ahmet Emin. "İgnaz Goldziher'in Tarafsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme (İslâm Kültür Araştırmaları 1-2 Adlı Çalışması Özelinde)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 657-683.

Seyhan, Ahmet Emin. "İgnaz Goldziher'in Müslümanlara Yaklaşımındaki Tutarsızlıklar Üzerine Bir Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (27 Aralık 2023), 193-225.

Seyhan, Ahmet Emin "İgnaz Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliğiyle İlgili Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 20-52.

Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsî'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fevzi Hicâzî. 17 Cilt. Riyâd: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1991.

Stüyûfî, Celaleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: el-Hevetü'l-Mısıriyye, 1974.

Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.

Tavîl, Seyyid Rızk. *Medhal fî ulûmi'l-kıraât*. Mısır: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.

Vakîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemî. *el-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1989.

Yaşar, Naif. *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

Yiğit, İdris. *Temel Meseleleriyle Kıraat ve Tecvid İliminde Lahn Olgusu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

Zâhir, İhsân İlahî. *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*. Lahor: İdâret Tercümânü's-Sünne, ty.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşâf an hakâiki gavâmidü't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. ed. Murat Sülün. çev. Necdet Çağıl. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Zerkeşî, Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekâuhu, 3. Basım, ts.



# İslâm İktisadının Temel İlkeleri Bağlamında Vahiy Dönemi Uygulamaları (Pazar, Para ve Ticari Akitler)\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 22 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Yahya Solmaz**

Dr. / PhD.

Diyanet İşleri Başkanlığı / Presidency of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0003-1394-3713>

[yahya.solmaz@diyanet.gov.tr](mailto:yahya.solmaz@diyanet.gov.tr)

## Öz

İslâm iktisadı, İslâm dininin ortaya koyduğu ilkelere uygun olarak yürütülen iktisadi faaliyetleri konu edinmektedir. İslâm'ın iki temel kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. Diğer alanlarda olduğu gibi iktisadi alanda da hangi faaliyetin İslâm'a uygun, hangisinin aykırı olduğu hususu Kur'an ve Sünnet'teki naslar çerçevesinde değerlendirilir. Kur'ân-ı Kerîm'de iktisadi faaliyetlerle ilgili daha ziyade temel konulara dikkat çekilmekle yetinilmiştir. Nasların hayatla buluşması ise Hz. Peygamber'in tasarruflarında ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslâm iktisadıyla ilgili bir değerlendirme yapılabilmesi için onun bu bağlamdaki söz ve davranışlarını incelemek önem arz etmektedir. Çalışmamızda İslâm'ın iktisat anlayışına ışık tutan âyetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in pazar, para ve ticari akitlerle ilgili tasarrufları incelenmiştir. Bu bağlamda onun mevcut pazarlara yaklaşımı, yeni pazar kurulumunda koyduğu kurallar ve tedavüldeki paralar karşısındaki tutumu konu edilmiştir. Ticari akitler bağlamında da geçmişten tevarüs edilen akitleri onaylayıp onaylamadığı ve bu çerçevedeki emir ve tavsiyeleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle günümüz iktisadi meselelerine temel yaklaşımın nasıl olması gerektiği hususunda ulaşılan sonuçlara temas edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Peygamber, Vahiy, İktisat, Pazar, Ticari Faaliyet.

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

# Revelation Era Practices in the Framework of Fundamental Principles of Islamic Economics (Markets, Currency, and Commercial Contracts)\*

*Research Article*

Received: 22 November 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

Islamic economics examines economic activities conducted in accordance with the principles established by Islam. As in other domains, determining which activities conform to or deviate from Islamic teachings in the economic sphere is assessed within the framework of the Qur'an and the Sunnah, which serve as the primary sources in this field. However, the Qur'anic verses addressing economic matters primarily highlight foundational principles rather than providing detailed instructions. The practical implementation of these principles is reflected in the actions and decisions of the Prophet Muhammad (saw). Consequently, any assessment of Islamic economics requires a thorough analysis of the Prophet's words and actions within this context. The aim of this study is precisely to address this need. It investigates the Prophet Muhammad's (saw) practices and rulings concerning markets, currency, and commercial contracts. Specifically, the study examines his approach to existing markets, the principles he established for the creation of new markets, and his perspective on the currencies in circulation during his time. In the context of commercial contracts, it explores whether he approved or disapproved of contracts inherited from pre-Islamic traditions, as well as his directives and recommendations regarding these practices. Finally, the study discusses the conclusions derived from these analyses to provide guidance on how contemporary economic issues might be addressed in light of Islamic principles.

**Keywords:** Islamic Law, Prophet, Revelation, Economics, Market, Commercial Transactions.

---

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

## Summary

Islam, while regulating the spiritual and ritual aspects of human life, also lays out comprehensive guidelines for conduct in commercial and social spheres. Economic regulations form a crucial part of these guidelines. The concept of “Islamic economics” is understood through the conclusions derived from these regulations. In this context, it is crucial to investigate the economic developments during the early Islamic period and to examine the approach adopted by the Prophet Muhammad towards the economic structures that prevailed during his time.

To analyze the Prophet’s approach to economic activities, it is necessary to first outline the economic structure of the period. Mecca, the birthplace of Islam, was a prominent center of trade, largely due to the presence of the Ka’bah, which attracted large numbers of pilgrims and facilitated the growth of commerce. Various markets and trade fairs were regularly held, contributing to the region’s vibrant economic life. Additionally, Meccan society conducted trade expeditions, particularly to Sham (Syria) and Yemen, further expanding their commercial influence. In contrast, Medina, where the Prophet migrated and established the Islamic state, was more reliant on agriculture than trade. However, following the Prophet’s migration, Madinah also became a commercial hub.

Given the Prophet’s upbringing in Mecca, it is evident that he had considerable familiarity with trade. Indeed, historical accounts indicate that the Prophet participated in trade caravans during his youth. His experience made a positive contribution to the economic structure established in Medina after the Hijrah. Indeed, his decision not to impose taxes in the market he established in Medina and to prohibit the allocation of fixed spots in the market demonstrates his understanding of the prominent issues in the functioning of existing markets and his implementation of solutions to address them.

This study explores the Prophet Muhammad’s attitude toward the pre-existing markets and economic structures, the currencies in circulation at the time, and the commercial contracts that formed the backbone of the economic system. The central focus is to analyze the state of commerce during the Prophet’s time and to what extent the revelations altered the prevailing economic structures.

An examination of the Prophet Muhammad’s (saw) policies regarding markets and commerce reveals his emphasis on self-reliance through individual labor and his encouragement for people to start their work early in the day. This approach underscores his concern for preventing the wastage of societal labor and directing it toward productive activities. Moreover, by prohibiting usury, he

sought to ensure that capital remained active and productive. At the same time, he emphasized the importance of honesty in trade, highlighting that dishonest practices result in a loss of blessings. These measures played a pivotal role in fostering a harmonious and ethical environment in the marketplace.

The Prophet also prioritized the natural functioning of market dynamics, rooted in the balance of supply and demand, while prohibiting practices that could distort this equilibrium. Similarly, the Prophet Muhammad (saw) prohibited the practice of intercepting goods brought by producers and caravans unaware of market prices and purchasing them outside the city. This regulation was also intended to serve the same objective. Similarly, the prohibition of commercial activities during Friday prayers reflects Islam's holistic understanding of human beings, who are not merely economic agents but also individuals whose trade activities should not interfere with their spiritual responsibilities.

In monetary matters, it is evident that the Prophet did not introduce a new currency but allowed commerce to continue with the existing currencies. However, he actively intervened to address fraudulent practices involving money. The issuance of a distinct Islamic currency occurred in the period following his leadership and represented a significant step in liberating the Islamic state from the monetary dominance of foreign powers that controlled the production of existing currencies.

Regarding commercial contracts, it is evident that the Prophet did not abolish existing contracts to establish new ones but rather retained some contracts as they were, modified others, and abolished those that were irredeemable. This research aims to map out which practices the Prophet endorsed, which he reformed, and which he abolished. Each section provides an analysis of the findings and offers reflections on how Islamic economics should address contemporary economic issues. The ultimate goal of this study is to contribute to a better understanding of the fundamental principles that should guide economic behavior in Islam and to clarify what is meant by Islamic economics in the modern context.



## Giriş

İktisat (اقتصاد), Arapça bir kelime olup doğru yolda olmak, aşırılıktan uzak durmak, itidalli/ölçülü ve adaletli olmak gibi anlamları içeren kâs (قصد) kökünden türetilmiştir.<sup>1</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan iktisat kelimesinin türevlerinde de “ölçülü olma” anlamının belirgin olduğu görülmektedir.<sup>2</sup> Türkçe’de de “iktisatlı olmak” ifadesinin ölçülü davranmak ve savurganlıktan uzak durmak anlamında kullanılması, kelimenin kök anlamıyla dilimize geçtiğini göstermektedir. İktisat kelimesi, kökeni itibarıyla dinî inanış ve yaşantı dâhil her konuda itidalli olmayı kapsayan geniş bir anlama sahip olsa da günümüzde harcamalarda ve mali işlerde mutedil bir yol izlemeyi ifade ettiğinden “ekonomi” kavramının karşılığı olarak kullanılmış ve kavramlaşmıştır.<sup>3</sup> Ayrıca “insanın, kıt kaynakları yönetimi, geliştirmesi ve bu kaynakları ihtiyaçlar doğrultusunda kullanmasına yönelik faaliyetleri” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>4</sup>

Modern dönemdeki yaygın iktisat anlayışlarına bakıldığında insanın tüketime teşvik edildiği ve üretmek için tüketmek diye formüleştirebilen bir döngünün bu iktisadi anlayışlarda hâkim olduğu bilinmektedir. Bu sistemlerde üretimi artırmak amacıyla ihtiyaç olup olmadığına bakılmaksızın tüketimin özendirildiği görülmektedir. Bu da insanın, kişisel menfaatini odak noktasına alarak bencil ve çevresine karşı duyarsız bir insan profiline (homoeconomicus) meydana gelmesine sebep olabilmektedir.<sup>5</sup> İslâm ise insanı yalnızca üreten ve tüketen bir varlık olarak görmediği gibi onun davranışlarının uhrevî sonuçlarının da bulunduğu ve çevresine karşı sorumlulukları olduğuna dikkatleri çekerek, yapıp ettiklerinde dünya ve âhireti birlikte düşünüp hareket etmesini gerekli görmektedir. Bu yaklaşımın iktisat tasavvurunun da bundan azade olması düşünülemez. Dolayısıyla İslâm iktisadından söz edilirken insanın malla olan münasebetinin ilâhî rızaya uygun olarak düzenlemesinin merkezi bir yer teşkil ettiğinin vurgulanması gerekmektedir.

<sup>1</sup> Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru sâdır, 1414), 3/353-355.

<sup>2</sup> en-Nahl 16/9; Lokmân 31/19; et-Tevbe 9/42; el-Fâtr 35/32; Lokmân, 31/32; el-Mâide 5/66.

<sup>3</sup> Ali Rıza Gül, “İslam İktisat Düşüncesinin Kur’ân’daki Temelleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010), 28.

<sup>4</sup> Refik Yunus el-Mısırî, *İslâm İktisat Metodolojisi*, çev. Hüseyin Arslan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 15-16.

<sup>5</sup> Gül, “İslam İktisat Düşüncesinin Kur’ân’daki Temelleri”, 32-33.

Kur'an, insanın gerek bireysel gerekse toplumsal hayatına dönük kurlarları içerdiği gibi iktisada ışık tutacak mesajlar da barındırmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak ifade etmek gerekir ki, Kur'an-ı Kerim'de bir taraftan mülkün gerçek sahibinin Allah olduğu vurgulanarak<sup>6</sup> insanın emanetçi olduğuna dikkat çekilmekte, diğer taraftan ise insanın dünya hayatını imar ile yükümlü olduğuna işaret edilmektedir. Bu hususta şu âyet-i kerime dikkat çekicidir: “Biz, kimlerin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık”.<sup>7</sup> Bazı müfessirler, “kimlerin daha güzel amel edeceğini” cümlesini, “أيهم أصلح فيما أوتي من المال” yani “kimlerin kendisine verilen malı daha iyi yöneteceği” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>8</sup> Buna göre Müslüman, kendisine verilen malı en güzel şekilde yönetmekle sorumlu tutulmuş ve bunun dünya imtihanının bir parçası olduğunu bilerek sorumlu davranmaya teşvik edilmiştir.

Kureyş Sûresi bağlamında da yukarıdakine benzer bir değerlendirmenin yapılması mümkündür. Nitekim bu sûrede Kureyş kabilesinin yaz ve kış mevsimlerinde kervanlar aracılığıyla yaptıkları ticaretin bir nimet olduğuna atıfta bulunulduktan sonra “Onlar da kendilerini besleyip açıklklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin (Kâbe'nin) rabbine kulluk etsinler.”<sup>9</sup> denilerek konu kulluk ile ilişkilendirilmiştir. O halde İslâm'a göre insan, bir taraftan ticari ve ekonomik faaliyetlerini geliştirerek dünyadaki yaşantısını düzene koymakla yükümlüyken diğer taraftan ise davranışlarında ilâhî rızaya uygun hareket etmekle sorumlu tutulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de insanın yeryüzünde halife olarak yaratıldığı<sup>10</sup> vurgusu da bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>11</sup> Zira konuyla ilgili âyetlerde bahsi geçen halifelik, insanlara kutsallık atfetmekten ziyade yeryüzünde Allah'ın rızasına uygun tasarruflarda bulunmasını gerekli kılarak sorumluluklarını ortaya koymaktadır.<sup>12</sup> Bu da insanın, heva ve hevesi peşinde koşan bir varlık değil, aksine âhîret hayatının bilincinde ve ilâhî rızaya uygun davranan bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerektirmektedir. İslâm'da yukarıdaki şekilde tasavvur edilen insana, bu konumuna uygun olarak “Helâl ve temiz rızıklardan yiyein.”<sup>13</sup> meâlindeki âyetlerle helal kazançla geçinmesi emredilmektedir.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>7</sup> el-Kehf 18/7.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf* (b.y.: y.y., 1430), 13/529.

<sup>9</sup> el-Kureyş 106/1-4.

<sup>10</sup> el-En'âm 6/165; el-Bakara 2/30; es-Sâd 38/26.

<sup>11</sup> Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 1420), 2/389.

<sup>12</sup> Yahya Solmaz, *İslâm'da Yönetim Hukuku (el-Ahkâmü's-sultâniyye) Yürütme ve Yargı Kurumları* (Ankara: Kitabe Yayınları 2023), 58-60.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/168; el-Mâide 5/88; el-Enfâl 8/69; en-Nahl 16/114.

İslâm iktisadı bağlamında Kur’ân-ı Kerîm’de bazı temel ilkelere temas edilmiş olmakla birlikte detaylı düzenlemeler Hz. Peygamber’in tasarruflarıyla ortaya konulmuştur. Dolayısıyla onun yaşadığı toplumda mevcut olan ticari faaliyetlerle ilgili tasarruflarının analizi önem arz etmektedir. Bu da esasen dönemin iktisadî yapısının bütün boyutlarıyla ortaya konulmasını ve Hz. Peygamber’in konuyla ilgili tüm tasarruflarının geniş ve detaylı bir şekilde incelenmesini gerekli kılmaktadır. Ancak mesele bu haliyle bir makale sınırlarını aşacağından çalışma kapsamının daraltılmasına ihtiyaç vardır. Bu sebeple çalışmamız; dönemin pazarları, tedavülde bulunan paralar ve akitlerle ilgili düzenlemeler başlıklarıyla sınırlandırılacaktır. Yeni para basımı konusunda olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde köklü değişimlerin yaşanmadığı hususlarda râşid halifeler ve sonrasında meydana gelen değişimlere de dikkat çekilecektir. Zikri geçen konular incelendikten sonra buralardan çıkarılacak sonuçlar üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

İslâm iktisadı ve temellendirilmesine ilişkin literatürde geniş bir çalışma yelpazesi bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı, İslâm iktisadını yalnızca Kur’an’daki temeller üzerinden ele alırken, bazıları genel ilkeler düzeyinde değerlendirmeler sunmaktadır. Bunun yanı sıra, kimi araştırmacılar belirli konulara odaklanırken, diğerleri bu konuları daha geniş bir bağlamda ve çeşitli diğer unsurlarla birlikte incelemektedir. Ayrıca sahabe dönemindeki sosyal ve ekonomik yapıyı genel bir bakış açısıyla ele alan çalışmalar da literatürde yer bulmaktadır.<sup>14</sup> Öte yandan İslâmî finans alanına yoğunlaşan çalışmaların sayısının da dikkate değer olduğu görülmektedir. Tüm bu katkılar alanı zenginleştirse de pazar/piyasa, para ve ticari akitler gibi konuları müstakil olarak ele alan makale düzeyinde kapsamlı bir çalışmanın eksikliği hissedilmektedir. Bu makale, söz konusu eksikliği gidermek amacıyla, vahiy döneminde pazar, para ve ticari akitlere ilişkin düzenlemeler ile bu düzenlemelerden çıkarılabilecek temel ilkeleri sistematik bir şekilde sunmayı hedeflemektedir. Çalışma, özellikle İslâm iktisadı alanında araştırma yapanlar için bir katkı sunmayı amaçlamakta ve bu bağlamda ilgili konulara dair özet bilgiler ile analitik çıkarımları bir araya getirmeyi hedeflemektedir.

<sup>14</sup> Konuyla ilgili çalışmalardan bazıları şunlardır: Gül, “İslam İktisat Düşüncesinin Kur’an’daki Temelleri”, 28-78; Abdullah Çolak, “İslâm’ın İktisadî Prensipleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (Ağustos 2003), 29-49; Fatma Betül Köse, *Medine’de Sosyal Hayat Dört Halife Dönemi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016); Hüseyin Baysa, *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2011); Ömer Faruk Tekdoğan, “İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 16/59 (Temmuz-Aralık 2020), 196-202; Oğuzhan Kundağ, “İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2024), 63-87; Rifat Uslu, “İslâm Hukukunda Para Birimleri”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 25/1 (Haziran 2014), 28-38.

## 1. Vahiy Dönemi İktisadi Uygulamaları ve Analizi

Hız. Peygamber'in hayatının önemli bir bölümünü geçirdiği Mekke, tarıma elverişli topraklara sahip olmadığından ekonomisi ağırlıklı olarak ticarete dayanıyordu. Yılın çeşitli zaman dilimlerinde kurulan panayırlar aracılığıyla aktif bir ticari hayat söz konusuydu. Hac ibadeti de bu ticaret faaliyetlerine vesile kılınmış ve aralarında adeta bir bütünleşme sağlanmıştı. Mesela Ukâz panayırı Tâif yakınlarında Zilkade ayının başında kurulur ve yirmi gün boyunca devam ederdi. İnsanlar önce buraya gelir hem ticari faaliyetlerini yürütür hem de şair ve edebiyatçılar burada halka hitap ederek şiirlerini okur ve maharetlerini sergilerlerdi. Bundan sonra ise aynı ayın son on gününde kurulan Mecenne panayırına geçerlerdi. On günü de burada geçirdikten sonra Zilhicce ayının başında kurulan Zülmecâz panayırına giderlerdi. Minâ yakınlarında bulunan bu pazarda ayın sekizinci (terviye) gününe kadar ticari faaliyetlerini sürdürür, buradan ise Minâ'ya ve akabinde Arafat'a intikal ederlerdi.<sup>15</sup> Böylelikle hac ibadeti aynı zamanda önemli ticari faaliyetlerin vesilesi olmaktadır.

Hız. Peygamber de içine doğduğu toplumun bir ferdi olarak ticaretle uğraşmış ve gençliğinde ticaret kervanlarına da iştirak etmiştir. Bu sayede ticari faaliyetlerin nasıl işlediğine bizzat tanık olarak iktisadi hayatla ilgili bilgi ve tecrübeler edinmiştir.<sup>16</sup> Onun bu tecrübesi ilâhî vahyin hayatla buluşması bağlamında önemli bir yer teşkil etmiştir. Şimdi sırasıyla Hız. Peygamber'in pazar, para ve bir kısım ticari akitlerle ilgili tasarruflarına yer verilecektir.

### 1.1. Pazar/Piyasa ve Bununla İlgili Düzenlemeler

Cahiliye döneminde Arap yarımadasında ticaretin kalbi panayır ve pazarlarda atmaktaydı. O dönemde sürekli olarak devam eden pazarlar bulunduğu gibi belirli mevsimlerde kurulan panayırlar da mevcuttu. Panayırlar içinde en meşhur olanı, Tâif yakınlarında kurulan Ukâz panayırı idi. Buna ilaveten Mekke civarında Mecenne ve Zülmecâz isminde panayırlar da vardı. Medine'de ise Beni Kaynukâ' Yahudilerine ait pazar ile Medine yakınlarında bulunan Bedir pazarı öne çıkmaktaydı.<sup>17</sup>

Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde orada mevcut bulunan ve daha çok Yahudilerin etkin olduğu pazarlarda ticari faaliyetlerini yürüttüler.<sup>18</sup> Ancak bu pazarlardaki faaliyetlerin dinî hassasiyetlere uygun

<sup>15</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab kabale'l-İslâm* (Bağdat: y.y., 1993), 7/365-380, 376-377, 385-386; Ayrıca bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (Ankara: İmaj Yayıncılık, 2003), 2/944-950.

<sup>16</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/957.

<sup>17</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7/365-380, 376-377, 385-386; Ayrıca bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/944-950.

<sup>18</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u ş-şâhih*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Büyü", 1;

yapılmaması<sup>19</sup> vb. sebepler yeni bir pazar ihtiyacını ortaya çıkarıyordu. Esasen Müslümanların pazar sahiplerinin hegemonyasından kurtulup kendi standartlarını uygulayabilecekleri bir iktisadi yapı kurmaları da buna bağlıydı.

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğiinde siyasi hâkimiyeti tesis için bazı ilim adamlarınca günümüze ulaşan ilk yazılı anayasa olarak nitelendirilen “Medine Vesikası”nı düzenlemiştir<sup>20</sup>, meşid inşa etmiş ve hemen ardından ikinci müessese olarak, Müslümanların hâkimiyeti altında olan serbest bir piyasa oluşturmak için de “Medine Pazarı”nı kurmuştur.<sup>21</sup> Ekonomik hayatı Medine'deki Yahudilerin kontrol ve baskısından kurtarmayı da amaçlayan bu adım için Hz. Peygamber ilk olarak bir çadır kurmuş ancak Yahudilerin ileri gelenlerinden Ka'b b. Eşref'in (ö. 3/624) çadırın iplerini keserek bu teşebbüsü sabote etmesi üzerine daha geniş bir alanı pazar yeri olarak tahsis etmiştir.<sup>22</sup>

Hz. Peygamber, kurduğu bu pazarda satıcıların sabit yer edinmesine izin vermemiş<sup>23</sup> ve pazardan vergi alınmasını da yasaklamıştır.<sup>24</sup> Buna ilaveten onun piyasaya dair çeşitli emir ve yasakları da söz konusu olmuştur. Nitekim bir taraftan veren elin alan elden üstün olduğunu ifade edip<sup>25</sup> erken vakitlerde işe koyulanlara işlerinin bereketli olması için duada

Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye ve'l-'amâlât ve's-şinâ'ât ve'l-metâcîr ve'l-hâletü'l-'ilmiyye elletî kânet 'alâ 'ahdi te'sisi'l-medeniyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Medîneti'l-münevvereti'l-'aliyye'* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.), 2/8-9.

<sup>19</sup> Bk. Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 8/212; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7/389-394.

<sup>20</sup> Geniş değerlendirme için bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 11-16, 19 82, 85-87, 121; Solmaz, *İslam'da Yönetim Hukuku*, 17-18, 21.

<sup>21</sup> Abdullah Çolak, “İslâm'ın İktisâdî Prensipleri”, 31.

<sup>22</sup> Cengiz Kallek, “Pazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/195; Fatma Betül Köse, *Medine'de Sosyal Hayat*, 90-92, 291; Baysa, *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*, 137-138.

<sup>23</sup> Ebû Hafş 'Omer b. 'Alî b. Aḥmed el-Mısrî İbnü'l-Mülaḳḳın, *et-Tavdîh li şerḥi'l-Câmi'i ş-şahîh* (Dımaşk: y.y., 1429/2008), 16/18; Baysa, 138-139. İleride de izah edileceği üzere bu tedbir, ticari hayatın erkenden başlaması, tekelliliğin oluşmaması gibi maslahatlara dayanmaktadır. Bu tür kararlar, yöneticilerin maslahata uygun olarak vereceği ve değişime açık olan tasarruflar arasındadır. İslam tarihinde aksi uygulamaların bulunması da bu çerçevede anlaşılmalıdır.

<sup>24</sup> Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-'Arnaûṭ (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Ticârât”, 40. Kaynaklarda Ukâz panayırında da vergi alınmadığı nakledilmektedir. Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7/377, 379. Medine pazarından vergi alınmaması hususu, ileride izah edileceği üzere kurulan yeni pazarın diğer pazarlarla rekabet etmesi için kolaylık sağlayan bir düzenleme olarak görülmektedir.

<sup>25</sup> Buhârî, “Zekât”, 18.

bulunmakla<sup>26</sup> çalışmayı teşvik etmiş; diğer taraftan “Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir yiyecek yememiştir.”<sup>27</sup> hadisiyle de emeğin önemine vurgu yapmıştır. “Bir Müslümanın diktiği ağaçtan veya ektiği ekinden insan, hayvan ve kuşların yediği şeyler, o Müslüman için birer sadakadır.”<sup>28</sup> rivayeti de üretimi teşvik anlamında dikkat çekicidir.

Ayrıca Hz. Peygamber “Sizden birinizin urganını alıp sırtında odun getirip satması, başkasından -bir şey versin ya da vermesin- dilenmesinden daha hayırlıdır.” buyurarak dilencililiğin nahoş bir şey olduğunu vurgulamıştır.<sup>29</sup> Hz. Ömer de Müslümanların pazarda aktif olmadıklarını görünce onları uyarılmış ve ellerindeki malın yeterliliğine güvenip ticarete iştirak etmedikleri takdirde ticareti elinde tutanlara muhtaç hale geleceklerini beyan edip onları ticaret yapmaya teşvik etmiştir.<sup>30</sup>

Yukarıdaki genel emir ve tavsiyelere ilaveten ticarete dürüstlüğün önemi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber, ortakların birbirlerine ihanet etmedikleri sürece ticaretlerinin bereketli olacağını ifade etmiş,<sup>31</sup> “Dürüst, sözüne ve işine güvenilen tüccar nebiler, sıddıklar ve şehitlerle birlikte dir.”<sup>32</sup> buyurarak meselenin önemine dikkat çekmiştir.

Diğer yandan Hz. Peygamber ticaret mallarının pazara sevk edilmesini teşvik etmiş, bu bağlamda stokçuluk ve karaborsacılığı yasaklamıştır.<sup>33</sup> Bu çerçevede bir taraftan pazarda fiyat tahdidinde bulunması teklifine karşı çıkarken<sup>34</sup> diğer taraftan câhiliyede mevcut olan ve gerçek anlamda alıcı olmayanların alışverişi kızıştırmaları şeklindeki neceşi<sup>35</sup> ve başkasının pazarlığı üzerine pazarlık yapmayı yasaklamıştır.<sup>36</sup> Hz. Peygamber’in, ticaret kervanlarının şehir dışında karşılanarak mallarının satın alınması gibi piyasayı bozucu etkiye sahip uygulamalardan sakındırması da<sup>37</sup> bu kapsamdaki tasarrufları arasındadır.

<sup>26</sup> Tirmizî, “Büyü”, 6; İbn Mâce, “Ticârât”, 41.

<sup>27</sup> Buhârî, “Büyü”, 15; İbn Mâce, “Ticârât”, 1.

<sup>28</sup> Buhârî, “Müzârâa”, 1.

<sup>29</sup> Buhârî, “Büyü”, 15; İbn Mâce, “Ticârât”, 25.

<sup>30</sup> Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 2/18.

<sup>31</sup> Nitekim bir kudsi hadiste “Allah buyurdu ki: Biri diğerine hıyanet etmediği sürece iki ortağın üçüncüsü benim, fakat hıyanet edildiği anda aralarından çekilirim” buyurulmaktadır. Ebû Dâvûd, “Büyü”, 27.

<sup>32</sup> Ebû İsmâ Muḥammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Büyü”, 4; İbn Mâce, “Ticârât”, 1.

<sup>33</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 6; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/399-400;

<sup>34</sup> Tirmizî, “Büyü”, 73.

<sup>35</sup> Buhârî, “Büyü”, 60. Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (b.y.: y.y., 1428/2007), 5/436; Aynî, *el-Binâye*, 8/211; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/946.

<sup>36</sup> Buhârî, “Büyü”, 70; Aynî, *el-Binâye*, 8/211-212.

<sup>37</sup> Buhârî, “Büyü”, 68-70.

Vahiy döneminde bütün bunlarla birlikte pazardaki malların kalite kontrolleri yapılmış ve pazarda etkin bir denetim sürdürülmüştür. Nitekim Allah Resûlü'nün pazarda dolaşırken bir buğday yığınını elini daldırdığı ve iç kısmının ıslak olduğunu görünce “İslak kısmı üste koyman gerekli değil miydi?”; “Müslümanlar arasında aldatma olamaz! Bizi aldatan, bizden değildir!”<sup>38</sup> gibi ifadelerle uyarıda bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. Sonrasında râşid halifelerin de aynı yöntemi benimsediği görülmektedir. Hatta bu amaçla pazarlara görevliler atanmıştır. Bunlar arasında bir kadın olarak Şifâ bint Abdillâh'ın (ö. 20/641) da görevlendirildiği bilinmektedir.<sup>39</sup> Daha sonra tesis edilen Hisbe Teşkilatı da bu uygulamaya dayandırılmıştır.<sup>40</sup> Yine vahiy döneminde cuma namazı ile yükümlü olanların cuma vaktinde alışveriş yapmaları yasaklanmış<sup>41</sup> ve Allah katında ticaretten daha hayırlı şeylerin de bulunduğu vurgulanarak cuma namazını bırakıp ticarete yönelenler yerilmiştir.<sup>42</sup>

### 1.1.1. Değerlendirme

Hz. Peygamber'in pazar ve piyasa konusundaki tutumuna baktığımızda, günümüze de rehberlik eden uygulamalarının dikkat çekici olduğu görülmektedir. Yukarıda değinilen bu uygulamalardan şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

1. Toplumsal iş gücünün israf edilmeyip üretime kanalize edilmesi önemsenmiştir.

Hz. Peygamber'in kişinin kendi emeğiyle geçinmesini teşvik edip dilencililiği yasaklaması ve insanların erkenden işlerine koyulmalarını bereketle ilişkilendirmesi bunu göstermektedir.

2. Pazarda tekelciliği önleme ve Müslümanların rekabet gücünü artırmaya dönük düzenlemeler yapılmıştır.

Hz. Peygamber'in, kurulan yeni pazarda erken gelenin istediği yerde tezgâh açma hakkına sahip olduğunu vurgulaması ve pazardan vergi alınmamasını karara bağlaması bu kapsamdaki tasarruflarına örnek teşkil etmektedir. Nitekim birinci husus, pazarda imtiyazlı bir sınıfın oluşmasını engelleme, piyasanın erken açılmasını sağlama

<sup>38</sup> Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Şahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1374/1955), “İmân”, 164.

<sup>39</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-'İstî'âb fi ma'rifeti'l-'aşhâb*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1413/1992), 4/1868-1869.

<sup>40</sup> Geniş bilgi için bk. Solmaz, *İslam'da Yönetim Hukuku*, 304 vd.

<sup>41</sup> el-Cuma 62/9

<sup>42</sup> el-Cuma 62/11.

ve ticari hayattaki canlılığı artırma işlevi görmüştür.<sup>43</sup> İkinci husus olan pazardan vergi alınmaması ise bir taraftan ekonomik olarak zor durumdaki Müslümanlara köklü rakip pazarlara karşı rekabet etme imkânı sunarken, diğer taraftan fiyatları düşürmesi sebebiyle bu pazara rağbeti artırmıştır.<sup>44</sup> Özetle bu tasarruflar, ticari hayatın erkenden başlaması, tekelciliğin oluşmaması ve Müslümanlara rekabet imkânının sunulması gibi maslahatlara dayanmaktadır. Bu da pazarın kurulduğu beldenin yöneticilerinin iktisadi hayatta düzeni sağlamak ve canlılığı temin etmek amacıyla çeşitli tedbirler almakla ilgili yükümlülüklerini hatırlatıcı niteliktedir. Ancak bu tür kararlar, yöneticilerin maslahata ve adalete uygun vereceği değişime açık tasarruflar kapsamındadır. Zira zikri geçen maslahatlar, bazen yukarıdaki tedbirlerle sağlansa da dönemin şartlarına göre değişkenlik arz edebilmektedir. Gerek İslâm tarihinde gerekse günümüzde farklı teamüllerin söz konusu olması da bu çerçevede anlaşılmalıdır. Ancak burada yöneticilerin toplum hakkındaki tasarruflarının, maslahatı gözetme esasına bağlı olduğu şeklindeki genel kural<sup>45</sup> hatırlanmalı ve yapılacak tasarrufların bu kurallara uygunluğu gözetilmelidir.

3. Pazarda çalışma ve iş barışının tesisi için dürüstlüğe vurgu yapılmış ve hileli davranışlardan sakındırılmıştır.

Hz. Peygamber'in, ticarete dürüstlüğün önemini vurgulayıp aykırı davranışları bereketi götüren unsurlardan sayması, Kur'ân-ı Kerîm'de de "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin"<sup>46</sup> gibi emirlerin yanında ölçü ve tartıda hile yapanların kınanması<sup>47</sup> bu bağlamda dikkat çekmektedir.

4. Pazar ve piyasaya giriş-çıkışlara serbestiyet tanınmıştır.

Hz. Peygamber'in farklı pazarlarda alışverişi yasaklamayıp<sup>48</sup> gayrimüslimlerle ticarete de bir beis görmemesi onun piyasaya giriş ve çıkışta serbestiyet tanıdığına işaret etmektedir. Bu da bugünkü iktisat

<sup>43</sup> Köse, *Medine'de Sosyal Hayat*, 90-92.

<sup>44</sup> Baysa, *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*, 138-139.

<sup>45</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûfî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 121; Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 104.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/188.

<sup>47</sup> el-Mutaffîfîn 83/1-6.

<sup>48</sup> Nitekim İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre "(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfü (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur." meâlindeki âyet, Müslümanların câhiliye çarşılarında ticaret yapmanın günah olabileceğini düşünmeleri üzerine nazil olmuştur. el-Bakara 2/198; Buhârî, "Büyü", 35.



biliminde “mobilité koşulu”<sup>49</sup> olarak ifade edilen üretici ve tüketiciler için piyasaya giriş ve çıkışta bir engel konulmaması kuralını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla onun yeni bir pazar kurmasının, toplumun diğer kesimlerini dışlamak değil, tekelciliği kırmak ve rekabetçi bir yapı oluşturmak gibi amaçlar taşıdığını söylememiz gerekir.

5. Piyasanın arz-talep dengesi çerçevesinde doğal mecrasında oluşması esas kabul edilmiştir.

Hız. Peygamber’in piyasaya müdahale sayılabilecek uygulamalara karşı çıkması buna işaret etmektedir. Bu hususu şu maddeler altında ele almamız mümkündür:

a. Hız. Peygamber bir taraftan narh/tes’ir (bir mal veya hizmet için devletin fiyat kontrolü) teklifine karşı çıkıp serbest piyasanın oluşması için adım atarken diğer taraftan karaborsacılık (ihtikâr) ve alıcı olmayanların alışverişi kızıştırmaları (neces) gibi uygulamaları yasaklayarak pazarı, piyasayı bozucu etkenlerden korumaya çalışmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki onun bu tasarrufu, piyasanın sağlıklı işlemini sağlamak amacıyla. Piyasanın dengesini bozacak durumların gelişmesi halinde piyasayı sağlıklı işleyişine döndürmek amacıyla gerekli hale gelen müdahaleler ise yasaklama kapsamında değerlendirilmemektedir.

b. Hız. Peygamber’in, üretici veya tüccarın, şehir dışında karşılanarak mallarının satın alınmasını (telakki’r-rukban, telakki’l-celeb) yasaklaması da piyasaya müdahaleyi önlemeye dönük diğer bir tedbirdir. Zira bu uygulamada şehirli tüccar, piyasadandan haberdar olmayan köylüden veya kervandan ucuza mal satın alarak üreticiye zarar verdiği gibi malı deposunda bekletip daha pahalıya satmak suretiyle de hem halkın ihtiyaçlarına erişmesini geciktirmiş hem de piyasanın bozulmasına sebep oluyordu.<sup>50</sup> Hız. Peygamber’in, kişinin satın aldığı bir malı teslim almadan satmasını yasaklaması da<sup>51</sup> bu bağlamda yorumlanmıştır. Zira böyle bir akitte malın teslim edilmeden önce birden fazla kez el değiştirmesi söz konusu olacağı için malın fiyatının nihai tüketiciye ulaşmadan yükselmesi söz konusudur ki bu da piyasayı bozucu bir etkiye neden olur.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Bk. Zeynel Dinler, *İktisada Giriş* (Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım 2014), 75.

<sup>50</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 5/439; Aynî, *el-Binâye*, 8/212-213.

<sup>51</sup> Buhârî, “Büyü”, 54.

<sup>52</sup> Baysa, *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*, 165. Ayrıca malın helak olması durumunda malı elinde bulunduran ilk sahibinin tazminle yükümlü olması da bunun yasaklanmasında bir diğer etkidir. Cüveynî, *Nihâye*, 5/172; Aynî, *el-Binâye*, 8/247.

6. Piyasada şeffaflığı sağlamaya dönük uygulamalar söz konusu olmuştur.

Hz. Peygamber'in, piyasadaki fiyat hareketliliğinden habersiz üretici veya tüccarın şehir dışında karşılanarak mallarının satın alınmasını yasaklamasının<sup>53</sup> bir amacı da budur. Burada şehre mal getiren üretici ve tüccarın pazardaki fiyatlardan haberdar olmasının sağlanması hedeflenmektedir. Bu da üretici ve tüketicilerin piyasadaki fiyat hareketliliği dâhil her türlü bilgiye sahip olmaları anlamındaki "açıklık koşulu"nu<sup>54</sup> akla getirmektedir. Nitekim kervanları karşılayıp onların piyasadan haberdar olmasına fırsat vermeden mallarını satın almak bu koşulun ihlali anlamına gelmektedir.

7. Normatif iktisat kapsamında değerlendirilebilecek tasarruflar söz konusudur.

İslâm'da arz ve talebe göre piyasanın şekillendiği, tekelliliğin önlenmesine yönelik tedbirlerin alındığı, güven esasına dayalı dürüstlük ve adaletin hâkim olduğu bir iktisadi hayatın temel ilkeleri ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda ticarete helal-haram sınırlarına riayet, hile ve aldatmadan kaçınmak, ahde vefa vb. ahlâkî erdemlere uymak suretiyle yapılan işlemlerin uhrevî sevaba da vesile olacağı bir sistem ön görülmektedir. Yukarıdaki hususlarla birlikte cuma vaktinde alışverişin yasaklanması, faizli işlemlere müsaade edilmemesi vb. kural koyan yönleriyle İslâm iktisadının normatif iktisat<sup>55</sup> kapsamında değerlendirilebilecek unsurlar taşıdığı ifade edilmelidir. Pazar yerinin denetlenmesi de bu bağlamda yorumlanmaya açıktır. Bu da İslâm iktisat anlayışında insanın yalnızca üretip tüketen bir varlık olarak görülmediğini ortaya koyarak dünya ve âhret dengesini kuran ve bunu her alanda gözeten insan tasavvurunun iktisadi alana nasıl yansıtacağına ışık tutmaktadır.

## 1.2. Para İle İlgili Düzenlemeler

Hiç şüphesiz para, iktisadi hayatta ciddi kolaylıklar sağlayan temel buluşların başında gelmektedir. Onunla trampa/takas uygulamasının getirdiği zorluklar ortadan kalkmış, bu da ticari hayatın gelişimine olumlu katkı sağlamıştır. Hz. Peygamber dönemine bakıldığında onun içine doğduğu toplumda takas işlemlerinin yanında parayla alışverişin de

<sup>53</sup> Buhârî, "Büyü", 68-70.

<sup>54</sup> Dinler, *İktisada Giriş*, 76.

<sup>55</sup> Günümüzde iktisat bilimi *pozitif iktisat* ve *normatif iktisat* olarak iki ana dala ayrılır. Pozitif iktisat ekonominin işleyiş mekanizması ile ilgili konuları, normatif iktisat ise ekonomiyi yönlendirme, düzenleme ve hatta kural koyma ile ilgili konuları kapsar. Bk. Dinler, *İktisada Giriş*, 27.

yaygın olduğu anlaşılmaktadır. O dönemde bu toplumun kendine özgü bir para birimi mevcut olmadığından Bizans altın dinarı ile İran gümüş dirhemi para olarak piyasalarda yaygın olarak kullanılmaktaydı. Buna ilaveten Mekke’de Yemen dirheminin, Güney Arabistan’da ise ayrıca Mısır ve Habeşistan paralarının kullanıldığı da nakledilmektedir. Yine bu coğrafyada altın ve gümüşün yanı sıra demir ve diğer madenlerden mamul paralar da varlığını sürdürmüştür.<sup>56</sup> Hz. Peygamber risâletle görevlendirildiğinde bazı usulsüzlükleri ortadan kaldıracak birtakım tavsiyelerde bulunmakla birlikte bu paralarla ticaret yapılmasını yasaklamamıştır. Râşid halifeler döneminde de bu paralarla alışverişin sürdürüldüğü bilinmektedir.<sup>57</sup>

İslâm devletinde parayla ilgili ilk önemli gelişme Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde yaşanmıştır. Nitekim farklı dirhem türlerinin piyasada yer etmesi, hem beytülmâl gelirlerinin toplanmasında hem de insanlar arasındaki muamelelerde karışıklığa sebep olduğundan paraların standardizasyonu gündeme gelmiştir. Bu çerçevede bir dirhem kaç miskal altına karşılık geldiği belirlenmiş ve 10 dirhem gümüş ağırlığının 7 miskal altın ağırlığına karşılık geleceği standart bir ölçü olarak kabul edilmiştir.<sup>58</sup> Ayrıca mevcut paranın üzerine İslâmî semboller nakşedilmiştir. Bu çerçevede Hz. Ömer’in hicretin 18. senesinde bazı paralara “elhamdülillâh”, bazılarına ise “lâ ilâhe illallâh” yazdırıldığı rivayet edilmektedir.<sup>59</sup> Bu dönemde gündeme gelen bir diğer husus da deve derisinden itibari para basılması meselesidir. Nitekim Hz. Ömer piyasada para darlığı oluşması sebebiyle deve derisinden dirhem imal etmeyi istemiş ancak yaptığı istişareler neticesinde bundan vazgeçmiştir.<sup>60</sup>

Hz. Ömer döneminden sonra parayla ilgili en büyük gelişme Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) döneminde olmuştur. O,

<sup>56</sup> Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 448-450; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdi, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye* (Kahire: y.y., ts.), 237; Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferra' Ebü Ya'la el-Ferrâ', *el-Aḥkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: y.y., 1421/2000), 180-181; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/487, 495-496.

<sup>57</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 448-450; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/496.

<sup>58</sup> Mâverdi, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye*, 135, 236-237; Ebü Ya'la, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye*, 175, 178-179; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târihi'l-mülük ve'l-ümem*, thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Atâ - Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 6/148-149; Uslu, “İslâm Hukukunda Para Birimleri”, 30-31.

<sup>59</sup> Yine Hz. Osman'a biat edildiğinde onun da dirhem bastırıldığı ve üzerine “Allahu ekber” ifadesini nakşettiği nakledilmektedir. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/497-500.

<sup>60</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 452; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 7/497; Tekdoğan, “İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar”, 196, 202; Kundak, “İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi”, 69.

yeni ölçülere göre dinar ve dirhem bastırmıştır.<sup>61</sup> Bazı kaynaklarda Hz. Ömer, Hz. Osman (ö. 35/656) ve sonrasındaki bazı yöneticilerin dirhem bastırdıklarına dair rivâyetler mevcut olsa da<sup>62</sup> İslâm tarihinde ilk para basanın Abdülmelik b. Mervân olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır.<sup>63</sup> Bir başka ifadeyle şekil, nakış ve ağırlık olarak Müslümanlara özgü ve umumi bir şekilde piyasalara hâkim olan ilk paranın, Abdülmelik b. Mervân tarafından hicrî birinci asrın son çeyreğinde basıldığı kaydedilmektedir.<sup>64</sup> Piyasaya hâkim olan bu paralar altın ve gümüşten imal edilen dinar ve dirhemlerdi. Bunun dışında tarihte fülüs adı verilen paralar da mevcuttu.<sup>65</sup> Bakır vb. maddelerden üretilen değeri düşük bu paralar genel ekonomik durumu yansıtmadığından çalışmamızda incelemeye konu edilmemiştir.

Hz. Peygamber döneminde dirhemden kırparak ağırlığını azaltmak taşış kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda onun, paranın gramajıyla oynayıp alım gücünü azaltmayı yasakladığı rivâyet edilmektedir.<sup>66</sup> Bu konu o derece önemsenmiştir ki, Said b. Müseyyeb'in (ö. 94/713) dirhemlerden kırpan kişileri duyunca "Bu yeryüzünde fesat çıkarmak kabilindedir" dediği nakledilmektedir.<sup>67</sup> Dönemin asıl paralarının altın ve gümüş madenlerinden mamul olduğu hatırlanacak olursa yapılan kırpa işleminin hem haksız kazanç sağlamak hem de piyasanın genel akışına halel getirmek gibi olumsuzluklara sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Yeni standartlara göre para basımı gerçekleşikten sonra devletin belirlediği standartlara aykırı para basmak yasaklanmıştır. Rivâyet

<sup>61</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 449.

<sup>62</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultânîyye*, 238; Ebû Ya'la, *el-Âhkâmu's-sultânîyye*, 181; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk*, 6-147-148; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/497-500.

<sup>63</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968), 5/229; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 448; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhü'l-Taberî* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 6/256; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk*, 6/147-148.

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/229; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 449-450; Taberî, *Târîh*, 6/256; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultânîyye*, 237-238; Ebû Ya'la, *el-Âhkâmu's-sultânîyye*, 180-181; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk*, 6/147-148; Uslu, "İslâm Hukukunda Para Birimleri", 31-32; Kundak, "İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi", 69.

<sup>65</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/985-986; Tekdoğan, "İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar", 196, 202; Kundak, "İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi", 69.

<sup>66</sup> Süleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arnaûf (b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Büyü" 50; İbn Mâce, "Ticârât", 52

<sup>67</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 452.

edildiğine göre Abdülmelik b. Mervan, belirlenmiş standartlara aykırı basım yapan birini görünce onu cezalandırmıştır.<sup>68</sup> Yine Ebân b. Osman'ın (ö. 105/723) Medine valisiyken dirhemden kırpanlara ceza verdiği,<sup>69</sup> Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) de resmi ölçülere aykırı basım yapanları hapsedmek dâhil çeşitli şekillerde cezalandırdığı nakledilmektedir.<sup>70</sup> Bu kapsamda dirhem ancak darphanede ve sultanın izniyle basılması gerektiği ilke olarak benimsenmiştir.<sup>71</sup>

### 1.2.1. Değerlendirme

Hiz. Peygamber, mevcut paraların kullanımına kısıtlama getirmemiş ve ticari hayat bu paralar üzerinden devam etmiştir. Hiz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde de bu hususta bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Hiz. Ömer dönemine gelindiğinde ise küçük çaplı para basımından söz edilse de ticari muamelelerde eski paralar kullanılmaya devam edegelmiş ve piyasaya hâkim olacak şekilde Müslümanlara özgü yaygın bir para basımı Abdülmelik b. Mervân döneminde gerçekleşmiştir. Hiz. Ömer'in, dirhemlerin Sâsânîlerdeki kalıbına göre basılıp üzerine İslâmî yazılar yazılmasını emrettiğine dair nakiller de<sup>72</sup> Abdülmelik öncesi dönemdeki para basımının, mevcut paranın aynı ölçülere göre basılıp üzerine İslâmî semboller nakşedilmesinden ibaret olduğu anlamına gelmektedir.

Parayla ilgili Hiz. Peygamber döneminde köklü değişimler söz konusu olmadığından burada Hiz. Peygamber dönemi, râşid halifeler ve sonrası dönemle birlikte değerlendirilecektir. Bu bağlamda şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1. Hiz. Peygamber yeni bir para ihdas etmek yerine parayla ilgili hileli yol ve yöntemlere müdahaleye öncelik vermiştir. Onun mevcut mübadele araçlarında haksızlığa sebep olan para kırmayı yasaklaması<sup>73</sup> buna işaret etmektedir. Sahâbenin gümüş miktarı azaltılmış dirhemlere karşı olumsuz tavır sergilemesi ve bu türden paraları eriterek gümüşe çevirmeleri de aynı hassasiyetin bir sonucudur.<sup>74</sup> Hiz. Ömer döneminde para standardizasyonunun yapılması da hileli yol ve yöntemler karşısında alınan bir diğer tedbir olarak karşımıza

<sup>68</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 451-452.

<sup>69</sup> Mâverdî, *el-Âhkâmü's-sultâniyye*, 239.

<sup>70</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 451.

<sup>71</sup> Ebû Ya'la, *el-Âhkâmü's-sultâniyye*, 299.

<sup>72</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/497-500.

<sup>73</sup> Ebû Dâvûd, "Büyü", 50; İbn Mâce, "Ticârât", 52.

<sup>74</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 451; Ebû Ya'la, *el-Âhkâmü's-sultâniyye*, 181; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/502.

çıkılmaktadır. Zira farklı gramajlardaki dirhemlerin aynı anda tedavülde olmasının hem ticarî muamelelerde hem de beytül-mâl gelirlerinde sebep olduğu karışıklıklar bu şekilde giderilmiştir. Abdülmelik b. Mervân'ı para basmaya sevk eden etkenlerden biri de bu olmuştur.<sup>75</sup>

2. İtibari para basımı gündeme gelmiştir. Hz. Ömer'in deve derisinden dirhem basmayı düşünüp konuyu istişareye açması bunun bir göstergesidir. Her ne kadar onun bu düşüncesi hayata geçmemişse de böyle bir teşebbüsün varlığı İslâm tarihinde itibari para basma fikrinin ne zaman ortaya çıktığına işaret etmesi bakımından önemlidir. Ayrıca Hz. Ömer'in konuyla ilgili yaptığı istişareler neticesinde kendisine dinî bir argümanla karşı çıkılmayıp “o zaman deve kalmaz” şeklinde mukabelede bulunulması ve para basma fikrinden bu gerekçeyle vazgeçilmiş olması<sup>76</sup> konunun dinî açıdan da müsamahalı bir alan olduğunu göstermektedir. İslâm coğrafyasında altın ve gümüş dışındaki madenlerden yapılan fülûs adlı itibari paraların tarih boyunca tedavülde olması da bunun bir göstergesidir.
3. Para basma fikri dini açıdan yaklaşıldığında birinci öncelik görülmesi de sonraki süreçte diğer ülkelerin parasal hegemonyasından kurtulup ekonomik bağımsızlığa kavuşmak için önemli bir araç olarak görülmüştür. Abdülmelik b. Mervân'ı para basmaya sevk eden etkenlerin başında da bu gelmektedir.<sup>77</sup> Hz. Peygamber döneminde farklı öncelikler sebebiyle yeni para basımının gerçekleşmeyip sonraki dönemlere bırakılmış olması Müslümanların, ekonomik ilişkilerinde dönemin şartlarını ve sahip oldukları gücü birlikte değerlendirerek hareket ettiklerini göstermektedir.

### 1.3. Ticari/Finansal Nitelikli Akitlere Yönelik Düzenlemeler

Hz. Peygamber öncesi cahiliye devri toplumunun ticari hayatına

<sup>75</sup> Fatih Erkoçoğlu, “Abdülmelik B. Mervân'ın Para Reformu”, *İSTEM* 8 (Aralık 2006), 171-186.

<sup>76</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 452.

<sup>77</sup> Kaynaklarda aktarıldığına göre piyasada kullanılan bazı paraların üzerinde tevhid inancına aykırı yazılar bulunuyordu. Halife Abdülmelik bunun değiştirilmesini emretti ve üzerine yeni yazılar yazdırdı. Bundan rahatsız olan Bizans İmparatoru'nun bu durum düzeltilmezse para ambargosu uygulayacağını söylemesi üzerine Abdülmelik yeni dinarlar bastırarak ülkesini Bizans'ın parasal hegemonyasından kurtarmıştır. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târihi'l-mülûk*, 6/148-149; Uslu, “İslâm Hukukunda Para Birimleri”, 31-32.

bakıldığında burada pek çok akit ve ortaklık türlerinin bulunduğu görülmektedir. Müşâreke (sermaye ortaklığı) ve müdârebe (emek-sermaye ortaklığı)<sup>78</sup> dönemin genel ticari ortaklıklarına; muhâkale<sup>79</sup>, muhâbere, müzâraa<sup>80</sup> ve müsâkât<sup>81</sup> ise zirai ortaklıklara örnek teşkil etmektedir. Yine o dönemde bey‘ (satım akdi), selem (peşin bedelle veresiye mal satım akdi) ve icâre (kiralama akdi) gibi temel akitlerin yanı sıra müzâbene,<sup>82</sup> muhâdara<sup>83</sup> ve muâveme<sup>84</sup> gibi tarım ürünlerinin satışıyla alakalı akitler de mevcuttu. Bunun yanında habeletü’l-habele<sup>85</sup>, münâbeze,<sup>86</sup> mülâmese<sup>87</sup> ve bey‘u’l-hasât<sup>88</sup> gibi taraflardan birinin zarara uğramasına sebep olan ve genel anlamıyla haksız kazanç sebebi görülen bey‘u’l-garar<sup>89</sup> kapsamında

<sup>78</sup> Müşâreke, sermaye ortaklığını ifade ederken müdârebe ise emek-sermaye ortaklığını ifade etmektedir. Bu akitte ortaklardan biri sermaye, diğeri ise emeğini ortaya koyarak belirli kar oranı üzerinden anlaşma yapmaktadır. Aynî, *el-Binâye*, 10/42-43.

<sup>79</sup> Muhâkale başaktaki ürünü tahmini bir eşitlikle eldeki buğday karşılığında satmak anlamında kullanılmaktadır. Cüveynî, *Nihâye*, 5/166.

<sup>80</sup> Müzâraa ve muhâbere kavramları, tarladan elde edilecek belirli orandaki ürün karşılığında arazi sahibi ile işçi arasında yapılan zirai ortaklık akdini ifade eder. Bazı kaynaklarda yapılan sözleşmede tohumun tarla sahibinden olması halinde buna müzâraa, çalışandan olması halinde ise buna muhâbere denildiği ifade edilmektedir. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/217.

<sup>81</sup> Müsâkât kelimesi çıkacak ürünü belli bir oranda paylaşmak üzere meyve bahçesi veya üzüm bağı sahibiyle bunların bakım ve sulamasını üstlenecek işletmeci arasında yapılan sözleşmeyi ifade eder. Hamdi Döndüren, “Müsâkât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/70-71.

<sup>82</sup> Müzâbene, ağaçtaki taze hurmanın yerdeki kuru hurma karşılığında satılmasını ifade eden bir akit türüdür. Cüveynî, *Nihâye*, 5/166.

<sup>83</sup> Muhâdara, zirai mahsullerin ve özellikle ağaçtaki meyvenin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satım akdine konu edilmesini ifade etmektedir. Cengiz Kallek, “Muhâdara”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/388-390.

<sup>84</sup> Muâveme bu yılki ürünleri gelecek yıl çıkacak ürünler karşılığında satmak ya da iki, üç veya daha fazla senenin ürününü satmak anlamına gelir ki buna bey‘ussinîn de denir. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/391.

<sup>85</sup> Habeletü’l-habele, devenin karnındaki yavrunun yavrusunun satışa konu edilmesi ya da devenin yavrusunun yavrulayacağı zamana kadar şeklinde yapılan veresiye satış olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Cüveynî, *Nihâye*, 5/431.

<sup>86</sup> Münâbeze, tarafların kıyemî bir malı incelemeden birbirlerine atmalarıyla gerçekleşen bir satım şeklinin adıdır. Celal Yeniçeri, “Münâbeze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/561-562.

<sup>87</sup> Mülâmese, daha çok top halindeki kumaşı açıp incelemeden sadece elle dokunmak suretiyle yapılan satım akdi için kullanılmıştır. Celal Yeniçeri, “Mülâmese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/355-356.

<sup>88</sup> Bey‘u’l-hasât, atılan taş hangi elbise veya kumaş topuna isabet ederse onun satılması olacağı veya akdin gerçekleşmesinin, taraflardan birinin elindeki taşın yere düşmesine bağlanması gibi anlamlara gelmektedir. Yeniçeri, “Münâbeze”, 31/561-562.

<sup>89</sup> Garar, akdin haksız kazançta yol açacak ölçüde kapalılık taşınmasını ifade ederken bey‘ul-garar da bu tür akitleri kapsamaktadır. İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”,

mütalaa edilebilecek nitelikteki akitler de piyasada yer etmişti.<sup>90</sup> Tasriye olarak bilinen ve bol sütlü görünmesi için günlerce sağılmadan pazara getirilen hayvanın satışa konu edilmesi anlamına gelen uygulama da bu kapsamda zikredilecek bir diğer husustur.<sup>91</sup> Yine bu dönemde karz ve ribâ/faiz gibi kredi yöntemleri olarak sınıflandırılabilir uygulamalar da bulunmaktadır.<sup>92</sup>

Yukarıda cahiliye devrinde mevcut olan ticari faaliyetlere kısaca temas ettikten sonra şimdi de Hz. Peygamber'in bu akitlere yaklaşımını ele alalım. Bu bağlamda öncelikle ifade etmemiz gerekir ki Hz. Peygamber, içine doğduğu toplumu ilâhî vahye uygun olarak dönüştürmeyi hedeflemiştir. Bunu yaparken de toplumda mevcut bulunan uygulamaların ıslahına öncelik vermiş, yasakladığı akitlerin yanında pek çok akit türünü aykırı unsurlardan arındırarak ibkâ etmiştir. Allah Resûlü'nün akitlerle ilgili yaptığı tasarruflarını tek tek zikretmek çalışmamızın hacmini aşacağından bu tasarruflardan çıkarılabilecek sonuçlar üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Onun mevcut akitlerle ilgili tasarruflarını analiz ettiğimizde şu ilkeleri çıkarmamız mümkündür:

1. Sermayenin nemalandırılması ticari faaliyetler aracılığıyla olmalı, paradan para kazanma cihetine gidilmemelidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de alışverişin helal, faizin ise haram olduğunun vurgulanması<sup>93</sup> ve Hz. Peygamber'in konu hakkındaki söz ve uygulamaları bunu gerektirmektedir. Onun, Veda hutbesinde faizin her türlüünü yasaklayıp ayaklarının altına aldığını söylemesi<sup>94</sup> bu hususa verilen önemi göstermektedir. Nitekim kendisine altın ve gümüşün değişimi hususunda soru yöneltildiğinde bunun peşin olması gerektiğini, aksi olması halinde bunun farklı bir faiz türü olacağını ifade etmiştir.<sup>95</sup> Yine buğday ve hurma gibi ürünlerin karşılıklı değişiminde cinsler aynı olduğu takdirde eşitlik ve peşinlik; farklı cinslerin değişiminde ise peşinlik şartı aranmıştır. Aksi işlemlerin faiz kapsamına gireceği beyan edilmiş ve faiz yollarının kapatılması amacıyla bu tür ürünlerin daha çok para ile alınıp satılması teşvik edilmiştir.<sup>96</sup>

*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/366-367.

<sup>90</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/371,385-388, 394; Baysa, *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*, 68.

<sup>91</sup> Buhârî, "Büyü", 65.

<sup>92</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/395, 399-400.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/278-279; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/161; er-Rûm 30/39.

<sup>94</sup> Müslim, "Hac", 19.

<sup>95</sup> Buhârî, "Büyü", 77-81; Ebü'l-Hasan İbn zî'l-Vizâre'teyn Alî b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥuzâ'î, *Tahrîcû'd-delâlati's-sem'îyye 'alâ mâ kâne fî 'ahdi Resûlillah mine'l-ḥuref ve's-şinâ'î ve'l-'amâlâti's-şer'îyye*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419), 694; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, 2/28.

<sup>96</sup> Buhârî, "Büyü", 74-76; 83, 89.



2. Kendisinden faydalanılması haram olan ürünler satışa konu edilmemelidir.

Domuz eti başta olmak üzere faydalanılması haram olan ürünlerin<sup>97</sup> ticarî faaliyette kullanılmasının yasaklanması buna örnek teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber Mekke fethinde bu gibi ürünlerin satışının haram olduğunu vurgulamıştır.<sup>98</sup>

3. Ticarî faaliyetler karşılıklı rıza esası üzerinden yürütülmelidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de *“Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızanıza dayanan ticaret böyle değildir...”*<sup>99</sup> âyeti bu ilkeyi vurgulamaktadır. Bu bağlamda haksızlıkların önüne geçmek için gerekli tedbirlerin alınması da vurgulanan bir diğer husustur. Müdâyene âyeti olarak bilinen Bakara Sûresi 282. âyette borçların yazılarak kaydedilmesinin ve bu tür ilişkilerin şahitlerle güvence altına alınmasının istenmesi<sup>100</sup> taraflar arasında ortaya çıkması muhtemel olan çekişmelerin baştan önlenmesine dönük tedbirler olarak dikkat çekmektedir.

4. Zarara ve haksızlığa sebep olan uygulamalardan kaçınılmalıdır.

Bu ilke geniş kapsamlı olup aşağıdaki hususları da içine almaktadır:

a. Akdin konusunun mevcut ve tesliminin mümkün olması gerekir.

Hz. Peygamber akid konusunun akit esnasında mevcut olmaması sebebiyle cahiliyede mevcut olan “habelü'l-habele” şeklindeki akdi yasaklamıştır.<sup>101</sup> Yine onun, akde konu edilen şeyin niteliği bilinmediği için “bey'u'l-melâkîh” ve “bey'u'l-medâmîn” gibi akitleri nehyettiği kaynaklarda yer almıştır.<sup>102</sup> Hadislerde henüz yakalanmamış denizdeki balığın ve havadaki kuşun satışına dair yasaklar da malın elde bulunmayıp tesliminin mümkün olmaması ile ilişkilidir.<sup>103</sup> Memedeki sütün satışa konu edilmesi ve dalgıcın, daldığında çıkaracağı şeyi daha baştan satışa konu etmesi de bu kapsamda yasaklanan diğer uygulama örnekleridir.<sup>104</sup> Bütün bunlar taraflar arasında meydana gelebilecek çekişmeyi ve oluşması muhtemel mağduriyetleri önlemeye dönük tedbirler kapsamındadır.

<sup>97</sup> el-Bakara 2/173.

<sup>98</sup> Buhârî, “Büyü”, 103, 112-113; Aynî, *el-Binâye*, 8/382.

<sup>99</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>100</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>101</sup> Buhârî, “Büyü”, 61.

<sup>102</sup> Bu iki kavram, dişi hayvanın rahmindeki ceninin ve erkek hayvanın sulbündeki dölün satışını ifade etmek için kullanılmaktadır. Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaftâ'*, thk. Muḥammed Muşţafâ el-'A' zamî (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004), 4/946.

<sup>103</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 5/406.

<sup>104</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 24.

b. Akdin konusu veya fiyatın akit esnasında aldanmaya götürmeyecek şekilde belirlenmiş olması gerekir.

Münâbeze ve mülâmeze akitlerinin yasaklanması bu ilkeye aykırılıkla gerekçelendirilmektedir. Zira burada “hangi mal atılırsa o satılmış olacak”, “hangisine ellenirse o alınacak” şeklinde akit yapılmaktaydı. Bu da taraflardan birinin zarar etmesine sebebiyet verdi. Bey‘u’l-hasât ifadesiyle karşılık bulan ve atılan taşın isabet ettiği malın satılacağı anlamına gelen satış şekli de aynı amaçla yasaklanan bir diğer akit türüdür.<sup>105</sup> Yine bey‘ateyni fî bey‘atin (bir satışta iki satış)<sup>106</sup> ile ağaçtaki taze hurmanın yerdeki kuru hurma karşılığında satılması anlamına gelen “müzâbene” uygulamasının yasaklanması<sup>107</sup> da bu ilkenin bir gereğidir.

c. Akitlerde taraflardan birinin zararına şartlar koşulmamalıdır. Hz. Peygamber‘den, zirai ortaklıkları ifade eden muhâbere, müzâraa ve muhâkale gibi akitlere ilişkin nakledilen bazı olumsuz ifadeler, söz konusu akitlerde taraflardan birini zarara uğratan şartlar koşulması haline hamledilmektedir. Zira o dönemde bahsi geçen ortaklıklarda tarlanın sulak kısmından çıkan ürünün tarla sahibine, geri kalanın ise işçiye ait olması gibi şartlar koşuluyor ve bu da çeşitli anlaşmazlıklara sebep olabiliyordu.<sup>108</sup> Buna mukabil tarladan çıkacak ürünün yarısı, üçte biri vb. oranlar karşılığında yapılan zirai ortaklıklar devam etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber‘in Hayberlilerle yaptığı anlaşma da bu minvaldedir.<sup>109</sup> Bu da zikri geçen akitlerin taraflardan birine zarar veren şartlardan arındırılıp devam ettirildiği anlamına gelmektedir. Fakihlerin çoğunluğunun bu türden ortaklıklara cevaz vermesi<sup>110</sup> de buna dayanmaktadır.

d. Satıma konu edilen zirai ürünlerin, kendisinden faydalanılabilecek kıvama erişmiş olması gerekir.

Tarımsal ürünlerin satım şekillerinden olan ve ağaçtaki meyvenin kendisinden faydalanılacak kıvama gelmeden satımı anlamına gelen

<sup>105</sup> Buhârî, “Büyû”, 62-63, 92. Cüveynî, *Nihâye*, 5/432-433; Aynî, *el-Binâye*, 8/156-157.

<sup>106</sup> Tirmizî, “Büyû”, 18. Bey‘ateyni fî bey‘atin (bir satışta iki satış) kavramı, iki türlü anlaşılabilir. Bunlardan birincisine göre akdin, “Bu malı peşin yüz, vadeli ise iki yüze sattım” şeklinde iki fiyat belirtilip netlik sağlanmadan yapılmasını ifade etmektedir. Bu da akitte fiyatın net olmadığı anlamına gelmektedir. İkincisine göre ise “Şu malı, sendeki falan şeyi bana satman şartıyla sana sattım” şeklindeki bir akdi ifade etmektedir. Burada ise akitte fasit bir şart bulunmaktadır. Cüveynî, *Nihâye*, 5/436.

<sup>107</sup> Buhârî, “Büyû”, 92. Bu uygulamada net bir tartı ve ölçü olmaksızın götürü usulü yapılan bir akit söz konusu olduğundan tarafların aldanması ihtimali söz konusudur. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/223, 226.

<sup>108</sup> Buhârî, “Büyû”, 92; “Müzâraa”, 9, 11, 16-17; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/218-219.

<sup>109</sup> Buhârî, “Müzâraa”, 7, 8, 10; Aynî, *el-Binâye*, 11/476.

<sup>110</sup> Bk. Abdullah Çolak, *İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 339.

muhâdara satışının yasaklanması<sup>111</sup> bu amaca matuftur. Zira bu uygulamada ürünün toplanmadan helak olması halinde zarar ve tartışma ortaya çıkmaktaydı. Hz. Peygamber de ürünün olgunlaşmadan satımını yasaklamakla<sup>112</sup> bunun önüne geçmiş oldu.

e. Mal sahibi satıma konu ettiği malı, müşteriye yanıtacak şekilde olduğundan farklı gösteren hileli yöntemlere başvurmamalıdır.

Hz. Peygamber'in cahiliyede mevcut olan tasriye satışını yasaklaması ve yapılması halinde de müşterinin zararının giderilmesi gerektiğini emretmesi<sup>113</sup> bu ilkenin bir gereğidir. Zira bu uygulamada satıma konu olan hayvan, satış öncesi sağılmadığından memesi süt dolu görünür ve bu da müşterinin zarara uğramasına sebep olurdu.<sup>114</sup>

f. Tazmin sorumluluğu ve kâr getirisi birbirine paralel olmalıdır.

Hz. Peygamber'in "Riskine katlanılmayan malın kazancı helal olmaz"<sup>115</sup> buyurarak tazmin ile kazancın birbirine paralel olması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>116</sup> Zira aksi durumda tazmin sorumluluğu başkasında bulunan bir maldan kâr elde edilmesi yoluyla haksızlık söz konusu olmaktadır.

### 1.3.1. Değerlendirme

Hz. Peygamber'in toplumda mevcut olan ticari akitlere yaklaşımı incelendiğinde onun, beşeri aklın tarihî süreç boyunca ürettiği akitlere temelden bir karşıtlık içerisinde olmadığı görülür. Bununla birlikte o, cuma vakti alışverişin yasaklanması örneğinde olduğu gibi ticaretin ibadete engel olmaması gerektiğini ilke olarak ortaya koymuştur. Bu da çalışmamızın girişinde temas etmeye çalıştığımız İslâm'ın insan tasavvuruyla yakından ilişkilidir. Faydalanılması haram olan ürünlerin satışının yasaklanması da bu çerçevede anlaşılmalıdır. Buna ilaveten cahiliye devrinde yaygın olan faizi yasaklaması ise üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Esasen faiz yasağı çok önemli temel bir ıslahat niteliğindedir. Zira faiz, servetin belli bir azınlığın elinde kalmasına, halkın diğer kesimlerinin ise bu azınlığa muhtaç olmasına sebep oluyordu. Bu ise birtakım sosyal sarsıntı ve patlamalara sebep olma potansiyeli taşımaktaydı. Çünkü borçlu, olanca gayretine rağmen aldığı parayla hiç kazanç elde edemese de faizi ödemek zorundaydı. Bu da bütün riskin borçluya yüklenmesi anlamına gelmekteydi.<sup>117</sup> İslâm, bir taraftan faizi yasaklarken diğer taraftan ise

<sup>111</sup> Buhârî, "Büyü", 92.

<sup>112</sup> Buhârî, "Büyü", 85-87.

<sup>113</sup> Buhârî, "Büyü", 65.

<sup>114</sup> Cüveynî, *Nihâye*, 5/207.

<sup>115</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 20.

<sup>116</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 43.

<sup>117</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/960-961.

alternatif yöntemlere yönlendirmede bulunmuştur. Faizsiz borç verme işlemleri bu alternatiflerin başında gelmektedir.<sup>118</sup>

Pek çok âyette emir ve teşvik edilen zekât, sadaka ve infâk gibi kavramlar da diğer alternatiflere işaretler. Yine borçluların zekât alabilecekleri arasında zikredilmesi,<sup>119</sup> borç verilmesinin tavsiye edilmesi<sup>120</sup> ve ödeme güçlüğü yaşayan kişilere vade tanınmasının istenmesi<sup>121</sup> ticari hayatın getirdiği zorlukların ne şekilde aşılması gerektiğine ışık tutmaktadır. Bütün bunlar, İslâm iktisat anlayışında salt maddi fayda eksenli bir yaklaşımın söz konusu olmadığını, bunun yerine İslâm'ın insan tasavvuruna da uygun düşecek şekilde uhrevî faydanın da dikkate alındığını göstermektedir. Paylaşmanın yerini sömürme anlayışının aldığı günümüz dünyasında İslâm'ın infakı teşvik eden bir ekonomik sistemi önermesi dikkat çekicidir.

Cuma vakti alışveriş yasağı, faiz yasağı ve faydalanılması haram olan ürünlerin satışının yasaklanması hususlarına ilaveten Hz. Peygamber'in Kur'anî bir emir olan "ticaretin karşılıklı rıza ile yapılması" ilkesini merkeze aldığı ve taraflardan birine ya da her ikisine zarar veren uygulamaları da yasakladığı anlaşılmaktadır. Nitekim akitlerde haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık, aldatma ve bilinmezlik anlamlarına gelen "garar", "gabr" ve "cehalet" in temel problemler olarak görüldüğü ve bu unsurları barındıran akitlerin yasaklandığı bilinmektedir. Hayvanın karnındaki yavrunun yavrulmasına bağlanan satımın yasaklanması, henüz mevcut olmayan yavrunun satışa konu edilmesi gibi hususlar bu kapsamdaki tasarruflara örnek verilebilir. Yine havadaki kuşun, denizdeki incinin, devenin taşıdığı malın satışı gibi tarafların künhüne tam vakıf olmadıkları malları satmalarının yasaklanması da konuyla ilgili başka örneklerdir.<sup>122</sup>

Hz. Peygamber'in akitler bağlamındaki tasarruflarına bakıldığında onun, ıslahı mümkün olanları ıslah, ıslahı mümkün olmayanları ilgâ, ıslaha ihtiyaç duymayanları ise ibkâ etmek şeklinde bir yöntem benimsediği görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, kendisinden önce de mevcut olan emek ve sermaye ortaklığı olan mudarebeyi ibkâ etmiş<sup>123</sup> mülâmese, bey' ul-

<sup>118</sup> Borç vermek teşvik edilmiş olmakla birlikte borcu zamanında ödemenin önemi üzerinde durulmuş ve ödeme gücü olduğu halde borcu geciktirmenin zulüm olduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte zorluk çeken borçluya kolaylık sağlamanın da önemi ayrıca vurgulanmıştır. Buhârî, "İstikrâz", 21; "Büyü", 17-18; Müslim, "Müsâkât", 6; Tirmizî, "Büyü", 67.

<sup>119</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>120</sup> el-Hadîd 57/18.

<sup>121</sup> el-Bakara 2/280.

<sup>122</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 7/390 vd.; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/960.

<sup>123</sup> Aynî, *el-Binâye*, 10/42-43.

hasât vb. cehalet içeren akitleri ise ilgâ etmiştir.<sup>124</sup> Bu bağlamda o, tarladaki mahsülün kendisinden faydalanılacak kıvama gelmeden satışı ile satın alma akdi gerçekleştirildiği halde henüz teslim alınmayan malın teslim edilememe riski sebebiyle bir başkasına satışı gibi tek taraflı risk esasına dayanan akitleri de yasaklamıştır.<sup>125</sup> Buna mukabil yaygın olan icâre akdini ücretin netleştirilmesi, tam olarak ve alın teri kurumadan verilmesi gibi emirleriyle,<sup>126</sup> zirai ortaklıkları ise taraflardan birine zarar veren şartlardan arındırmak suretiyle ıslah etmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de satım akdinin helal kılındığının mutlak olarak ifade edilmesi,<sup>127</sup> Hz Peygamber'in de mevcut akitleri tümünden kaldırmak yerine bir kısmını fesâd unsurlarından arındırarak meşru kabul etmesi "Akitlerde aslanan sahih olmasıdır"<sup>128</sup> ilkesinin doğmasına sebep olmuştur. Nitekim Serahsî (ö. 483/1090), "Müslümanlar arasında cerayan eden akitlerde aslanan sahih olmasıdır" demektedir.<sup>129</sup> Tefâtânî (ö. 792/1390) de "Akitlerde aslanan caiz ve geçerli olmasıdır" ifadesinden sonra "Şer'î kurallar da ancak bunu gerçekleştirmeye dönük olarak konulmuştur" cümlesini kullanmaktadır.<sup>130</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de haramlığına veya batıl olduğuna delalet eden nas ya da kıyas bulunmadıkça akitlerin haram ya da batıl kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>131</sup>

Akitleri bu açıdan etraflıca inceleyen İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350), "Sıhhati hususunda bir delil bulunmadıkça yapılan akitler ve koşulan şartlar batıldır" şeklindeki anlayışın akitlerde butlanın asıl olduğu kabulüne dayanan hatalı bir yaklaşım olduğunu vurgulamaktadır. İbnü'l-

<sup>124</sup> Aynî, *el-Binâye*, 8/156-157.

<sup>125</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/960.

<sup>126</sup> İbn Mâce, "Rühûn", 4.

<sup>127</sup> el-Bakara 2/277. "Allah bey'i helal, faizi ise haram kıldı" meâlindeki bu âyette kullanılan "el-bey" kelimesindeki el takısı cins için olup umum ifade etmektedir. Bu şekilde bir ifade kullanılarak helallik vurgusu yapılması akitlerde tahsis edici bir delil bulunmadıkça mübahlığın asıl olduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 1384/1964), 3/356-357.

<sup>128</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mesûât*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyîs (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993), 22/90; Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ's-Şerhi'l-kebîr* (b.y.: y.y., ts.), 2/217.

<sup>129</sup> Serahsî, *el-Mesûât*, 23/92.

<sup>130</sup> Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh et-Tefâtânî, *Şerhu't-Telviḥ 'ale't-Tavdîḥ* (Mısır: Mektebetu Şabiḥ, ts.), 1/89.

<sup>131</sup> Ebü'l-'Abbâs Taqiyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ li'bni Teymiyye* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 4/76,79,90-93.

Kayyim, fakihlerin çoğunluğunun bu anlayışa karşı olup akit ve şartlarda aslolanın mübahlık olduğu ilkesini benimsediklerini nakletmektedir. Sahih ve yaygın kabul gören bu görüşe göre iptal edildiğine veya yasaklandığına dair bir delil bulunmadıkça akitlerde aslolan ibahadır.<sup>132</sup> Esasen İslâm'ın evrenselliği de bunu gerektirmektedir.

Akitlerde ibahanın asıl olduğu anlaşıldığına göre bir akdin yasaklanan kapsama girip girmediğinin tespiti için akdi fasit kılan sebepler üzerinde durmak gerekir. İbn Rüşd (ö. 595/1198), akitleri fasit kılan unsurları zikrederken genel fesâd sebeplerini “fesâdın asılları” şeklinde formüle etmekte ve bunları satıma konu olan şeyin haramlığı, faiz, garar ve bunlardan birine veya her ikisine götüren şartlar şeklinde dört sınıfta toplamaktadır. İbn Rüşd bunun dışında hariçten bir sebeple hakkında nehiy varit olan akitlerin de bulunduğuna dikkat çekmekte ve bunlara gış/aldatma, zarar gibi sebepleri örnek vermektedir.<sup>133</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de meseleye bir başka zaviyeden yaklaşmakta ve mâlî muamelelerin üzerine bina edildiği esasların dört olduğunu zikretmektedir. Birincisi “*Mallarınızı aranızda batıl olarak yemeyin*”<sup>134</sup> âyeti, ikincisi “*Allah bey'i helal faizi haram kıldı*”<sup>135</sup> âyeti, üçüncüsü garar ile ilgili hadisler, dördüncüsü ise makâsîd ve maslahatın itibara alınmasıdır.<sup>136</sup> İbnü'l-Arabî, yasaklanan mâlî muamelelerin sebeplerinin elli altı tane olduğunu zikrettikten sonra bunların “faiz”, “garar” ve “*Mallarımızı aranızda batıl olarak yemeyin*” âyetindeki “bâtıl” başlıkları altında toplanabileceğini ifade etmektedir. Ona göre “*Allah bey'i helal faizi haram kıldı*” âyeti ile zikri geçen bu âyet meselenin özünü ortaya koymaktadır.<sup>137</sup>

Kanaatimizce bütün bu değerlendirmelerden çıkarılacak sonuç şu olmalıdır: Herhangi bir ticari muamele, hakkında özel nehiy bulunmayıp genel fesâd sebeplerini taşıyor ve tarafların maslahatını gerçekleştiriyorsa bu muamele sahih kabul edilir. İnsanlar arasındaki muameleleri fesâda nisbet etmektense mümkün olduğu ölçüde sıhate hamletmenin evlâ olduğu ilkesi<sup>138</sup> de bunu gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in akitlerle

<sup>132</sup> İbn Kayyim Ebû 'Abdillâh Şemsüddin Muḥammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-muvaḥḳkı'în 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muḥammed 'Abdusaclâm İbrahim (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/259.

<sup>133</sup> Ebü'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed İbn Rüşd el-Ḳurtubî, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muḳtesid* (Kahire: Dârü'l-Ḥadîs, 1425/2004), 3/145.

<sup>134</sup> el-Bakara 2/188

<sup>135</sup> el-Bakara 2/275

<sup>136</sup> Ebü Bekr Muḥammed b. 'Abdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/137.

<sup>137</sup> İbnü'l-'Arabî, *Aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, 1/323-324.

<sup>138</sup> Ebü'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc - 'Alî Cum'a Muḥammed (Kahire: Dârü's-Selâm,

ilgili tasarrufları da bu sonucu teyit etmektedir. Burada İbnü'l-Kayyim'in şer'î siyaset bağlamında vurguladığı üzere bir uygulamanın meşruiyeti hususunda o uygulamanın nasların ortaya koyduğu temel ilkelere aykırı olup olmaması açısından incelenmesi gerekir.<sup>139</sup> Karşılaşılabilecek her bir meselenin naslarda geçmesini beklemek gerçekçi olmadığından, ortaya çıkacak yeni uygulamaların naslara ve nasların ortaya koyduğu temel ilkelere aykırı olup olmadığının tespiti önem arz etmektedir. Bu ise yetkin ilim adamları tarafından yapılabilecek bir husustur. Bu yaklaşım günümüzde ortaya çıkan yeni akitleri değerlendirme sadedinde yol göstericidir.

### Sonuç

İslâm dini, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeye dönük ilkeleri ve bunları toplumda yerleştirmeye dönük emir ve nehiyleri beraberinde getirmiştir. İktisadi hayatla ilgili düzenlemeler de bu kapsamdadır. Konu hakkındaki âyetlere bakıldığında Kur'ân-ı Kerîm'de iktisatla ilgili genel çerçeve mahiyetinde temel ilkelere temas edildiği görülmektedir. Nitekim dünya-âhiret dengesinin korunması, faizden uzak durulması, ticari faaliyetlerde karşılıklı rızanın esas alınması, ölçü ve tartıda adil davranılması, haksız kazançtan sakınılması gibi hususlar bu genel çerçevenin yapı taşlarıdır. Yine dinen meşru olmayan malların satışından sakınılması, ticaretin ibadete engel olmaması gibi vurgular iktisadi hayatın dinî hayattan bağımsız düşünülmemeyeceğini göstermektedir. Helal rızık vurgusu ise İslâm iktisadının çatısını oluşturmaktadır. Ayrıca bir taraftan mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunun ifade edilmesi diğer taraftan ise çalışmanın teşvik edilmiş olması İslâm'ın insan tasavvuruna ve onun dünya-âhiret dengesini kurmakla sorumlu olduğu gerçeğine ışık tutmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in iktisadi hayata ilişkin koyduğu kurallar “temel ilkeler” şeklinde olup çok detaylı değildir. Hz. Peygamber'in sünnetinde ise bu hususta değerlendirmeye konu olabilecek veriler azımsanmayacak kadar fazladır. Onun bu bağlamdaki tasarrufları Kur'an'daki emirlerin de beyanı mahiyetinde olacağından çalışmamızdaki esas değerlendirme Hz. Peygamber'in tasarrufları bağlamında yapılmıştır. Çalışmamızda Hz. Peygamber'in pazar, para ve ticari akitlerle ilgili tasarrufları analize tabi tutulmuştur. Çalışmamızın her bir bölümünde Hz. Peygamber'in tasarruflarından çıkarılacak sonuçlar değerlendirme başlıkları altında ortaya konulmuştur. Bu bağlamda ifade edilmelidir ki, Hz. Peygamber, iktisat alanında mevcut olan uygulamaları toptan reddetme cihetine gitmemiştir. Nitekim o, mevcut pazarlarda alışverişe yasak getirmemiş

1427/2006), 5/2361; Serahsî, *el-Mebsût*, 17/62; 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/177; Aynî, *el-Binâye*, 8/17.

<sup>139</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvaqqâ'in*, 4/283-284; İbn Kayyim, *et-Turûku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye* (b.y.: Mektebetü Dâri'l-Beyân), 12-13.

yeni bir pazarı ise ancak Medine'ye hicretten sonra kurdu muştur. Bu yeniliğin arkasındaki temel amaç ise haksızlıkların önlendiği, rekabetin önünün açıldığı adil bir iktisadi yapının tesis edilmesidir. Nitekim pazar için konulan kurallara bakıldığında mevcut tekelciliğe karşı rekabet imkânının sağlanması, tüccarların üzerindeki külfetin azaltılması ve maliyetlerin düşürülmesi gibi maslahatların gözetildiği dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber fiyatlara müdahale etmeyip piyasanın arz-talep dengesi çerçevesinde doğal mecrasında oluşmasını istemiştir. Yine o, piyasada tedavülde olan paralarla alışverişi devam ettirmiştir. Onun parayla ilgili en önemli tasarrufu haksızlığa sebep olan para kırmayı yasaklamasıdır. Râşid halifeler döneminde de durum bu minval üzere devam etmiştir. Ancak Hz. Ömer piyasadaki farklı dirhem çeşitlerinin karışıklığa yol açması sebebiyle paraların standardizasyonuna duyulan ihtiyaç gereği para için yeni standartlar belirlemiştir. Bütün bunlar haksızlıkları önlemeye dönük tasarruflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yeni para basımı ise parasal anlamda başka ülkelerin hegemonyasından kurtulmak amacıyla Emevîler döneminde gerçekleşmiştir. Bu da bir taraftan başka ülkelerin paralarının kullanılmasının temelde İslâm'a aykırı olmadığını gösterirken, diğer taraftan paranın bir tahakküm aracı olarak kullanıldığı dikkate alındığında yeni para basımının ne ölçüde önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim gerçek anlamda bir ekonomik bağımsızlıktan söz edilebilmesi de ekonomi sahiplerinin değerlerine uygun bir paralarının bulunmasını gerektirmektedir.

Ticari akitler bağlamında da Hz. Peygamber'in mevcut akitleri toptan kaldırıp yeni akitler ihdas etme cihetine gitmediği, aksine beşer aklının ürettiği bazı akitleri kendilerini kuşatan ifsat edici unsurlardan arındırarak devam ettirdiği görülmektedir. Faizin yasaklanması, bazı malların meşru kabul edilmemesi ve cuma vakti alışveriş yapılmasının yasaklanması hususlarına ilaveten ticari faaliyetlerin karşılıklı rıza ile yapılması ilke olarak benimsenmiş ve haksızlığa sebep olan uygulamalar da yasaklanmıştır. Bu bağlamda belirsizlik, aldatma ve cehaletin haksızlığa sebep olan temel unsurlar olarak öne çıktığı görülmektedir. Bütün bunlara bakıldığında Hz. Peygamber'in, kat'î yasakları belirlemekle birlikte mevcut uygulamaları fesâd unsurlarından arındırarak ıslah etmeyi öncelediği gözlenmektedir. Bu da "akitlerde aslolan mübahlıktır" ilkesinin ortaya çıkmasına, dolayısıyla da içinde fesâd sebeplerinden birini barındırmayan akitlerin mübah kabul edilmesine yol açmıştır. Hiç şüphesiz bu da ortaya çıkan yeni akitlere yaklaşım hususunda önemli bir bakış açısı sunmaktadır.



### Kaynakça

- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Bağdat: y.y., 1993.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1420/2000.
- Baysa, Hüseyin. *Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticari Hayat*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Belâzurî, Aḥmed b. Yaḥyâ b. Câbir. *Fütühü'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-meṣheb*. thk. Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. b.y.: y.y., 1428/2007.
- Çolak, Abdullah. *İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2. Basım, 2022.
- Çolak, Abdullah. "İslâm'ın İktisâdî Prensipleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (Ağustos 2003), 29-49.
- Desûkî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. 'Arafe ed-Desûkî. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ's-Şerḥi'l-kebir*. 4 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Dinler, Zeynel. *İktisada Giriş*, Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2014.
- Döndüren, Hamdi. "Müsâkât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Garar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-'Arnaûṭ. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Ebû Ya'la, Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferra'. *el-Âḥkâmu's-sultâniyye*. Beyrut: y.y., 1421/2000.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Abdümelik B. Mervân'ın Para Reformu". *İSTEM* 8 (Aralık 2006), 171-186.
- Gül, Ali Rıza. "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 28-78.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, Ankara: İmaj Yayıncılık, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Huzâ'î, Ebû'l-Hasan İbn zî'l-Vizâreteyn Alî b. Muhammed b. Aḥmed. *Tahrîcu'd-delâlati's-sem'iyye 'alâ mâ kâne fî 'ahdi Resûlillah mine'l-huref ve's-şinâ'î ve'l-'amâlâti's-şer'iyye*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *eṭ-Ṭuruḳu'l-hukmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Nâyif b. Aḥmed el-Ḥamd. 2 Cilt. Mekke: y.y., 1428.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkı'in 'an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed 'Abdusaelâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1411/1991.

İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şu‘ayb el-Arnaûṭ. 5 Cilt. b.y.: Dâru’-r-Risâleti’l-‘Âlemiyye, 2009.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Muḥammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Eşbâh ve’n-nezâir alâ mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu’mân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419/1999.

İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubî. *Bidâyetü’l-muctehid ve nihâyetü’l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ḥadîs, 1425/2004.

İbn Sa‘d, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa‘d b. Menî‘. *et-Ṭabaḳâtü’l-kübrâ*. thk. İḥsân ‘Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1388/1968.

İbn Teymiyye, Ebû’l-‘Abbâs Taḳıyyüddîn Aḥmed b. ‘Abdilḥalîm b. Mecdidîn ‘Abdisselâm el-Ḥarrânî. *el-Fetâva’l-kübrâ li’bni Teymiyye*. 6 Cilt. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1408/1987.

İbn ‘Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muḥammed. *el-‘İstî‘âb fî ma’rifeti’l-aşhâb*. thk. ‘Alî Muḥammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, 1413/1992.

İbnü’l-Mülâḳḳın, Ebû Ḥafş ‘Omer b. ‘Alî b. Aḥmed el-Mısrî. *et-Tavdîḥ li şerḥi’l-Câmi’i ş-sahîḥ*. Dımaşk: y.y., 1429/2008.

İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem*. thk. Muḥammed ‘Abdulḳâdir ‘Atâ - Muştafâ ‘Abdulḳâdir ‘Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1412/1992.

İbnü’l-‘Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. ‘Abdillâh b. Muḥammed el-Meâfirî. *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1424/2003.

Kallek, Cengiz. “Pazar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/194-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes‘ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. *Bedâ’i’u ş-şanâ’i fî tertibi ş-şerâ’i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

Kettânî, Muḥammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *et-Terâtîbü’l-idâriyye ve’l-‘amâlât ve’ş-şinâ‘ât ve’l-metâcir ve’l-ḥâletü’l-‘ilmiyye elletî kânet ‘alâ’ahdi te’sîsi’l-medeniyyeti’l-İslâmiyye fi’l-Medîneti’l-münevvereti’l-‘aliyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.

Ḳudürî, Ebû’l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *et-Tecrid*. thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc - ‘Alî Cum‘a Muḥammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2. Basım, 1427/2006.

Kundak, Oğuzhan. “İslâm Hukukuna Göre Kâğıt Paranın Temellendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 66 (Haziran 2024), 63-87.

Ḳurtubî, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi’ li-‘aḥkâmi’l-Ḳur‘ân*. thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahîm İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısrîyye, 1384/1964.

Köse, Fatma Betül. *Medine’de Sosyal Hayat Dört Halife Dönemi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.

Mâlik, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes. *el-Muvaṭṭâ’*. thk. Muḥammed Muştafâ el-‘A‘zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425/2004.

Mâverdi, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: y.y., ts.

Mısrî, Refik Yunus. *İslâm İktisat Metodolojisi*. çev. Hüseyin Arslan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.

Müslim, Ebü'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri. *Şâhihu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1374/1955.

Râzî, Ebü 'Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtiḥu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.

Seraḥsî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme. *el-Mebsûṭ*. thk. Halîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.

Solmaz, Yahya. *İslâm'da Yönetim Hukuku (el-Ahkâmü's-Sultâniyye) Yürütme ve Yargı Kurumları*, Ankara: Kitabe Yayınları 2023.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî. *el-Eşbâḥ ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1990.

Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târiḥü't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1387.

Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh. *Şerḥu't-Telviḥ 'ale't-Tavdîḥ*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Şabîḥ, ts.

Tekdoğan, Ömer Faruk. "İslami Para Standardına Dair Yaklaşımlar". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 16/59 (Temmuz-Aralık 2020), 196-202.

Tirmizî, Ebü 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Uslu, Rifat. "İslâm Hukukunda Para Birimleri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 25/1 (Haziran 2014), 28-38.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *et-Tefsîru'l-basîṭ*. b.y.: y.y., 1430.

Yeniçeri, Celal. "Mülâmese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yeniçeri, Celal. "Münâbeze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/563. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.



# Evzâi ve Mehir Konusundaki Fikhî Görüşleri\* \*\*

## Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 05 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

### ✉ Mustafa Dumlupınar

Dr. Öğrencisi / Phd student  
Ankara Üniversitesi / Ankara University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü / Institute of Social Sciences  
<https://ror.org/01wntqw50>  
<https://orcid.org/0009-0004-2407-4685>  
d.pinar.mustafa@gmail.com.

## Öz

H. II. asrın başından IV. asrın ortalarına kadar olan dönem fikhin tedvin asrı ve olgunluk çağı olarak nitelendirilmektedir. Emevîlerin sonu ile Abbâsîlerin ilk dönemlerini de içine alan bu dönemde, ictihadları ile öne çıkan ve yüzyıllar boyunca görüşleri takip edilen müctehid hukukçular yetişmiştir. H. II. asrın önde gelen müctehid ve mezhep imamlarından biri de Abdurrahman b. Amr el-Evzâi'dir. Yaşadığı dönemde Şam halkının müftüsü ve tâbi oldukları müctehidi olmuştur. Evzâiyye adıyla ona nispet edilen mezhep Suriye, Irak, Hicaz, Mısır, Mağrib ve Endülüs'te yayılmıştır. Şam'da Şafî mezhebi, Endülüs'te ise Mâlikî mezhebi yaygınlaşana dek onun görüşlerine uyulmuş ve Evzâiğe intisap edilmiştir. Evzâi'nin mehir konusundaki ictihadlarının ortaya konulması önem arz etmektedir. Çünkü bu konuda Türkçe literatürde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla mehir konusunda mukayeseli fıkıh eserleri ile hilaf eserlerinde dağınık halde yer alan muteber görüşlerinin tek bir çalışmada toplanması bu konudaki görüşlerini değerlendirebilmek için gerekli görülmektedir. Bu kapsamda çalışmamızda âlimlerin çoğunluğu tarafından nakledilen ve birden fazla kaynak içerisinde rastladığımız muteber rivayetler esas alınarak Evzâi'nin mehir konusundaki ictihadları tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Evzâi, Evzâiyye, Mehir, İctihad.

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

\*\* Bu makale, Prof. Dr. Halil İbrahim Acar'ın danışmanlığında ve Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Mustafa Dumlupınar tarafından yazılan ve 2013 yılında kabul edilen *İmam el-Evzai'nin Aile Hukuku Üzerine İctihadları* adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

## Al-Awza'i and His Jurisprudential Views on the Issue of Mahr\* \*\*

### Research Article

Received: 5 November 2024 Accepted: 10 March 2025

### Abstract

The period from the early second century AH to the mid-fourth century AH is often referred to as the century of jurisprudence and the age of intellectual maturity. During this period, which spanned the end of the Umayyad caliphate and the early Abbasid era, prominent mujtahid jurists emerged. Their ijhtihad and opinions were followed for centuries. 'Abd al-Rahman ibn 'Amr al-Awza'i was a prominent mujtahid and sect imam of the second century AH. During his lifetime, he served as the mufti of Damascus and was the mujtahid followed by its people. The sect attributed to him, known as al-Awza'iyya, spread across Syria, Iraq, Hejaz, Egypt, the Maghrib, and Andalusia. His views were followed until the spread of the Shafi'i school in Damascus and the Maliki school in Andalusia. It is important to examine al-Awza'i's ijhtihad, particularly on the issue of marriage, as there has been no study on this topic in Turkish literature. Therefore, it is necessary to gather his reliable opinions on the issue of mahr, which are scattered across works of comparative fiqh and legal disagreement. This will allow for a proper evaluation of his views on the matter. In this study, we aim to present al-Awza'i's ijhtihad on mahr based on the reliable narrations transmitted by the majority of scholars, which can be found in multiple sources.

**Keywords:** Islamic Law, al-Awza'i, Awza'iyya, Mahr, Jurisprudence.

---

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

\*\* This article is derived from the unpublished master's thesis titled *Imam al-Awza'i's Ijhtihad on Family Law*, supervised by Prof. Dr. Halil İbrahim Acar and written by Mustafa Dumlupınar at Atatürk University's Institute of Social Sciences and accep. ed in 2013.

## Summary

Thanks to the political support of the Umayyads, al-Awza'i garnered a large following in Damascus, and his views spread across many regions under Umayyad rule. During the Umayyad period, he maintained strong relations with the caliphs and other state rulers, earning a respected position in the Umayyad legal system. However, his influence was shaken when the Abbasids came to power.

Imam al-Awza'i shared the view with other Islamic jurists that there is no upper limit to the amount of mahr. However, he also aligned with the Shafi'i and Hanbali schools regarding the lower amount of mahr, stating that while there is no upper limit, there is also no specific lower limit.

Regarding a man's promise to take a woman to Hajj as her mahr, Imam al-Awza'i considered it valid to set Hajj as the mahr. He stated that if the man divorces the woman before zifaf, he is obligated to pay her half of the alimony, as well as the costs of clothing and transportation. In the case of freeing a slave woman and marrying her, with the freeing being accepted as the mahr, Imam al-Awza'i ruled that if a man frees his concubine for marriage and sets her freedom as the mahr, then both the contract, the freeing, and the mahr are valid. The concubine is required to marry the man who freed her.

Regarding the determination of something forbidden as mahr and the status of the marriage contract, Imam al-Awza'i held the same view as other Islamic jurists who do not regard the marriage contract as a contract of sale and do not consider mahr as one of the essential prerequisites or conditions of the contract. He stated that if the mahr is set as something forbidden, such as pork or alcohol, the determination of the mahr (tasmiya) would be null and void. However, the marriage itself would still be valid.

Imam al-Awza'i, agreeing with other Islamic jurists that a woman is entitled to the full amount of mahr and that the obligation of mahr is finalized after zifaf following a valid marriage contract, shares the same view as the Hanafis regarding the issue of valid seclusion. He states that if a man has seclusion with a woman after a valid contract, the woman's mahr must be paid, and the woman must observe her iddah, even if the man does not have sexual intercourse with her.

According to Imam al-Awza'i, if a woman's husband dies without setting the mahr and before zifaf, she inherits from her husband through mut'ah and must observe her iddah. In this case, she is not required to pay the mahr. Regarding tawwiz al-mahr, Imam al-Awza'i holds the same opinion as the majority of jurists, stating that mut'ah is obligatory for the woman who is divorced before

zifaf and the appointment of mahr. However, he considered it mustahab to give this compensation to others.

Since there is no nass specifying the type and amount of mut'ah, and given that the verse in Surah al-Baqarah (2:236) indicates that the rich should give according to their means and the poor according to theirs, Islamic jurists have differed on the nature and amount of mut'ah. Imam al-Awza'i expressed two opinions on the matter: one stating that there is neither a lower nor an upper limit for mut'ah, and another opinion in which he described mut'ah as consisting of three pieces of clothing—a shirt, a headscarf, and a chador.

Imam al-Awza'i shares the same opinion as the Malikis regarding the issue of which spouse's claim should be credited in a dispute over the receipt of the mahr. He stated that if the spouses dispute the payment of the mahr, with the husband claiming he has paid it and the wife claiming she has not received it, and neither party has evidence to support their claim, then the woman's testimony, along with her oath, should be accepted if the dispute occurs before zifaf. However, if the dispute occurs after zifaf, the husband's testimony, along with his oath, should be credited. In the context of Imam al-Awza'i's jurisprudential views on the issue of mahr, it has been observed that other scholars largely share the same opinion as him.



## Giriş

İslâm hukukunda nikâh akdi, eşler için karşılıklı bir takım hak ve yükümlülükleri beraberinde getirir. Bu hak ve yükümlülüklerden bir kısmı malî ve aynı nitelikte iken diğer bir kısmı ise eşlerin birbirlerine karşı olan sadakat, saygı ve iyi muamele gibi davranış tarzlarına ilişkindir. Malî-aynî nitelikteki haklara gelince, mehir, nafaka, mesken, mut'a ve miras bunlara örnek olarak sayılabilir. Kur'an'da nikâh akdinin kuruluşundan evliliğin getirdiği haklara ve nikâh akdinin sona ermesine kadar bir dizi hükmün yer alması da İslâm'ın bu hususlara yönelik gösterdiği önemin bir göstergesidir.

Her ne kadar Evzâiyye mezhebinin bugün tabileri kalmasa da h. II. asrın önde gelen fakihlerinden biri olan Abdurrahman b. Amr el-Evzâî'nin (ö. 157/774) geçmişte İslâm ümmeti nezdinde itibar görmesi ve görüşleriyle amel edilen bir mezhep imamı olması açısından mukayeseli fıkıh eserleri ile hilaf eserlerinde dağınık halde yer alan görüş ve fetvaları fıkıh mirasımızın zenginliğini göstermektedir. Çalışmamız, Evzâî'nin dağınık halde yer alan mehir konusundaki icthadlarının bir araya toplanması ve bu konuda Türkçe literatürde herhangi bir çalışmanın bulunmamasından dolayı önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Evzâî'nin hayatı hakkında genel hatlarıyla bilgi verilerek onun mehir konusundaki görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Evzâî'nin görüşü olarak verilen rivayetlerde birden fazla kaynak eserde rastlanılmasına, âlimlerin çoğunluğunca Evzâî'nin görüşü olarak nakledilmesine ve kaynağının muteber ve sağlam olmasına dikkat edilmiştir.

Evzâî, usul anlayışı olarak, Kur'an ve sünneti temel kaynak olarak almıştır. Hadisin bulunduğu yerde kıyas ve re'ye yönelmemiş, mürsel hadis de olsa hadis veya sahâbe görüşüyle amel etmiştir. Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) de bazı konularla ilgili hadis bulunmasına rağmen icthad etmesi sebebiyle eleştirmiştir. Kıyas, sedd-i zerâ'i ve istishâb gibi delilleri de kullanmış, kimi fikhî görüşlerinde hadis ve rivayetlerin zahirine göre hüküm vermiştir. Evzâî'nin görüşleri ve metodolojisi üzerinden yapılan değerlendirmeler sonucu çoğunlukla Ehl-i hadis içerisinde ismi zikredilmiştir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Abdüsselâm et-Tedmûri (Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993), 9/496; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi*

## 1. Evzâî'nin İçinde Yetiştığı Ortam

Evzâî Emevî halifesi Velîd b. Abdulmelik (ö. 96/715) ile Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un (ö. 158/775) hilafetleri arasında geçen dönemde yaşamıştır. Emevî devletinin yıkılışına ve Abbâsî devletinin kuruluşuna şahit olmuştur. İktidarın Emevîlerden Abbâsîlere geçtiği hareketli ve çalkantılı bir siyasî atmosfere tanıklık etmiştir. Hayatının yarısından çoğu takribi kırk beş senelik dilimi Emevîler zamanında geçmiş, ilmî yetkinliğe ulaşması ve fikirlerinin olgunlaşması bu devirde gerçekleşmiştir. Hayatının geri kalan yirmi beş yıllık kısmı ise Abbâsîler zamanında geçmiştir. Bu nedenle Evzâî Emevîlerin sonu ile Abbâsîlerin kuruluşunun başı olan iki döneme şahit olmuştur.<sup>2</sup>

Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân<sup>3</sup> (ö. 86/705) Hâricîlerin ve Ehl-i beyt taraftarlarının isyanlarını ve kabileler arası mücadelelerden yararlanmaya çalışan Bizans'ın saldırılarını bertaraf ederek, valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) sayesinde merkezî otoriteyi sağlamıştır. Oğlu Velîd b. Abdulmelik<sup>4</sup> (ö. 96/715) babasından devraldığı güçlü devleti, on yıllık iktidarı döneminde zamanın en büyük devleti haline getirmiş, Hz. Ömer (ö. 23/644) devrinden sonra gerçekleştirilen en büyük fetih hareketlerine imza atarak İslâm coğrafyasını en geniş sınırlarına ulaştırmıştır.<sup>5</sup>

*bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâî't- Tûrâs, 2000), 18/124; Ali b. Sa'd b. Salih Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evzâî min vâkı fikkihî ve âsârih* (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2004), 430-431; Ali Osman Balcı - Murat Önder, "Evzâî'nin İtikadî Yönü", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2023), 803.

<sup>2</sup> Abdullah Muhammed Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî hayatuhu ve ârâuhu ve asruhu* (Bağdat: Daru'r-Risale, 1980), 275; Abdurrahman b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî, *Sünenü'l-Evzâî, ehâdis, âsâr ve fetâvâ*, thk. Mervan Muhammed Şeâr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 6; Mervan Muhammed Şeâr, *el-Evzâî imâmu's-selef* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 24; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evzâî*, 39-44; Abdüsettâr Şeyh, *el-İmâm el-Evzâî şeyhülislam ve âlimu ehli's-Şâm* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2006), 25-26.

<sup>3</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 6/418; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, thk. Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997), 3/531; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâr'u-Hicr, 1997), 11/715.

<sup>4</sup> Taberî, *Târih*, 6/423; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/5, 69-71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/402-405.

<sup>5</sup> Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî*, 276, 280-281; Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 42-46; İrfan Aycan - İbrahim Sarıçam, *Emevîler* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 42-58; Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 253; İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 11/91-92.

Velîd b. Abdulmelik'in (ö. 96/715) ölümüyle birlikte Süleyman b. Abdulmelik<sup>6</sup> (ö. 99/717) yerine geçmiş, kısa bir süre devam eden halifelîği sırasında kabîleler arası çatışmalar yeniden ortaya çıkmıştır. Süleyman b. Abdulmelik, (ö. 99/717) amcazadesi Ömer b. Abdülazîz'i (ö. 101/720) vevliht göstermiş, ölümüyle birlikte hilafeti Ömer b. Abdülazîz<sup>7</sup> üstlenmiştir. Ömer b. Abdülazîz döneminde ise devlette tam bir sakinlik ortamı hâkim olmuştur. Ömer b. Abdülazîz'in vefatının ardından halifelîğe Yezîd b. Abdulmelik<sup>8</sup> (ö.105/724) geçmiştir. Ömer b. Abdülazîz dönemindeki sükûnet ortamı bozularak kabîlecilik tekrar canlanmış ve iç isyanlar çıkmıştır. Bu dönemde Emevî iktidarını yıkmak ve hilafeti ele geçirmek amacıyla büyük bir kitle örgütlenmeye başlamıştır.<sup>9</sup>

Yezîd b. Abdulmelik'in yerine geçen kardeşi Hişâm b. Abdulmelik<sup>10</sup> (ö.125/743) Emevî hanedanına tekrar yükselme devrini yaşatmış ancak hilafetinin sonuna doğru Irak'ta Zeyd b. Ali ve Kuzey Afrika'da Berberî isyanları ortaya çıksa da büyük oranda ülkede istikrarı sağlamış ve korumuştur. Ancak günden güne güçlenen mevâlî destekli Abbâsî muhalefetine ve Hâricî propagandalarına karşı tedbir almadığı için ölümüyle birlikte devlet tam bir kargaşaya sürüklenmiştir.<sup>11</sup>

Velîd b. Yezîd'in<sup>12</sup> (ö. 126/744) halifelîğe geçmesinin ardından Emevî ailesi kendi içerisinde parçalanmıştır. Bu parçalanma süreci kaos ve isyanları beraberinde getirmiştir. Şîî ve Hâricî isyanlarıyla birlikte Abbâsî muhalefeti Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/755) önderliğinde h. 129/747 yılında ortaya çıkmıştır. Muhtelif menfaat gruplarının ittifakına dayanan Abbâsî muhalefeti tarafından Kûfe ele geçirilerek Ebû'l-Abbâs es-Seffâh<sup>13</sup> (ö. 136/754) halife ilan edilmiştir. h. 132/750 yılıyla birlikte Emevî devleti yıkılmış; Abbâsî devleti kurulmuştur.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> Taberî, *Târîh*, 6/505; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/71-72, 94-95; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/613.

<sup>7</sup> Taberî, *Târîh*, 6/550; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/96-98, 113-114; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/657.

<sup>8</sup> Taberî, *Târîh*, 6/574; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/120-121, 162-163; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12/721.

<sup>9</sup> Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî*, 276-277; Üçok, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler*, 61-67; Aycan - Sarıçam, *Emevîler*, 76-79; Hamidullah, *İslam'a Giriş*, 254; Yiğit, "Emevîler", 11/92-93.

<sup>10</sup> Taberî, *Târîh*, 7/25; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/165-166, 282-284; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/17.

<sup>11</sup> Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî*, 277-278; Aycan - Sarıçam, *Emevîler*, 81-87; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1/192; Yiğit, "Emevîler", 11/93-94.

<sup>12</sup> Taberî, *Târîh*, 7/209; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/284-285, 299-300; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/160.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/5-12; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/249.

<sup>14</sup> Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî*, 278, 284-285; Üçok, *İslam Tarihi Emevîler-Abbâsîler*, 72-77; Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları,

Emevîler döneminde gerek siyasî-idarî gerekse sosyal alanlarda kabilecilik ve tutuculuk ortaya çıkmıştır. Kabilecilik ön plana çıkarılıp, mevâlîye ikinci sınıf vatandaş edasıyla davranılmıştır. Diğer taraftan hilafet saltanata dönüştürülerek velayetlik sistemi ihdas edilmiştir. Abbâsîler döneminde ise siyasî alanda İranlılara ve mevâlîye etkin alan açılmıştır.<sup>15</sup>

Evvzâî'nin hayatının son yıllarına denk gelen Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö.158/775) döneminde bazı isyanlar baş gösterse de genel olarak devlette istikrar ve sükûnet hâkimdir. Evvzâî, Abbâsîlerin hilafete geçişinin ilk yıllarında siyasî iktidar mücadelesinin kavga ve karmaşasından etkilenmemek ve halifelerden uzaklaşmak adına murâbit (sınır bekçisi) olarak Beyrut'a göçmüştür.<sup>16</sup>

Siyasî alanda yaşanan bu durumların yanı sıra h. II. asırda ilim ve fikir alanında da önemli gelişmeler mevcuttur. Tefsir ve hadis gibi ilimlerin tasnifi, dil ve edebiyatın gelişmesi, kelâm ilminin teşekkülü, fikhî ekollerin doğuşu ve gelişmesi, itikadî fırkaların çıkışı ve tercüme faaliyetleri bu zamanda gerçekleşmiştir. İlmî hareketin ağırlık merkezini dinî ilimler oluşturmakla beraber felsefe, tıp, kimya vb. ilimlerde tercüme faaliyeti başlamıştır. Ayrıca Emevî halifelerinden bazıları çeşitli ilimlerle bizzat meşgul olmuşlardır. İslâm ülkesinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte farklı dil, kültür, örf ve adetlere mensup kişilerin/toplumların Müslüman oluşu Arapça öğrenimi noktasında bazı güçlükleri doğurmuştur. Bu durum da âlimleri Kur'an'ı dil hatalarından koruma gayretine yöneltmiştir. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar ise dil ve edebiyat alanında önemli gelişmelere yol açmıştır.<sup>17</sup>

Emevîler zamanında hadis yazma faaliyetinin yoğunluk kazanması, hadislerin tedvini ve hadis usulü ilminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ömer b. Abdülazîz, hadislerin tedvininde büyük rol üstlenerek valilere

1980), 2/438; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 113-114; Yiğit, "Emevîler", 11/94.

<sup>15</sup> Cubûrî, *el-İmâm el-Evvzâî*, 283, 296; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/444; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/33-34; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1996), 4; Muhammed Ebû Zehra, *Ebu Hanîfe*, çev. Osman Keskiöğlü (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 107; Şeyh, *el-İmâm el-Evvzâî*, 29; İrfan Aycan v.dğr., *Emevîler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 24-26.

<sup>16</sup> Cubûrî, *el-İmâm el-Evvzâî*, 275; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/446-447; Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti (Doğuştan Günümüze)*, çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1991), 124; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1/238.

<sup>17</sup> Şeyh, *el-İmâm el-Evvzâî*, 36-37; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, 2/379, 399-400; Aycan v.dğr., *Emevîler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı*, 10, 35, 68; Yiğit, "Emevîler", 11/97.

ve ülkedeki hadis âlimlerine mektuplar göndermiş ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin toplanmasını emretmiştir.<sup>18</sup>

Emevîler devri fikhın ayrı bir ilim dalı halinde kurulmaya başladığı dönemdir. İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ile birlikte karşılaşılan soru ve sorunlar çeşitlenmiş, bunun sonucunda ise fakihler fikhî tesis etme gayretine girişmişlerdir.<sup>19</sup>

Genel olarak Emevîler döneminde zaman zaman iç çatışmalar ve isyanlar yaşanmış, muhalif görüşlere karşı sert önlemler alınmış olsa da idarî sistemin yapılandırılması noktasında önemli reformlar gerçekleştirilmiş, geniş bir coğrafyada siyasî birlik sağlanarak İslâm kültür ve medeniyetinin yayılmasına katkı sağlanmıştır. Hadislerin toplanması ve fikhin sistematik bir şekilde işlenmesi yine bu dönemde gerçekleşmiş, edebiyat, sanat ve bilim alanlarında önemli eserler kaleme alınmıştır. Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle birlikte ilk yıllarda, Emevî taraftarları ve diğer muhalefet grupları ile çeşitli çatışmalar yaşanmış, yönetimi sağlamlaştırmak amacıyla bazı muhalif gruplara karşı sert önlemler alınmıştır. İlerleyen süreçte ise İslâm kültür ve medeniyeti çağa damgasını vurmuş, dinî ilimler şekillenecek müstakil ilim dalları haline gelmiştir.

## 2. Evzâî'nin Hayatı ve Eserleri

### 2.1. Hayatı

H. II. asrın önde gelen ilmî şahsiyetlerinden biri olan Ebû Amr Abdurrahman b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî'nin doğumu hakkında h. 8020, h. 88, h. 9321 şeklinde muhtelif kaynaklarda farklı tarihler zikredilir. Ancak çoğunluğun görüşüne göre Evzâî, h. 88/707 yılında Lübnan'ın Ba'lebek şehrinde doğmuştur.<sup>22</sup> Babasının adının Amr b. Yuhmid olduğu ve tabîinin üçüncü

<sup>18</sup> Şeyh, *el-İmâm el-Evzâî*, 39; Aycan v.dğr., *Emevîler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı*, 41-44; Yiğit, "Emevîler", 11/98.

<sup>19</sup> Şeyh, *el-İmâm el-Evzâî*, 40-41.

<sup>20</sup> Ebû Hâtîm Muhammed İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*, thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid eş-Şûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 211; Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988), 1/227.

<sup>21</sup> Ebû'l-Abbas Ahmed İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1994), 3/127; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 7/109-110.

<sup>22</sup> Ebû'l-Kâsım Ali İbn Asâkîr, *Târihü medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 35/150-151; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 3/127; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/178; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/109-110; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/456; Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî*, 15-16; Evzâî, *Sünenü'l-Evzâî*, 5; Hüseyin Muhammed Mellah, *el-İmâmü'l-Evzâî muhaddisen hâfizen* (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 27-28;

neslinde yer aldığı da kaynaklarda zikredilir. Dedesinin ismi konusunda ise âlimler “Yuhmid<sup>23</sup>” mi yoksa “Muhammed<sup>24</sup>” mi olduğu hususunda farklı görüşlere sahiptir. Fakat âlimlerin çoğunluğunun görüşü dedesinin isminin “Yuhmid” olduğu yönündedir. Kaynaklarda Evzâî'nin evlenmeden önce kendisine babasının adını künye edindiği, asıl adının Abdülazîz olduğu, rahmete muhtaçlığını ifade etmek için adını Abdurrahman diye değiştirdiği de nakledilmektedir.<sup>25</sup> “Evezâ” kelimesine nispet edilmesi noktasında da farklı görüşler zikredilse de ailesinin Dımaşk (Şam) yakınlarındaki Evzâ' köyünde ikamet ettiği için bu yere nispetle tanınmış olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>26</sup>

Evezâî altı yaşlarında iken babası vefat etmiş, küçük yaşta yetim kalmıştır. Bu sebeple annesinin gözetiminde yetişmiştir. Babasının vefatından bir süre sonra bir baba dostu onu himayesine alarak gençliğinde divanda vazife almasını sağlamıştır. Divanda kâtiplik yapan Evezâî, yaklaşık yirmi yaşındayken bir askerî heyetle Necid bölgesinde bulunan Yemâme'ye gitmiştir. Evezâî ilk derslerini doğum yeri olan Ba'lebek'teki âlimlerden almıştır. Nümeyr b. Evs el-Eş'arî (ö. 122/739) ve Dahhâk b. Abdurrahman'dan (ö. 110/728), Yemâme'de Yahya b. Ebû Kesîr'den (ö. 129/747), Irak, Mekke, Medine ve Beytü'l-makdis'de Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732), Muhammed b. Ali el-Bâkır (ö. 114/733) ve Muhammed b. Münkedir (ö. 131/748) gibi hocalardan ders okumuştur. Nâfi' (ö. 117/735), Zührî (ö. 124/742), İbn Sîrîn (ö. 110/729), Rebîa b. Ebû Abdurrahman (ö. 136/753) başta olmak üzere birçok kişiden hadis dinlemiş, kendisinden de Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797),

Şeâr, *el-Evezâî*, 16; Muhammed Revvâs Kal'âci, *Mevsuâtü fıkhi Abdurrahman el-Evezâî* (Kuveyt: Camiâtu'l-Kuveyt Lecnetü't-Te'lif ve'n-Neşr, 2003), 14; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evezâî*, 21; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 279-280; Salim Öğüt, “Evezâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546; Nevzat Aydın, *İmâm-ı Evzai ve Sünenindeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001), 22; Abdülmeccid Yasir Ekşici, *Ehl-i Şam, İmam Evzâî ve Usûl Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 99-100; Balci - Önder, “Evezâî'nin İtikadî Yönü”, 800-801.

<sup>23</sup> İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 211; İbn Asâkîr, *Târîh*, 35/153; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 3/127; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/107; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 10; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 47.

<sup>24</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/227; Zehebî, *Tezkira*, 1/178; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 11.

<sup>25</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 3/127; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/109; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 10-11; Mellah, *el-İmâmü'l-Evezâî*, 24; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 46.

<sup>26</sup> İbn Asâkîr, *Târîh*, 35/150-152; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 3/128; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/107-109; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 11-15; Evezâî, *Sünenü'l-Evezâî*, 5; Şeâr, *el-Evezâî*, 18-19; Mellah, *el-İmâmü'l-Evezâî*, 24-26; Kal'âci, *Mevsuât*, 12-13; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 47-50; Öğüt, “Evezâî”, 11/546.

Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804) gibi tanınmış âlimler rivayette bulunmuşlardır. Evzâî uzun süre Mekhûl'un (ö. 112/730) derslerine devam ettiği ve ondan rivayette bulunduğu için Mekhûl daha çok "Evezâî'nin hocası" olarak anılmıştır.<sup>27</sup>

Evezâî ilminin olgunluk çağında hocası Mekhûl'un vefatından sonra âlimler arasında önemli bir itibar kazanmış, gerek halk gerekse yöneticiler nezdinde büyük saygı görmüş ve Şam bölgesinde fıkıh otoritesi sayılmıştır. Evzâî fıkıh âlimleri tarafından bağımsız ictihad usulü olan rey ve fetvaları bulunan müctehid ve mezhep imamı olarak değerlendirilmiş, görüşleriyle amel edilmiş ve fıkıh tarihi içinde Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd (ö. 175/791), İshak b. Râhûye (ö. 238/853), İbni Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Ebû Sevr (ö. 240/854) gibi mutlak müctehidler arasında sayılmıştır. Beyrut'ta ilim taliplilerine ders vermeye devam etmiştir. H.157/774 yılında takriben yetmiş yaşlarında iken Ebû Cafer el-Mansûr'un hilafetinin son yıllarında Beyrut'ta vefat etmiştir.<sup>28</sup> Vefat tarihiyle ilgili kaynaklarda farklı rivayetler zikredilmekle birlikte genel kabul gören görüş h. 157/774 yılında vefat ettiği'dir.<sup>29</sup>

## 2.2. Eserleri

Evezâî'nin, çok sayıda eser telif ettiği belirtilmekle beraber bu eserlerin Beyrut'ta yaşadığı dönem vuku bulan bir deprem sırasında çıkan yangında yandığı aktarılmaktadır. Kaynaklarda *Kitâbü Siyeri'l-Evezâî*, *Müsnedü'l-Evezâî*, *Kitâbu's-Sünen fi'l-fikh*, *Kitâbu'l-Mesâil fi'l-fikh* kendisine atfedilmektedir. Bunlardan sadece *Kitâbü Siyeri'l-Evezâî* günümüze kadar ulaşan tek eseridir. Şafî'nin (ö. 204/820) *el-Ümm* adlı eseri içinde bir bölüm olarak yer almakta olup Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) da buna reddiye olarak *er-Red alâ Siyeri'l-Evezâî* adıyla bir eser kaleme almıştır.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 35/157-158; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/110; Zehebî, *Tezkira*, 1/178; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 133-147; Evzâî, *Sünenü'l-Evezâî*, 6-7; Şeâr, *el-Evezâî*, 16-17, 79-81; Kal'âcî, *Mevsuât*, 14-15; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evezâî*, 70-74; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 54, 177-182, 188-193; Ertuğrul Boynukalın, "Evezâî ve Fıkıhî Mezhebi", *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 3-4.

<sup>28</sup> İbn Hibbân, *Meşâhîr*, 211; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/227; İbn Asâkir, *Târîh*, 35/150; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 3/127; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/128; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/456; Şeâr, *el-Evezâî*, 193; Kal'âcî, *Mevsuât*, 16; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evezâî*, 78; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 384-386.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/127; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/455-456; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 63-65; Mellah, *el-İmâmü'l-Evezâî*, 62.

<sup>30</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, 7/111, 115; Cubûrî, *el-İmâm el-Evezâî*, 253; Evzâî, *Sünenü'l-Evezâî*, 8; Mellah, *el-İmâmü'l-Evezâî*, 253-255; Şeâr, *el-Evezâî*, 88; Kal'âcî, *Mevsuât*, 80-83; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evezâî*, 76-78; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 354-357; Öğüt, "Evezâî", 11/548.

### 3. Evzâîlik

Fıkhî mezhepler içerisine dâhil edilen ve Emevîler'in son dönemlerinde Şam'da çok geniş bir taraftar kitlesine sahip olan Evzâîlik, özellikle Emevîler döneminde siyasî destekle birlikte yayılma fırsatı bulmuş, Emevîler'in hüküm sürdüğü pek çok coğrafyaya ulaşmış ve yayılmıştır. Abbâsîler'in yönetimi ele geçirmesiyle birlikte bu siyasî destek kaybolmuştur. Evzâîlik, başlıca Suriye, Irak, Hicaz, Mısır, Mağrib ve Endülüs'te yayılmıştır. Şam, Mağrib ve Endülüs'te azımsanmayacak bir süre bu mezheple amel edilmiştir. Mezhebin Suriye bölgesine yayılmasında Evzâî'nin talebeleri Abdullah b. Semâa, (ö. 190/805) Saîd b. Abdülazîz (ö. 167/783) Endülüs'e yayılmasında ise Endülüs müftüsü Sa'sa'a b. Sellâm el-Endelûsî'nin (ö. 192/807) çabaları etkili olmuştur. Mezhebin Şam'da ortaya çıkması ve Endülüs Emevîleri'nin buraya olan tarihî bağları Endülüs'te yayılmasında da etken olmuştur. Şam'da Şafî mezhebi Endülüs'te ise Mâlikî mezhebi yaygınlaşana dek Evzâîliğe uyulmuştur. Öğrencilerinin mezhebin yayılması ve görüş ve fetvalarının tedvini noktasında diğer mezhep mensupları kadar gayret göstermemeleri, siyasî otoriteden yeterince destek görememeleri, mezhebin yayıldığı yerlerin hac yollarının uzağında olması, görüşleriyle ilgili yazılan az sayıda eserin yanması, diğer mezheplerle görüş farklılığının az olması vb. nedenlerden Evzâîlik zamanla yok olmuş ve müntesibi kalmamıştır.<sup>31</sup>

### 4. İslâm Hukukuna Göre Mehîr

Bir fıkıh terimi olarak erkeğin evlenirken kadına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya malı ifade eden mehîr, sözlükte “ücret” manasına gelir. Bununla beraber mehîr manasına gelmek üzere “mehîr, sadâk, nihle, farîda, tavl, ecr, ukr”<sup>32</sup> gibi terimlerde kullanılmıştır. Kur'an'da<sup>33</sup>, kendileriyle evlenilen kadınlara mehîrlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiştir. Hadislerde de mehîrle ilgili fıkhî hükümlerin ayrıntılarına yer verilmiştir.<sup>34</sup> Mehîrin vacip kılınması Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabittir.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Zehabî, *Tezkira*, 1/182; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 13/446; Cubûrî, *el-İmâm el-Evzâî*, 237-241; Mellah, *el-İmâmü'l-Evzâî*, 211-213; Şeâr, *el-Evzâî*, 36-37; Kal'âci, *Mevsuât*, 84-86; Şeyh, *el-İmâm el-Evzâî*, 257-262; Ögüt, “Evzâî”, 11/546; Boynukalın, “Evzâî ve Fıkhî Mezhebi”, 9-11.

<sup>32</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr şerhu muhtasari'l-Muzenî*, thk. Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994), 9/393.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 24, 25; el-Mâide 5/5

<sup>34</sup> Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “İslam Hukukunda Mehîr”, *Mehîr 2* (1998), 23; Mehmet Akif Aydın, “Mehîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389; Halil İbrahim Acar, “Mehîrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 368; Talip Türcan v.dğr., *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 476.

<sup>35</sup> Mahmud Muhammed eş-Şeyh, *el-Mehîr fi'l-İslâmî beyne'l-mâzî ve'l-hâzır* (Beyrut: l-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 30.



Mehir, kadının malı olup dilediği gibi kendi malında tasarrufta bulunabilir. Hayat şartlarından dolayı mehrin erkek tarafından talep edilmesi ve kadının rızası sonrası erkek tarafından kullanılması halinde, bu miktar erkeğin üzerine borç olur. Kadın kocasından alacağını istemeyebilir veya gönül hoşnutluğu ile eşine bağışlayabilir. Erkek zor kullanarak, vermiş olduğu mehri kadının rızası olmadan kesinlikle alamaz. Yüce Allah, bu şekilde kadının hakkını güvence altına almakta ve mehri erkeğin ödemesini zorunlu kılmaktadır.<sup>36</sup>

Mehir, akid esnasında belirlenip belirlenmemesi açısından mehr-i müsemma ve mehr-i misil olmak üzere iki kısma ayrılır. Akid esnasında veya akidden sonra tarafların karşılıklı rızaları ile takdir edilen mehire, mehr-i müsemma denir. Evlenme akdi esnasında eşler tespit edilen mehir hususunda herhangi bir anlaşmaya varamamışlarsa veya mehir ödememe noktasında karar verilmişse veya tespit edilen mehir, herhangi bir sebeple geçersiz ise bu durumda kadına sosyal statüsüne, kişisel özelliklerine ve malî durumlarına denk, baba tarafından akraba olan kadınların ortalama mehirlerine göre mehir belirlenir ki buna da mehr-i misil adı verilir.<sup>37</sup>

Mehr-i müsemmanın ödeme şekli üzerinde eşler anlaşma yapabileceği gibi mehrin tamamının ertelenmesini veya peşin ya da vadeli ödenmesini kararlaştırabilir. Bu ödeme yöntemlerine göre mehr-i müsemma da; akid anında peşin olarak ödenen mehir (mehr-i muaccel), nikâhtan sonra uygun bir zamanda ödenmesi şart koşulan mehir (mehr-i müccel) olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>38</sup>

Mezheplerin ittifakıyla mülk edinilebilen (temellük) veya herhangi bir satım akidinde bedel (i'vaz) şeklinde verilebilen her şey mehir olabilir. Dolayısıyla para, altın ve gümüş gibi değerli meta, menkul ve gayrimenkul mallar, ticaret eşyası, bir şahsın işgücü (amel) veya bunlardan intifa (menfaat, faydalanma) gibi hususlar mehir olabilir. Buna karşılık erkeğin başka bir evlilik daha yapmaması, erkeğin evli olduğu başka bir kadını boşamasının şart koşulması veya başka bir şehre taşınmama gibi hususlar ile dinen haram olan leş (meyte), domuz, içki gibi maddeler mal olmadığı için mehir olarak belirlenemez.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Acar, "Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 374, 387; Türcan v. dğr., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 476.

<sup>37</sup> Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995), 225-226; Türcan v. dğr., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 479-480.

<sup>38</sup> Acar, "Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", 379-380; Türcan v. dğr., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 479-481; Muhammed Mehdi Aksoy, "Mezhepler Arası Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Mehir", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 419-422.

<sup>39</sup> Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 2/277-278; Vehbe b. Mustafa

İslâm hukukçularının çoğuna göre mehir nikâh akdinin rükün ve şartlarından değildir. Yani mehir nikâh akdinin sonuçlarından biridir. Bu sebeple nikâh esnasında mehir belirlenmemiş olsa bile yapılan nikâh akdi geçerlidir. Ancak mehri nikâhın şartlarından kabul eden Mâlikîler'e göre bu şekilde yapılan bir evlilik geçerli değildir, mehrin geçersiz olması akdi de geçersiz kılar. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre “*Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluluğu yoktur. Bu durumda onlara mut'a (hediye cinsinden bir şeyler) verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir mut'a vermek iyiler için bir borçtur.*”<sup>40</sup> âyetinde mehir belirlenmeden evlenen çiftlerin boşanmaları halinin düzenlenmesi mehir belirlenmeyen evliliklerin geçerli olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup>

## 5. Evzâî'nin Mehir Konusundaki İctihadları

### 5.1. Mehrin Alt ve Üst Sınırı

Kur'an ve sünnette mehrin üst sınırı belirtilmemiştir. Bu nedenle mehrin üst sınırı için bir sınırlama söz konusu değildir. Bu konuda bütün mezheplerin ittifakı vardır. “...*Onlardan birisine yüklerle mehir vermiş olsanız bile, içinden bir şey almayınız.*”<sup>42</sup> âyeti delil olarak getirilmiştir.<sup>43</sup> İslâm hukukçuları vacip olan mehrin en azı hususunda ise farklı görüşlere sahiptir. Bazıları mehrin alt sınırının olduğunu söylerken diğer bazıları da alt sınırın olmadığını söylemişlerdir. Şafîiler<sup>44</sup> ve Hanbelilere<sup>45</sup> göre

Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 7/260; Şükrü Şirin, *İslam Aile Hukukunda Mehir* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1997), 28-30; Aydın, “Mehir”, 28/390; Acar, “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, 385.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>41</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-Kâfi fi fıkhi'l-Medine*, thk. Muhammed el-Moritânî (Riyad: Mektebetu Riyâd el-Hadise, 1980), 2/550; Ebû Zekerîyya Muhyeddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn* (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 1991), 7/249; Aydın, “Mehir”, 28/389-390; Türcan v.dğr., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 477.

<sup>42</sup> en-Nisâ 4/20.

<sup>43</sup> Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr*, 9/396; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. el-Hafid İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 3/45.

<sup>44</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *Kitâbü'l-Muhtasar el-Müzenî*, thk. Şerefüddîn ed-Dâğîstânî (Riyad: Daru Medâricu'n-Neşr, 2019), 2/79; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe fi fıkhi'l-imâm eş-Şâfiî*, thk. Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/462; Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dar-u İhyai't-Türâsi'l Arabî, ts.), 1/198.

<sup>45</sup> Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi'l-imâm Ahmed* (Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/57.

mehrin alt sınırı için bir belirleme yoktur. Onlara göre alım satımlarda kıymet olabilecek her şey mehir olabilir. Çünkü “...*Haram kılınan (kadın)ların dışında kalanları zinadan kaçınıp iffetli olarak, mallarınızla istemeniz size helal kılındı...*”<sup>46</sup> mealindeki âyette yer alan mallar ifadesi mutlak olarak zikredilmiş olup azı da çoğu da kapsamaktadır. Dolayısıyla belli bir miktar belirtilmediğinden sınırlamaya gidilemez. Hanefîler<sup>47</sup> mehrin alt sınırının on dirhemden az olamayacağını söylerken Mâlikîler<sup>48</sup> ise bir dinarın dörtte biri veya üç dirhem olduğunu söylemişlerdir. Şafîî, Hanbelî ve Ebû Sevr gibi Evzâî de mehrin alt sınırı olmadığını ifade eder. Eşlerin anlaşığı ve mal olabilen her şey mehir olarak belirlenebilir. Mehrin az veya çok olarak belirlenmesi, bir dirhem veya fazla olması caiz olup belirlenen bu mehri hâkim bozamaz.<sup>49</sup>

Evzâî bu konuda “*Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır...*”<sup>50</sup> âyetini ve “Resûlullah (s.a.s.) evlenmek isteyen bir kimseye, ‘O kadına mehir olarak vereceğin bir şeyin var mı?’ buyurdu. Adam: ‘Sadece şu elbisem var.’ dedi. Resûlullah (s.a.s.): ‘Elbiseni o kadına verdiğinde sen elbisesiz kalacaksın bir şeyler bulmaya çalış.’ buyurdu. Adam: ‘Bulamam.’ dedi. Resûlullah (s.a.s.): ‘Bir demir yüzük bile olsa bulmaya çalış.’ buyurdu. Sehl b. Sa’d diyor ki: Adam arandı fakat bir şey bulamadı. Bunun üzerine

<sup>46</sup> en-Nisâ 4/24.

<sup>47</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/198.

<sup>48</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2/551.

<sup>49</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Ebû Hammad Sagir Ahmed Ensârî (Mektebetu Mekketi's-Sekafiyye, 2004), 5/35; Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bendari (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 9/100; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr fî mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Abdulmutî Emin Kal'acî (Kahire: Dâr'ul-Va'y, 1993), 16/75; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 3/45; Muvaffakud-din Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki - Abdülfettah Muhammed Huluv (Riyad: Dar-u Alemi'l-Kütüb, 1998), 10/99; Ebû Zekerriyya Muhyeddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi sahih-i Müslim b. el-Haccâc- Sahih-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (Müessesetü Kurtuba, 1994), 9/304; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 10/263; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâr-i münteka'l-ahbâr*, thk. Ebû Muâz Tarık b. İvâduh b. Muhammed (Kahire: Dâr'u İbni Affân, 2005), 8/27; Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-ah-vezî bi şerhi câmiü'l-Tirmizî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Amman: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 1/1152; Abdullah Muhammed Cubûrî, *Fikhu'l-imâm el-Evzâî* (Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, 1977), 2/34-35; Kal'acî, *Mevsuât*, 721; Mustafa Dumlu-pınar, *İmam Evzâînin Aile Hukukuna Dair İctihâdları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 32; Muhammed Latif Altun, *Aile Hukuku Özetinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018), 148.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/237.

Resûlullah (s.a.s.): ‘Kur’an’dan ezberinde olan bir şey var mı?’ dedi. Adam: ‘Falan falan sûreler ezberimdedir.’ dedi ve isimlerini saydı, Resûlullah (s.a.s.): ‘Kur’an’dan ezberinde olan sûreleri o kadına öğretme karşılığında o kadını sana nikâhladım.’ buyurdular.<sup>51</sup> rivayetiyle, Abdullah b. Âmir b. Rabia’nın babasından rivayet ettiğine göre “Fezare oğullarından bir kadın bir çift ayakkabı karşılığında evlendi. Resûlullah (s.a.s.): ‘Bunca malın içerisinde kendin için bir çift ayakkabıya razı oldun mu?’ buyurdular. Kadın ise ‘Evet’ dedi. Resûlullah (s.a.s.)’da onun nikâhını caiz saydı.”<sup>52</sup> rivayetini delil olarak getirir.

### 5.2. Mehir Olarak Hac İbadeti

Dinen taat olan ve sevap kazanmaya vesile olan amelin mehir olarak verilip verilemeyeceği, Kur’an veya dinî hükümleri öğretmenin mehir sayılıp sayılmayacağı hususu da İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Şafîiler<sup>53</sup> ve Hanefîler<sup>54</sup> dinî bilgilerin veya Kur’an’ın öğretilmesi, hac veya umre gibi ibadetlerin yerine getirilmesinin mehir olarak belirlenebileceğini söylemişlerdir.<sup>55</sup> Şafîiler ve Hanefîler gibi Evzâî de kadının mehir olarak eşinden kendisini hacca götürmesini istemesi erkeğin de kadını hacca götürmeyi kabul etmesi halinde bu belirlemenin sahih ve geçerli olacağını söyler. Zifâftan önce erkeğin kadını boşaması halinde erkeğin kadına nafaka, giyim ve yol ücretinin yarısını ödemesi gerekir.<sup>56</sup> Evzâî bu konuda “Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır...”<sup>57</sup> âyetini delil gösterir.<sup>58</sup>

### 5.3. Azad Etmenin Mehir Olarak Belirlenmesi

Köle olan kadının azat edilerek onunla evlenilmesi ve azat edilmesinin

<sup>51</sup> Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihü Müslim*, thk. Ebû Suheyb Keremî (Riyad: Beytu'l Efkâri'd-Devliyye, 1998), “Kitabu'n-Nikâh”, 13.

<sup>52</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Daru'l- Ceyl, 1998), “Kitabu'n-Nikâh”, 17, (No. 1888); Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Muhammed Nasıruddin Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), “Kitabu'n-Nikâh”, 22 (No. 1113).

<sup>53</sup> Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/80; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/463.

<sup>54</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/201.

<sup>55</sup> Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhü kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/275; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dımaşkı İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr âlâ dürrü'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcud (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutüb, 2003), 4/240; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/260.

<sup>56</sup> İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 5/41; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Selame et-Tahâvî, *Muhtasarü ihtilâfu'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1995), 2/270-271; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Gamhâvî (Beyrut: Dar-u İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 3/89; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/102-103; Cubûrî, *Fıkhu'l-imâm el-Evzâî*, 2/35-36; Kal'âci, *Mevsuât*, 462, 722.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/237.

<sup>58</sup> Cubûrî, *Fıkhu'l-imâm el-Evzâî*, 35.

de mehir olarak kabul edilmesi hususu da İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır. Hanbelîler ve Davud ez-Zâhirî Resûlullah'ın (s.a.s.) Safiyye bint Huyey b. Ahtab (ö. 50/670 [?]) ile evlenmesi ve onu azat etmesini mehir olarak belirlemesine kıyasla bunun geçerli olduğunu söylerken bunların dışındaki fıkıh âlimleri bu hususun Resûlullah'a (s.a.s.) has bir durum olması görüşünden hareketle efendisi ile evlenme maksadıyla azat edilen câriyenin, azat edilmesinin mehir yerine geçmeyeceğini söylemişlerdir.<sup>59</sup> Hanbelîler ve Davud ez-Zâhirî gibi Evzâî de bir kimsenin cariyesini evlenmek üzere azat etmesini ve azat etmeyi mehir olarak belirlemesini geçerli sayarak bu şekilde belirlenen mehirin geçerli olduğunu ve yapılan akid ve azat etmenin de sahih olduğunu ifade etmiştir. Evzâî'ye göre cariyenin azad eden kişiyle evlenmesi gerekir.<sup>60</sup> O, bu konuda Enes b. Mâlik'den (r.a.) rivayet edilen "Resûlullah (s.a.s.), Safiyye'yi hürriyetine kavuşturdu ve onunla evlenerek hürriyetine kavuşturmayı mehir saydı."<sup>61</sup> rivayetini delil getirir.<sup>62</sup> Evzâî bu hükme lafzın zahirinden hareketle ulaşmıştır.<sup>63</sup>

#### 5.4. Mal Olmayan Bir Şeyin Mehîr Olarak Belirlenmesi

Mezheplerin ittifakıyla mülk olabilen (temellük) veya herhangi bir satım akdinde bedel (i'vaz) olarak verilebilen para, altın ve gümüş gibi değerli meta, menkul ve gayrimenkul mallar, ticaret eşyası, bir şahsın işgücü (amel) veya bunlardan intifa gibi hususlar mehir olabilir. Buna karşılık mal olmayan leş (meyte), domuz, içki vb. şeylerin mehir olarak belirlenmesi ise İslâm hukukçuları arasında tartışılmıştır.

Mehir fâsid olduğunda nikâh akdinin de fâsid olacağını ifade eden Mâlikîler'e<sup>64</sup> göre haram olan veya mal olmayan bir şeyin mehir olarak belirlenmesi durumunda akid fâsid olur. Hanefîler<sup>65</sup>, Hanbelîler<sup>66</sup> ve

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 3/48; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/284; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2/553.

<sup>60</sup> İbnü'l-Münzir, *el-İsrâf*, 5/136; Tahâvî, *Muhtasar*, 2/272; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/453. 455; Nevevî, *el-Minhâc*, 9/315; Bedruddin Ebi Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 20/114; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 8/645; Mübârekfûrî, *Tuhtetü'l-ahvezî*, 1/1154; Cubûrî, *Fıkhü'l-imâm el-Evzâî*, 2/36-37; Kal'âci, *Mevsuât*, 721-722; Şeyh, *el-İmâm el-Evzâî*, 306.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih el-müsned min hadisi Resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb - Muhammed Fuad Abdalbâkî (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1979), "Kitâbu'n-Nikâh", 13, (No. 5086); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/93; Tirmizî, "Kitâbu'n-Nikâh", 24, (No. 1115).

<sup>62</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 9/315; Cubûrî, *Fıkhü'l-imâm el-Evzâî*, 36.

<sup>63</sup> Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evzâî*, 212.

<sup>64</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2/553.

<sup>65</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/201, 204.

<sup>66</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/58.

Şafililer'e<sup>67</sup> göre ise haram olan veya mal olmayan bir şeyin mehir olarak belirlenmesi durumunda akid sahih olmakla birlikte kadına mehr-i misil verilmesi gerekir. Hanefiler, Hanbelîler ve Şafililer gibi Evzâi de domuz, içki gibi haram bir şeyin mehir olarak belirlenmesi halinde, belirlemenin (tesmiye) geçersiz ancak nikâhın geçerli olacağını belirtir. Kadına mehr-i misil veya belirlenen şeyin bedelinin verilmesi gerektiğini ifade eder <sup>68</sup> Evzâi bu konuda “ ...*Haram kılınan (kadın)ların dışında kalanları zinadan kaçınıp iffetli olarak, mallarınızla istemeniz size helal kılındı...*”<sup>69</sup> âyeti ile “... *onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın...*”<sup>70</sup> âyetini delil olarak getirir. Diğer taraftan Evzâi konuya evlilik akidinde koşulan şartlar açısından da bakarak “içki üzerine seninle evlendim” ifadesinin “içkiyi kabul etmen şartıyla seninle evlendim” mesabesinde olduğunu, şartın bu nedenle fâsid olacağını ifade eder.<sup>71</sup>

### 5.5. Halvet ile Mehrin Vücûbiyeti

Sahih akid sonrasında zifâf sebebiyle kadının mehrin tamamını almaya hak kazandığı ve mehrin vücubunun kesinleştiği hususunda İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir. Fakat sahih halvet hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>72</sup> Sahih halvet, eşlerin geçerli bir nikâh akidinden sonra başkalarının kendilerini göremeyecekleri, birbirlerinden tam anlamıyla yararlanmaya imkân bulabilecekleri kapısı kapalı ev veya oda gibi bir yerde baş başa kalmalarıdır. Öyle ki yanlarına girilmemesinden emin olmaları ve hiç birinde birbirlerinden yararlanmalarına engel olacak tabiî, hissî ve şer'î engelin bulunmaması gerekir. Hanefiler ve Hanbelîler'e<sup>73</sup> göre bu şekilde gerçekleşecek sahih halvet ile mehrin tamamı kadın için kesinleşir. Âyette geçen “*el sürmeden*” kast edilen, halvettir.<sup>74</sup> Şafililer<sup>75</sup> ve Mâlikîler'e göre ise yalnız halvet ile mehrin vücubu kesinleşmez, eşlerin zifâf ile beraber olmaları gerekir. Âyette geçen “*el sürmeden*” kast edilen, zifâftır. Dolayısıyla zifâf gerçekleşmeden kadın, mehrin tamamını almaya hak kazanamaz.<sup>76</sup> Hanefiler ve Hanbelîler gibi Evzâi de geçerli bir akidten sonra sahih halvetin gerçekleşmesi halinde kadına mehir vermek

<sup>67</sup> Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/79; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/463, 465.

<sup>68</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/116; Kal'âci, *Mevsuât*, 722.

<sup>69</sup> en-Nisâ 4/24.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/21.

<sup>71</sup> Cubûrî, *Fıkhu'l-imâm el-Evzâi*, 2/38.

<sup>72</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/291, 293; Nevevî, *Ravdatu'l-tâlibîn*, 7/263; İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr*, 4/102; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/291.

<sup>73</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/65.

<sup>74</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 2/292.

<sup>75</sup> Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/102; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/466.

<sup>76</sup> Nevevî, *Ravdatu'l-tâlibîn*, 7/263; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/373; Muhammed Ali es-Sâbunî, *Revâ'i'u'l-beyân tefsîr âyati'l-âhkam mine'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Âsriyye, 2012), 2/274.

gerektiğini belirtir.<sup>77</sup> O, bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Ali'den rivayet edilen “Nikâhda perdeler indirildi mi mehîr vacib olur.”<sup>78</sup> rivayetini delil olarak getirir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bu rivayeti üzerinde sahâbe icmâsı olduğu belirtilmiş Evezâî de bu sahâbe icmâmı delil olarak zikretmiştir.<sup>79</sup>

### 5.6. Ölüm veya Boşanma Halinde Mehîrin Durumu ve Mut'a

Sahîh nikâh akdinde zifaf veya ölüm sebebiyle mehîrin kesinleştiği hususunda İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir. Ayrıca Hanefîler ve Hanbelîler'e<sup>80</sup> göre sahîh halvet ile de mehîrin tamamı kadın için kesinleşir. Mehîrin belirlenmiş olması halinde sahîh nikâh öncesinde ittifakla, Hanefî ve Hanbelîler'e göre sahîh halvetten önce eşlerden biri ölürse kadın mehîrin tamamını hak eder. Ancak mehîrin belirlenmediği durumlarda eşlerden birinin ölümü halinde ise İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Mâlikîler'e göre bu durumda kadına mehîr gerekmez. Cumhura göre ise mehîr-i misil gerekir.<sup>81</sup> Mâlikîler gibi Evezâî de mehîr belirlenmeden ve zifâf öncesinde kocası ölen kadına mehîr verilmesi gerekmeyeceğini, mut'a ile kocasından miras alacağını ve iddet beklemesi gerektiğini belirtir.<sup>82</sup> Mut'a, kendisinden kaynaklanmayan bir nedenden dolayı boşanan kadına, erkek tarafından verilen mehîr dışındaki mal veya menfaattir.<sup>83</sup>

Evezâî bu konuda Nâfi'den aktarılan “Ubeydullah b. Ömer'in kızı ile Abdullah b. Ömer'in oğlu arasında nikâh akdi yapıldı, ancak taraflar arasında birleşme olmadan Abdullah b. Ömer'in oğlu vefat etti. Kızın annesi, Abdullah b. Ömer'e gelerek kızının mehîr hakkını isteyince, Abdullah b. Ömer şöyle demiştir; ‘Nikâh akdinde de kızınıza mehîr belirtilmediği ve

<sup>77</sup> İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 5/56; Tahâvî, *Muhtasar*, 2/348; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/148; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 14/132; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/153, 197; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/14; Kal'âcî, *Mevsuât*, 345, 725; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evezâî*, 119; Şeyh, *el-İmâm el-Evezâî*, 307.

<sup>78</sup> Beyhâkî, *Sünen*, 7/416-417.

<sup>79</sup> Cubûrî, *Fıkhu'l-imâm el-Evezâî*, 9; Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evezâî*, 119-120, 137.

<sup>80</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/65.

<sup>81</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 2/295; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 3/52; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/149; Nevevî, *Ravdatu't-tâlibîn*, 7/281-282.

<sup>82</sup> İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 5/53; Tahâvî, *Muhtasar*, 2/260; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 14/108; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, 3/52; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/149; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), 3/386; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 8/39; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ muvatta-i Muhammed*, thk. Takiyüddin en-Nedvî (Beirut: Daru'l-Kalem, 1991), 2/483; Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali Azîmabâdî, *Avnu'l-ma'bud alâ şerhi süneni Ebû Davud*, thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî (Beirut: Dâr'u İbni Hazm, 2005), 1/996; Mübarekfürî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 1/1172; Kal'âcî, *Mevsuât*, 127, 726.

<sup>83</sup> Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 230; Türcan v.dğr., *İslâm Hukuku El Kitabı*, 483.

daha sonra duhul olmadığı için, kızınıza mehir yoktur. Eğer kızınıza mehir hakkı olsaydı bunu alıkoymaz ve size zulüm etmezdim.’ rivayetini delil getirir.<sup>84</sup>

Mehir belirlenmiş ve belirlemenin geçerli olduğu sahih nikâhta zifâf öncesi boşanmalarda kadına mehrin yarısının verilmesi gerektiğinde de İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir. Ancak mehir belirlenmeden ve zifâf gerçekleşmeden boşanma durumunda ise İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Hanefîler<sup>85</sup> ve Hanbelîler’e<sup>86</sup> göre bu durumdaki kadına mehir gerekmez. Ancak kadına mut’a verilmesi vaciptir. Mâlikîlere göre ise kadına, mehir gerekmez. Ancak mut’a verilmesi müstehaptır.<sup>87</sup> Hanefî ve Hanbelîler gibi Evzâî de mehir belirlenmeden yapılan sahih nikâh akdinden sonra ve zifâf olmadan, taraflar arasında boşanma olursa, kadının mehir alamayacağını ifade eder. Bu durumdaki kadına mut’a verilir. Mut’a, zifâf gerçekleşmeden boşanma durumunda kadına vaciptir, bunun dışında kalanlara verilmesi ise müstehaptır.<sup>88</sup>

Evzâî bu konuda “ *Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için belli bir mehir tayin etmeden kadınları boşarsanız bunda size mehir zorunluluğu yoktur. Bu durumda onlara mut’a (hediye cinsinden bir şeyler) verin. Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir. Münasip bir mut’a vermek iyiler için bir borçtur.*”<sup>89</sup>; “*Boşanmış kadınların orfe göre geçimlerinin sağlanması onların hakkıdır. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir borçtur.*”<sup>90</sup>; “*Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut’a vereyim ve sizi güzelce bırakayım.*”<sup>91</sup> âyetlerini delil getirir. Ayrıca bu hususta örfü de delil olarak kullanmıştır.<sup>92</sup>

Mut’a olarak verilecek şeylerin türü ve miktarı hususunda nasta hüküm yer almamasından ve daha önce zikrettiğimiz âyette<sup>93</sup> de zengin ve fakirin durumuna göre vermesi gerektiği belirtildiğinden İslâm hukukçuları mut’anın türü ve miktarı hususunda farklı icthadlarda bulunmuştur.

<sup>84</sup> Mâlik b. Âmir el-Ebâhi el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ’* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1991), “Mehir ve Hibe” 1479.

<sup>85</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/199, 201.

<sup>86</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 3/72.

<sup>87</sup> Mâverîdî, *el-Hâvi*, 9/475; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/199; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/137; İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr*, 4/243-244.

<sup>88</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, 2/265-266; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/137; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 14/285; İbn Rüşd, *Bidayetü’l-müctehid*, 3/52; Kal’âcî, *Mevsuât*, 571, 676; Düveyhî, *Usûlü mezhebi’l-imâm el-Evzâî*, 175.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/241.

<sup>91</sup> el-Ahzâb 33/28.

<sup>92</sup> Cubûrî, *Fıkhu’l-imâm el-Evzâî*, 43-44; Düveyhî, *Usûlü mezhebi’l-imâm el-Evzâî*, 176, 245.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/236.



Hanefîler'e<sup>94</sup> göre mut'a bir gömlek, bir başörtüsü ve bir çarşaftan ibarettir. Şafîîler'e<sup>95</sup> göre mut'anın en az otuz dirheme karşılık gelmesi müstehaptır. Mâlikîler<sup>96</sup> ve Hanbelîlere<sup>97</sup> göre mut'a kocanın ekonomik durumuna göre tespit edilir Bu konuda Evzâî'den iki rivayet nakledilmekte olup birinci rivayette Mâlikî ve Hanbelîler gibi mut'anın alt sınırı ve üst sınırı olmadığını, kocanın ekonomik durumuna göre belirleneceğini ifade eder.<sup>98</sup> Zira Kur'an'da "...Zengin olan durumuna göre, fakir de durumuna göre vermelidir..."<sup>99</sup> buyrulmaktadır. İkinci rivayette ise Hanefîler gibi mut'anın bir gömlek, bir başörtüsü ve bir çarşaftan ibaret olduğunu söyler.<sup>100</sup> İbn Abbas ve Hz. Âişe'den nakledilen rivayete göre "Mut'a bir gömlek, bir başörtüsü ve bir çarşaftan oluşan üç parça elbiseden ibarettir."<sup>101</sup>

### 5.7. Mehri Kabz Hususunda Eşlerin İhtilafı

Mehri alma konusunda ihtilaf eden eşlerden hangisinin sözünün geçerli olacağı hususunda da İslâm hukukçuları ihtilaf etmiştir. Mâlikîler'e<sup>102</sup> göre şayet eşler mehri alma hususunda ihtilafa düşer, erkek "mehri verdim" kadın da "almadım" derse zifâftan önce kadının sözüne, zifâftan sonra kocanın sözüne itibar edilir. Zifâftan öncesi ve sonrası arasında bir ayırım yapmayan Hanefî, Şafî ve Hanbelîler'e<sup>103</sup> göre ihtilaf durumunda kadının sözü geçerlidir. Mâlikîler gibi Evzâî de eşlerin mehri alma konusunda ihtilafa düşmesi halinde, koca mehri teslim ettiğini kadın da almadığını iddia etse; karı kocadan her birinin iddia ettiği şey hususunda delil ve kanıtları yoksa ve bu durum zifâftan önce olmuşsa yeminiyle beraber kadının sözüne itibar edileceğini belirtir. Eğer zifâftan sonra ise yeminiyle beraber erkeğin sözüne itibar edilir.<sup>104</sup> Evzâî bu görüşünü örf üzerine bina etmiş olup örfî karinelere hareketle bu hükme ulaşmıştır. Çünkü zifâftan öncesi kadının hakkı sabit değildir. Almadığı yönünde çıkarım yapılır. Zifâftan sonrasında ise kadının hakkı sabit olur ve aldığı yönünde çıkarım yapılır.<sup>105</sup>

<sup>94</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/199.

<sup>95</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/476.

<sup>96</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2/617.

<sup>97</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/72.

<sup>98</sup> İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, 5/376; Kal'âcî, *Mevsuât*, 571, 676.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>100</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/144; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, 2/555; Kal'âcî, *Mevsuât*, 571, 676.

<sup>101</sup> Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye fî ehâdisi'l-hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Müesssetü'r-Reyyân, 1997), 3/201.

<sup>102</sup> İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2/557.

<sup>103</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/76.

<sup>104</sup> Tahâvî, *Muhtasar*, 2/286; Kal'âcî, *Mevsuât*, 724.

<sup>105</sup> Düveyhî, *Usûlü mezhebi'l-imâm el-Evzâî*, 176.

## Sonuç

Emevîler'in son dönemlerinde Şam'da çok geniş bir taraftar kitlesine sahip olan Evzâî, daha çok fıkıh ve hadis alanlarında ön plana çıkmıştır. Siyasî olarak Emevîler'in desteğini almış, görüşleri Evzâîlik ismiyle anılmış ve Emevîler'in hüküm sürdüğü pek çok coğrafyaya ulaşmıştır. Emevîler dönemi dikkate alındığında Evzâî, hem halifeleri hem de yöneticileri etkilemiş ve Şam'da muteber bir konum elde etmiştir. Birçok meselenin çözümünde rol almış, Emevîlerin hukuk sisteminde önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak Abbâsîler'in iktidarı ele geçirmesi ile birlikte Evzâî'nin bu konumu sarsılmıştır.

Bir mezhebin oluşması ve yaşaması için toplumsal tabanın ve desteğin bulunması zorunludur. Nitekim müstakil fıkıh doktrinine sahip bazı fakih veya âlimler etrafında yeterli zümreleşme oluşmadığından ve mensubiyet duygusu gerçekleşmediğinden mezhep niteliği kazanamamış, ya da bu niteliğe sahip olduktan bir süre sonra toplumsal tabanı eridiğinden hayatîyetini yitirmiştir. Evzâîlik de bu sosyolojik durumla karşı karşıya kalarak hayatîyetini devam ettirememiştir.

Evzâî'nin düşünce sistemi, Emevî ve Abbâsî dönemlerinin sosyopolitik koşullarından bağımsız düşünülemez. Her mezhep gibi Evzâîlik de bir yerde, bir mekânda, bir zamanda ortaya çıkmıştır. Her mezhep gibi Evzâîliğin oluşumunda ve kurumsallaşma aşamasında etkin olan fikirler vardır. Fikirler yeni olayları da beraberinde getirebilir. Bazı mezhepler değişerek dönüşerek de olsa varlığını sürdürebilirken Evzâîlik gibi bazı mezhepler de etkinlik ve tabanını yitirip tarihteki yerini alabilir. Bu nedenle Evzâî'nin düşünce sistemini ve Evzâîliği anlama ve inşa etme sürecinde fikir, hadise, zaman ve mekân irtibatının doğru bir şekilde kurulması gerekmektedir.

Evzâî, mehir ile ilgili icthadlarının delillerinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an ve sünneti temel kaynak olarak almıştır. Hadisin bulunduğu yerde kıyas ve re'ye yönelmemiştir. Mürselde olsa hadis veya sahabe icmasıyla amel etmiştir. Örf gibi delillerden yararlanmıştır. Kimi fikhî görüşlerinde hadis ve rivayetlerin zahirine göre hüküm vermiştir.

Evzâî hakkındaki -özellikle fıkıh ve usul anlayışı- kaynaklarda yer alan bilgilerin dağınık olması, ahvâl-i şahsiyye ile ilgili icthadlarının yer aldığı birincil bir kaynağın mevcut olmaması sebebiyle mukayeseli fıkıh eserleri ve hilaf eserleri içerisinde yer alan Evzâî'nin mehir konusundaki icthadlarında çoğunlukla kendisiyle aynı görüşü paylaşan başka âlimlerin var olduğu tespit edilmiştir.

## Kaynakça

Acar, Halil İbrahim. “Mehrin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 367-388.

Aksoy, Muhammed Mehdi. “Mezhepler Arası Mukayeseli Olarak İslam Hukukunda Mehîr”. *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 411-437.

Altun, Muhammed Latif. *Aile Hukuku Özelinde Hanefî ve Evzâî Mezheplerinin Mukayesesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2018.

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1996.

Aycan, İrfan v.dğr. *Emevîler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Aycan, İrfan - Sarıçam, İbrahim. *Emeviler*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Aydın, Mehmet Akif. “Mehîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Aydın, Nevzat. *İmam-ı Evzâî ve Sünenindeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.

Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Azîmabâdî, Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali. *Avnu'l-ma'bud alâ şerhi süneni Ebû Davud*. thk. Muhammed Nasıruddin el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 2005.

Balcı, Ali Osman - Önder, Murat. “Ezvâî'nin İtikadî Yönü”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2023), 798-823.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Boynukalın, Ertuğrul. “Ezvâî ve Fikhî Mezhebi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 1-33.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh el-müsned min hadîsi Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhibbiddin el-Hatîb - Muhammed Fuad Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1979.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Gamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1992.

Cubûrî, Abdullah Muhammed. *el-İmâm el-Evzâî hayâtuhu ve ârâuhu ve as-ruhû*. Bağdat: Daru'r-Risale, 1980.

Cubûrî, Abdullah Muhammed. *Fıkhü'l-imâm el-Evzâî*. 2 Cilt. Bağdat: Vizâretü'l-Evkâf, 1977.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995.

Dumluşınar, Mustafa. *İmam Evzâî'nin Aile Hukukuna Dair İctihâdları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.

Düveyhî, Ali b. Sa'd b. Salih. *Usûlü mezhebi 'l-imâm el-Evzâi min vâkı fikhihi ve âsârih*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

Ebû Zehra, Muhammed. *Ebu Hanife*. çev. Osman Keskioglu. Ankara: DİB Yayınları, 2002.

Ekşici, Abdülmecid Yasir. *Ehl-i Şam, İmam Evzâi ve Usûl Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.

Evzâi, Abdurrahman b. Amr b. Yuhmid. *Sünenü 'l-Evzâi, ehâdis, âsâr ve fetâvâ*. thk. Mervan Muhammed Şeâr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993.

Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslam Hukukunda Mehîr". *Mehîr* 2 (1998), 23-25.

Hamidullah, Muhammed. *İslam 'a Giriş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.

Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam 'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr fî mezâhibi ulemâi 'l-emsâr*. thk. Abdulmutî Emin Kal'acî. 30 Cilt. Kahire: Dâr'ul-Va'y, 1993.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-Kâfi fî fikhi 'l-Medîne*. thk. Muhammed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu Riyâd el-Hadise, 1980.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî. *Reddu 'l-muhtâr âlâdürri 'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdilmevcud. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali. *Târîhü medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Ahmed. *Vefâyâtü 'l-a'yân ve enbâu ebnâi 'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1994.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ*. thk. Abdülgaffar Süleyman Bendarî. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Meşâhîru ulemâi 'l-emsâr*. thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid eş-Şûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve 'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Dâr'u-Hicr, 1997.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfi fî fikhi 'l-imâm Ahmed*. 4 Cilt. Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türki - Abdülfettah Muhammed Huluv. 15 Cilt. Riyad: Dar-u Alemlî'l-Kütüb, 1998.

İbni Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ceyl, 1998.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahrü 'r-râik şerhü Kenzi 'd-dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelûsî. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l Hadis, 2004.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. *el-İşrâfâle mezâhibi'l-ulemâ*. thk. Ebû Hammad Sagîr Ahmed Ensârî. 10 Cilt. Mektebetu Mekketi's-Sekafiyye, 2004.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Abdüsselam Tedmîrî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1997.

Kal'âcî, Muhammed Revvâs. *Mevsuâtu fikhi Abdurrahman el-Evzâî*. Kuveyt: Camiâtu'l-Kuveyt Lecnetü't-Te'lif ve'n-Neşr, 2003.

Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-sanâ'i fi tertîbi's-şerâ'i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1986.

Koçyiğît, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmiu li ah-kâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşîr Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdulhay. *et-Ta'liku'l-mümecced alâ muvatta-i Muhammed*. thk. Takiyüddin en-Nedvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1991.

Mâlik b. Enes, Mâlik b. Âmir el-Ebâhi el-Medenî. *el-Muvattâ'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1991.

Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir şerhu muhtasari'l-Muzenî*. thk. Ali Muhammed Muavved. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1994.

Mellah, Hüseyin Muhammed. *el-İmâmü'l-Evzâî muhaddisen hâfizen*. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.

Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Miquel, Andre. *İslâm ve Medeniyeti (Doğuştan Günümüze)*. çev. Ahmet Fidan - Hasan Menteş. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1991.

Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi'i't-Tirmizî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebi Alfe. 2 Cilt. Amman: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahihu Müslim*. thk. Ebû Suheyb Keremî. Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.

Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. *Kitâbü'l-Muhtasar el-Müzenî*. thk. Şerefüddîn ed-Dâğıstanî. 2 Cilt. Riyad: Dar-u Medâricu'n-Neşr, 2019.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyeddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi sahihi Müslim b. el-Haccâc- Sahîhi Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Müessesetü Kur-tuba, 2. Basım, 1994.

Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyeddin Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve umde-tu'l-müftîn*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmîyye, 1991.

Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Sâbunî, Muhammed Ali. *Revâi'u'l-beyân tefsîr âyati'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Âsriyye, 2012.

Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâs, 2000.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988.

Şeâr, Mervan Muhammed. *el-Evzâi imâmu's-selef*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-evtâr min esrâri münteka'l-ahbâr*. thk. Ebû Muâz Tarık b. İvâdullah b. Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru İbni Affân, 2005.

Şeyh, Abdüssettâr. *el-İmâm el-Evzâi şeyhülislam ve âlimu ehli'ş-Şam*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2006.

Şeyh, Mahmud Muhammed. *el-Mehr fi'l-İslâmî beyne'l-mâzi ve'l-hâzir*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2003.

Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-imâm eş-Şâfi'î*. thk. Zekeriya Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Şirin, Şükrü. *İslam Aile Hukukunda Mehîr*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.

Tahâvî, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Selame. *Muhtasarı ihtilâfu'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1995.

Tirmîzî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenu't-Tirmîzî*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.

Türçan, Talip v.dğr. *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türçan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1993.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tez-kiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriya Umeyrât. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye fî ehâdisi'l-hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1985.





# Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fıkıh Usulünün Kelâm İlmine Etkisi\* \*\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 30 Haziran 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Mehmet Saygın**

Dr. / Phd.

İmam Hatip / Imam Hatip

DİB / Presidency of Religious Affairs

<https://ror.org/007x4cq57>

<https://orcid.org/0000-0002-1067-2711>

[say12say12@gmail.com](mailto:say12say12@gmail.com)

Yazar Katkı Oranı: %60

✉ **Mehmet Nezir Ceylan**

Dr. / Phd.

Öğretmen / Teacher

MEB / Ministry of Education

<https://ror.org/00jga9g46>

<https://orcid.org/0000-0003-0314-3309>

[ceylannezir@gmail.com](mailto:ceylannezir@gmail.com)

Yazar Katkı Oranı: %40

## Öz

İslâm âlimleri, Kur'an ve Sünnetteki ifadeleri metodolojik açıdan incelemiş ve kapsamalarına göre âm ve hâs olarak sınıflandırmışlardır. Ancak kelâm ekolleri bu kavramların varlığı konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bazı ekoller, Kur'an ve Sünnette âm kavramının bulunmadığını savunurken, bazıları bu kavramı yalnızca belirli konularla sınırlı olarak kabul etmiştir. Diğer bir grup ise âm ve hâs kavramlarının dilde mevcut olduğunu kabul etmiş ancak bu kavramların bağlamlarına uygun şekilde anlaşılması gerektiğini öne sürerek ta'mim ve tahsîs yaklaşımlarını eleştirmiştir. Bu makale, erken dönem kelâmî tartışmaların âm ve hâs çerçevesindeki teorik ve metodolojik temellerini ele almakta, kelâm ekollerinin bu kavramlar doğrultusunda geliştirdikleri görüşleri ve yaşanan fikrî dönüşümleri karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, fıkıh usulünün oluşumundan sonra kelâm doktrinlerinin metodolojik olarak birbirine yaklaştığı, alternatif yöntemler geliştiremedikleri için fıkıh usulünü kabul ederek çoğunluğun içinde eridikleri dolayısıyla bağimsizliklerini yitirdiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Fıkıh usulü, İtikadî Fırkalar, Âm, Hâs.

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

\*\* "Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fıkıh Usulünün Kelâm İlmine Etkisi" isimli makalemiz ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması yoktur ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmamaktadır.

# The Influence of the Usul al-Fiqh on the Science of Kalam in the Context of the Concepts of 'Am and Has in Early Works\* \*\*

*Research Article*

Received: 30 June 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

Islamic scholars have examined the statements of the Qur'an and Sunnah using various methodological approaches, classifying them as 'am (general) or has (particular) according to their scope. However, theological schools of thought have varied in their acceptance of these concepts. Some sects outright rejected the presence of 'am in the Qur'an and Sunnah, while others acknowledged its existence but restricted its application to specific subjects. A third perspective acknowledged the validity of both 'am and has in language but opposed practices such as ta'mim (generalization) and takhsis (restriction), emphasizing that these concepts should be interpreted solely within their linguistic and contextual frameworks. The inclusion of 'am and has in theological discourse underscores their central role in sectarian divergence, as these concepts were often used to justify or critique doctrinal positions. This article explores the theological and methodological foundations of early debates surrounding 'am and has, comparing the perspectives of various theological factions and examining the intellectual transformations they underwent. The study argues that the development of usul al-fiqh as a systematic methodology brought doctrinal schools closer together, compelling many sects to adopt its principles. Lacking viable alternative interpretative frameworks, these sects gradually lost their independent intellectual standing and integrated into the mainstream majority. Ultimately, this study highlights how usul al-fiqh not only shaped jurisprudential thought but also transformed theological methodologies, redefining the boundaries of sectarian identity and intellectual independence in Islamic scholarship.

**Keywords:** Kalam, usul al-fiqh, theological sects, 'am, has.

---

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

\*\* There is no financial conflict of interest with any institution, organization, or individual, nor is there any conflict of interest among the authors regarding our article titled "The Influence of the Usul al-Fiqh on the Science of Kalam in the Context of the Concepts of 'Am and Has in Early Works".

## Summary

Islamic scholars have developed various methodological approaches to analyze the Qur'an and Sunnah, the foundational sources of Islam. Among these approaches, the concepts of *'am* (general) and *has* (particular) have emerged as central tools for understanding the scope of statements within these texts. These concepts are crucial in disciplines like Islamic law (*fiqh*) and Qur'anic exegesis (*tafsir*), ensuring that religious texts are interpreted and applied correctly. The analysis of these concepts relies on three key linguistic elements: *wad'* (established usage), which determines whether an expression conveys a general or particular meaning; morphology, which examines the structural features of words, such as roots, affixes, and derivatives; and grammar, which looks at the syntactical roles of words and their relationships within sentences. Together, these elements provide scholars with the tools to conduct comprehensive linguistic and contextual analyses, leading to accurate interpretations of the Qur'an and Sunnah. Identifying *'am* and *has* correctly is vital for issuing reliable legal rulings and fatwas, as well as for uncovering more nuanced meanings in *tafsir*. These concepts are shaped by methodological frameworks that emphasize the importance of context, advising against undue generalization (*ta'mim*) or restriction (*takhsis*) of meanings. Such approaches help preserve the integrity of language and interpretation, ensuring that texts are understood as intended. However, divergent theological views on these concepts have greatly influenced sectarian interpretations of religious texts. Some sects reject the existence of *'am* in the Qur'an and Sunnah altogether, while others acknowledge it only in specific contexts. A number of scholars, on the other hand, accept both *'am* and *has*, but argue that each should be interpreted within its unique linguistic and contextual framework, cautioning against misinterpretation. These methodological debates have been pivotal in shaping doctrinal differences and contributing to the emergence of sectarian divisions within Islamic thought. Analyzing Islamic jurisprudence literature reveals that *'am* and *has* frequently lie at the heart of theological discussions, reflecting their essential role in mediating interpretive disputes. These debates began in early Islamic history and gained prominence during the compilation of seminal works like al-Shafi's *al-Risala*. Widely regarded as the first comprehensive written work on Islamic legal methodology (*usul al-fiqh*), *al-Risala* delves deeply into the concepts of *'am* and *has*. In its first chapter, "Bayan," al-Shafi'i carefully examines their existence, nature,

and interrelationship in the Arabic language, supporting his analysis with concrete examples that reflect the methodological sophistication of early Muslim scholars in interpreting sacred texts. The interaction between *'am* and *has* became a cornerstone of both legal and theological *ijtihad*, shaping the relationship between *fiqh* and *kalam* (theology). This cross-disciplinary influence profoundly impacted theological schools, many of which gradually adopted the structured approaches of *usul al-fiqh*. The methodological rigor introduced by *usul al-fiqh* transformed theological schools, compelling them to abandon less systematic interpretive frameworks. Those who could not adapt to these advancements were marginalized and withdrew from the intellectual scene. The adoption of *usul al-fiqh* methodologies by theological schools marked a significant turning point in the intellectual evolution of Islamic thought. By integrating jurisprudential principles into theological discourse, these schools developed more sophisticated interpretive strategies, reinforcing the dynamic relationship between legal and theological scholarship. This methodological synergy not only deepened the intellectual relationship between *fiqh* and *kalam*, but also contributed to the refinement of Islamic jurisprudence and theology. The influence of *usul al-fiqh* extended beyond jurisprudence, shaping theological paradigms and ensuring that the interpretation of divine texts adhered to consistent, systematic principles. This article examines the theological and methodological foundations of early debates on *'am* and *has*, focusing on the intellectual shifts that occurred before and after the compilation of *al-Risala*. By analyzing these transitions, the study highlights the evolving relationship between jurisprudence and theology and its impact on the intellectual development of Islamic sects. It also explores how early theological schools integrated the interpretive methodologies of *usul al-fiqh*, enriching their analytical frameworks and ensuring the continuity of their intellectual contributions. Furthermore, the study investigates how these debates contributed to the broader processes of sectarian formation and divergence in the Islamic world. Ultimately, it underscores the historical significance of *al-Risala* in Islamic jurisprudence and theology. *Al-Risala* bridged the gap between legal and theological discourses, offering a unified methodological framework for interpreting sacred texts. Al-Shafi'i's work not only codified principles for legal reasoning but also influenced theological thought, ensuring that interpretations of the Qur'an and Sunnah were conducted through rigorous, contextual methods. This legacy continues to shape contemporary Islamic thought, reflecting the profound and lasting impact of these early debates on the intellectual and spiritual fabric of the Islamic tradition.

## Giriş

İslâm hukukunda hükümlerin belirlenmesinde, nasların yorumlanması büyük bir öneme sahiptir. Bu süreçte kullanılan yöntem ve kavramlar, İslâm hukuk metodolojisinin (usul-i fıkıh) temel taşlarını oluşturur. Bu kavramlardan “âm” ve “hâs”, nasların anlam kapsamını belirleyip sınırlandırmada kritik bir rol oynamaktadır. Âm, genel bir anlamı, hâs ise özel bir anlamı ifade eder.<sup>1</sup> İslâm hukukçuları, Kur’an ve hadislerde geçen ifadelerin geniş veya dar kapsamda mı kullanıldığını anlamak için bu kavramları kullanmışlardır.

Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) aktardığına göre, “*Yakın akrabalarını uyar*”<sup>2</sup> âyeti nazil olduğunda, Hz. Peygamber, Kureyş kabilesini davet etmiş ve bu davet üzerine onlar toplandılar. Hz. Peygamber, bu topluluğa hitap ederken hem âm hem de hâs şekilde bir konuşma yapmıştır.<sup>3</sup> Bu rivayet, sahâbenin, nasların içerdiği hükümlerin kapsamını belirleyen “âm” ve “hâs” terimlerinin muhtevasına vakıf olduklarını ve nasları bu kavramlar doğrultusunda anlama gayreti içerisinde bulduklarını göstermektedir. Bu çerçevede, sahâbenin âyet ve hadislerin anlamlarını tespit ederken, “âm” ve “hâs” kavramlarını göz önünde bulundurarak hüküm çıkarma sürecinde belirli metodolojik yaklaşımlar benimsedikleri savunulabilir. Sahâbeden sonraki nesiller de bu iki kavrama vurgu yapmış, onları nasları yorumlamada ve istinbatta dikkate almışlardır. Bu sebeple, âm, hâs ve âmın tahsîsi konularının oldukça erken dönemlerde tartışılmaya başlandığı ileri sürülebilir.<sup>4</sup>

Âm ve hâs ilişkisini, erken dönemde fıkıhçılarla birlikte itikadî fırkaların kurucu imâmları ve takipçileri de polemik konusu yaparak kazuistik biçimde tartışmışlardır. Ancak bu dönemde konuyu disipline eden kavramsal ve terminolojik çerçeve belirlenmemiş ve tüm boyutlarıyla somutlaştırılmamıştır. İlk dönemlerde bu mesele daha çok doktriner saiklerle farklı bağlamlarda anlamlandırılmıştır. Ayrıca dönemin kelâmî fırkalarının, gerek emir ve nehiy gerekse va’d ve vaîd konularıyla ilgili nasları, âm ve hâs

<sup>1</sup> Ebû Bekr es-Serahsî, *Uşûlü’l-fıkh (Uşûlü’s-Serahsî)*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Darü’l-mâ’rife, 1973), 1/124-125.

<sup>2</sup> *Kur’an Yolu* (Erişim 5 Haziran 2024), eş-Şuarâ, 26/214.

<sup>3</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi ‘u’s-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: y.y.,1955-56), “İmân”, 89/348, 114.

<sup>4</sup> Savfân Dâvudî, *Uşûlü’l-fıkhî kable ‘aşri’-tedvîn* (Cidde: Darü’l-Endülüs, 2003), 283.

anlayışları çerçevesinde farklı şekillerde yorumladıkları görülmektedir. Buna karşılık dönemin fıkıh bilginleri, âm ve hâssa özgü bir metodoloji belirlemeden kelâmî fırkaların düşüncelerini tartışmışlardır.

Âm ve hâs ilişkisine dair problemin ancak İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ile birlikte doğru bir mecraya girdiği söylenebilir. Nitekim Ebû Sevr (ö. 240/854), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Hüseyin el-Kerâbisî (ö. 248/862) gibi birçok âlim,<sup>5</sup> İmâm Şâfiî'den önce bahse konu problemi tam anlamıyla kavrayamadıklarını ve farklı boyutlarıyla ondan öğrendiklerini ifade etmişlerdir.<sup>6</sup> Bu ifadeler, İmâm Şâfiî'den önce âm ve hâs arasındaki ilişkinin tartışıldığını ve bu konunun tam anlamıyla anlaşılmadığını göstermektedir. Konunun önemi dikkate alındığında, İmâm Şâfiî, fıkıh usulünde ilk yazılı eser olarak kabul edilen *er-Risâle* adlı eserinde “beyân” bağlamında âm ve hâs kavramlarını farklı açılardan ele almış, bu kavramların kavramsal çerçevesini neredeyse tüm yönleriyle ortaya koymuş ve özellikle naslardan getirdiği delillerle bu kavramların boyutlarını ve aralarındaki ilişkiyi somut bir şekilde temellendirmeye gayret etmiştir.<sup>7</sup> İmâm Şâfiî ile birlikte konuyla ilgili kavramsal çerçeve farklı boyutlarıyla netleşince, ondan hemen sonra, h. 3-4/m. 9-10 asırlarda âm ve hâs ilişkisi hem müstakil çalışmalara konu edilmiş hem de usul eserleri içinde incelenmiştir.

Farklı doktrinleri benimseyen usûlcüler, problemi kavramsal çerçevesi ışığında çeşitli boyutlarıyla tartışmış, ileride temas edileceği üzere kendi tercihlerini belirtmiş ve belirgin bir şekilde adı geçen kelâmî fırkaların temsilcilerinin fikirlerinde, usulün gösterdiği doğrultuda belirgin dönüşümler meydana gelmiştir. Bu süreçte, kelâmî fırkaların temsilcileri, usulün gösterdiği doğrultuda önemli fikrî değişimler yaşamışlardır.<sup>8</sup>

Âm ve hâs konusundaki çalışmalar ve değerlendirmeler, bu problemin önemini ve dönemin en önemli polemik meseleleri arasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda yürütülen müzakereler ve benimsenen yaklaşımlar, kelâmî fırkalaşmaya sebep olan sorunlar arasında âm ve hâs kavramlarının da bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca fıkıh usulünün telif edilmesinden sonra ortaya çıkan yazım faaliyetleri, konunun önemini ve

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 2006), 1/499; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî* (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1970), 2/257, 328.

<sup>6</sup> Şâfiî, *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*, 1/499, 3/1376; Beyhakî, *Menâkıbü's-Şâfiî*, 1/221, 222, 2/279.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1939), 40-53.

<sup>8</sup> 13. asır usulcülerin konuya dair görüşlerini, açıklamalarını ve Şâfiî'nin etkisini görmek için bk. İlyas Derdür, *İlmü usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 173, 184, 185, 227.

bu kavramların ilgili düşünce akımlarının şekillenmesindeki rolünü vurgulaması bakımından büyük bir ehemmiyet taşımaktadır. Usul ilminin, müellifin itikadına göre şekilleneceği<sup>9</sup> ön kabulüne dayanarak, âm ve hâs gibi yorum yöntemleri bağlamında kelâm ve fıkıh disiplinlerinin birbirini etkileme düzeyini ortaya koymak da büyük bir önem arz etmektedir. Belâgât bilgini Yahyâ b. Hamza (ö. 749/1348), “Terimlerde arız olan manalardan biri istiğraktır (âm). Bu dinî meseleler, özellikle de vaîd ile ilgili konularla bağlantılı olduğundan önemli bir yere sahiptir. Fikhî konular üzerinde tartışan usulcüler bu noktada çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Konunun, Me‘ânî ilminin alanına da işaret eden yönleri bulunmaktadır. Bu nedenle bu konunun ihmal edilmemesi gerekir.”<sup>10</sup> demekle umum bilgisinin, vaîd ve şer‘î hükümlerle ilgili nasları doğru anlama noktasındaki önemine dikkat çekmiştir.

Bu çalışmada meselenin farklı boyutlarıyla nasıl tartışıldığını, konu hakkında yapılan tartışmaların dayanaklarını ve taraflarını, *er-Risâle*’nin telifinden sonra konu bağlamında nasıl bir fikirsel değişim ve dönüşümün yaşandığı incelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda âm ve hâs kavramlarının fıkıh usulü ve kelâm disiplinlerinde nasıl ele alındığını ve bu tartışmaların, ilgili disiplinlerdeki düşünsel gelişim ve dönüşüme nasıl etki ettiğini değerlendirmek, konunun tarihsel ve doktriner öneminin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Çalışma, âm ve hâs kavramlarının İslâm hukuku ve kelâm disiplinlerinde nasıl ele alındığını incelemektedir. Ayrıca çalışma, bu kavramların farklı dönemlerde nasıl tartışıldığını ve İslâm düşüncesinin şekillenmesindeki rolünü ele alarak, özellikle itikadî fırkaların bu konudaki yaklaşım ve dayanaklarını incelemeyi amaçlamaktadır. Daha önceki çalışmalar genellikle fikhî ve itikadî görüşleri ayrı ayrı ele almışken, bu çalışma, itikadî fırkaların âm ve hâs bağlamındaki usulî görüşlerini de incelemeyi hedefleyerek literatürdeki bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın amacı, itikadî fırkaların kelâmî meselelerdeki usulî görüşlerinin nasıl şekillendiğini, bu görüşlerin âm ve hâs bağlamında nasıl anlam kazandığını, fıkıh usulünün telifinden sonra konu bağlamında itikadî fırkaların nasıl bir fikirsel değişim ve dönüşüm yaşadığını tarihî bir perspektifle ortaya koymaya çalışmaktadır.

Çalışmada, itikadî fırkaların âm ve hâs kavramlarına ilişkin görüşleri tarihî bağlamda analiz etmek ve yorumlamak amacıyla tümevarım yöntemi benimsenmiştir. Bu çerçevede, kavramların tanımları geniş bir pers-

<sup>9</sup> Ebû Bekr Alâüddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî (Bağdat: Vezaratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye, 1987), 1/2.

<sup>10</sup> Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 1423), 2/84.

pektikten ele alınarak kapsamlı bir derleme yapılmaya çalışılmıştır. İtikadî fırkaların büyük bir kısmı erken dönemde ortadan kalktığından, bu fırkaların doğrudan eserlerine ulaşmak güçtür. Bu sebeple söz konusu fırkaların görüşlerine, firak literatürü aracılığıyla ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserine özel bir öncelik verilmiştir. Bunun nedeni, firak literatüründeki diğer eserler çoğunlukla itikadî fırkaların sadece kelâmî görüşlerine odaklanırken, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*'nin aynı zamanda bu fırkaların fikhî ve usulî yaklaşımlarını da ayrıntılı bir şekilde ele almış olmasıdır. Dolayısıyla bu eser, ilgili kavramların farklı disiplinler içindeki yerini ve tartışmalarını anlamaya yönelik önemli bir kaynak olarak çalışmaya yön vermesi bakımından tercih edilmiştir.

### 1. Âm ve Hâs Kavramlarının Mahiyeti

“Âm” kavramı, dilbilimsel analizlerde geniş bir anlam alanına işaret eder ve bu kapsamda birden fazla yoruma açık ifadeleri içerir. Kelimenin genel yapısı, belirli bir bağlamda farklı şekillerde yorumlanmasına olanak tanır, bu da onun kapsayıcılığını ve muğlaklığını artırır. Buna karşılık hâs, kavramı daha sınırlı ve özelleşmiş bir anlama işaret ederek, anlam sınırlarını belirginleştirir ve dilin daha kesin bir kullanımını sağlar. İki kavram arasındaki etkileşim, dil ve anlamın analitik incelemesinde önemli bir yer tutmaktadır. Dildeki önemine binaen literatürde âm ve hâs kavramlarına dair farklı tarifler ve açıklamalar sunulmuştur. Bu tarifler, kavramların anlam genişliğini ve dilbilimsel işlevlerini derinlemesine anlamak amacıyla yapılmıştır. Farklı disiplinlerden gelen yaklaşımlar, bu kavramların dilsel analizlerdeki rolünü ve önemini daha da belirgin hale getirmektedir. Örneğin Hanefî usulcüler, âm kavramını “lafız veya anlam itibarıyla bir grup ismi kapsayan ifade”<sup>11</sup> olarak tanımlamakta ve “şey” ile “insan” terimlerini örnek olarak göstermektedirler. Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430/1039) göre, “şey” terimi, var olan her şey için genel bir isim olup, varlıkların her biri ayrı bir isme sahiptir. Benzer şekilde, “insan” kelimesi de bir cins ismi olarak bireyleri kapsamakta olup, her bir bireyin kendine özgü bir ismi bulunur.<sup>12</sup> Usulcülerin çoğunluğu ise, âm kavramını “tek bir kullanımda uygun olan tüm fertlerini kapsayan lafız” olarak tanımlarlar,<sup>13</sup> bu da âm lafzının geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir yapıya sahip olduğunu ifade eder.

<sup>11</sup> Ebû Alî Ahmed b. Muhammed eş-Şâsî, *Uşûlü's-Şâsî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982), 17; Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 94; Serahsî, *Uşûlü'l-fıkh*, 1/124-125.

<sup>12</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 94.

<sup>13</sup> Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Ḳavâtu'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 1/154; Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî, *et-Temhid fi'uşûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Darü'l-Medenî, 1985), 2/5.



Ancak bazen âm, “belirli olmayan fertlere ya bir anda ya da teker teker delâlet eden lafız” olarak, mutlakı da kapsayacak şekilde tarif edilir.<sup>14</sup>

Hanefî usulcüler, hâs terimini “yalnızca bir tek şeyi kendisiyle ve anlamıyla kapsayan ifade” olarak tanımlamaktadırlar.<sup>15</sup> Debûsî, bu terimi üç kategoriye ayırmaktadır. İlk kategori, belirli bir şahsı ifade eden ayn (şahıs) terimlerdir; bu kategoriyi “Zeyd” gibi özel isimler temsil etmektedir. İkinci kategori, daha geniş bir varlık grubunu ifade eden cins terimidir; bu grupta “insan”, “cin” ve “melek” gibi kavramlar yer alır. Üçüncü kategori ise, nev’ (tür) terimidir ve “erkek” ile “kadın” gibi sözcüklerden oluşur.<sup>16</sup> Usul âlimlerinin çoğunluğu hâs kavramını “belirli bir anlamı ifade etmek üzere özel olarak konulmuş lafız” şeklinde tarif etmektedir.<sup>17</sup> Bu tanıma göre hâs lafız, belirli bir anlamı veya sınıfı ifade eder ve bu kapsamda özel olarak belirlenmiş fertlere delâlet eder.

İtikadî fırkalardan Mürcie, âmı mutlak lafızlarla, hâssı sadece belirli bir mana veya nesneyi ifade eden sözlerle açıklamaktadırlar.<sup>18</sup> İlk dönem Mu‘tezilî bilginler hâssı bir şeyden haber veren, âmı ise iki veya daha fazla şeyi kapsayan terim olarak tanımlamışlardır.<sup>19</sup>

Âm lafzının kapsamını daraltmayı ifade eden tahsis, “âm hitabın kapsamına dâhil olan bazı bireyleri bu kapsamın dışına çıkarmak” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>20</sup> Tahsis işlemi, âm lafzın kapsamını daraltarak, belirli fertleri kapsam dışı bırakmayı amaçlar ve genellikle özel bir delil veya bağlamla gerçekleştirilir.<sup>21</sup>

Hanefî âlimler, âm lafızların tıpkı hâs lafızlar gibi kesin ve kapsamlı bir

<sup>14</sup> Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Lüma’ fi uşûli’l-fıkh*, thk. Abdülkadir Hatib Hasenî (Beyrut: Darü’l-Kattaniyye, 2013), 151 (muhakkikin 1. dipnotu). Ayrıca Bk. Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb el-Basrî, *el-Mu‘temed fi uşûli’l-fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımaşk: 1964), 1/190.

<sup>15</sup> Şâşî, *Uşûlü’ş-Şâşî*, 16; Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, 94; Serahsî, *Uşûlü’l-fıkh*, 1/124-125.

<sup>16</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille fi’l-uşûl*, 94.

<sup>17</sup> Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûli’l-fıkh*, 2/71; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fi uşûli’l-fıkh* (Kuveyt: Darü’l-Küfe, 1992), 4/364 Vehbe ez-Zühaylî, *el-Veciz fi uşûli’l-fıkh* (Dımaşk: Darü’l-Fıkr, 2017), 193, 204.

<sup>18</sup> Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfû’l-muşallîn* (Beyrut: Mektebetü’l-asriyye, 2015), 291.

<sup>19</sup> Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi uşûli’l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1992), 3/7; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn el-Karâfî, *el-İkdü’l-manzûm fi’l-ḥuşûş ve’l-umûm* (Beyrut: Darü’l-Kutüb, 1999), 2/89; Molla Fenârî, *Fuṣûlü’l-bedâyi’ fi uşûli’ş-şerâyi’*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Mektebetü’l-ilmiyye, 2006), 2/55.

<sup>21</sup> Râzî, *el-Maḥşûl fi ‘ilmi uşûli’l-fıkh*, 3/7.

delâlete sahip olduğunu savunmaktadırlar.<sup>22</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bildirdiğine göre fakihlerin çoğunluğu, umum ifade eden lafızlar, asgari düzeyde (iki veya üç anlamda) kaldıklarında nas<sup>23</sup>, bu anlamların ötesine geçtiği durumlarda ise zâhir<sup>24</sup> olarak kabul etmektedir.<sup>25</sup> Âm lafızlarının delâleti hususunda mezhepler arasında var olan ihtilâf çerçevesinde, âmın haber-i vâhid ve kıyas yoluyla tahsis edilmesi de tartışmalı bir konudur.<sup>26</sup> Bu mesele, farklı hukuk ekollerinin görüş ayrılıklarıyla bağlantılı olarak ele alınmakta ve üzerinde derinlemesine değerlendirmeler yapılmaktadır.

## 2. Âm-Hâs Tartışmasının Arka Planı

Âm kavramı etrafında yapılan tartışmalar, öncelikle ona özgü bir sîganın olup olmadığına odaklanmış ve ortaya konan farklı yaklaşımlar doğrultusunda gruplaşma ve gruplaşmayı nitelendiren adlandırmanın belirginleşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda, umuma vazedilmiş lafzî sîganın varlığı konusunda üç ana görüş öne çıkmıştır. Bazı bilginler, umuma vazedilmiş sîgaların bulunduğunu ve husus karînesi olmadıkça bu sîgaların umuma hamledileceğini savunmaktadır. Literatürde bu görüşte olan bilginler, umum savunucuları anlamında “erbâbu'l-umûm” olarak isimlendirilmektedir.<sup>27</sup>

Diğer bir grup, âmın, cem'in (çoğul) en azı olan iki veya üç ferde hamledileceğini ve daha fazlasına ancak karîneyle delâlet edebileceğini savunmaktadır. Bu görüşü benimseyenler, husus taraftarı anlamında “erbâbu'l-husûs” olarak nitelendirilmektedir. Üçüncü bir grup ise, umum sîgası olarak ileri sürülen terimlerin hem umuma hem de hususa ihtimalinin olduğunu iddia etmekte ve bu sebeple umuma vazedilmiş bir sîganın olmadığını vurgulamaktadır. Bu görüşü benimseyenler, çekimser kaldıklarından “vâkife” olarak tanınmışlardır. Ancak vâkifenin bir grubu, ilgili sîgaların emir ve nehiy (şer'î hükümler) bağlamında umuma, haberler (va'd ve vaîd) konusunda ise bir delil olmadan ne umuma ne de hususa hamledileceğini savunmaktadır.<sup>28</sup> Bu yaklaşımlarla birlikte kelâmî firkaların âm ve hâs ilişkisine dair fikirlerinin şekillenmesinde, özümstedikleri itikadî görüşlerinin de etkili olduğu ve ilgili nasları bu görüşlerine uyarlamaya çalıştıkları söy-

<sup>22</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, 96.

<sup>23</sup> Nas: Harici bir şeye bağlı kalmaksızın anlamını kendi lafzı ve yapısıyla ifade eden ve anlamı, sözün bağlamından asıl olarak kastedilen ifadedir. Bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkḥ*, 1/164.

<sup>24</sup> Zâhir: Anlamı kendiliğinden anlaşılın ve bağlamdan esasen kastedilmeyen ifadedir. Bk. Serahsî, *Uşûlü'l-fıkḥ*, 1/163.

<sup>25</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi'uşûli'l-fıkḥ*, thk. Abdülâzîm ed-Dîb (Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399), 1/320.

<sup>26</sup> Serahsî, *Uşûlü'l-fıkḥ*, 1/146.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkḥ* (Bulğatu'l-muşṭâk haşiyesiyle birlikte), 111.

<sup>28</sup> Şîrâzî, *el-Lüma' fi'uşûli'l-fıkḥ*, 111.

lenebilir.<sup>29</sup>

Âm lafızların belirli bir sığasının olduğunu savunan Hanefî âlimler, bu tür lafızların emir, nehiy veya haber şeklinde gelmesi arasında bir fark bulunmadığını, her durumda katî bir anlam ifade ettiğini ileri sürmektedir.<sup>30</sup> Bunun aksine, fakihlerin çoğunluğu, umum için konulan ifadelerin, en az anlamında (iki veya üç) nas, bu fertleri aşan durumlarda ise zâhir olduğunu ve tevil edilebileceğini ifade etmektedirler.<sup>31</sup> Âm lafızların delaletinin niteliğine ilişkin tartışmalar, bu lafızları tahsis eden deliller konusunda da fakihler arasında ihtilâfa sebep olmuştur.

### 3. Kelâmî Fırkaların Âm ve Hâs Nasları Yorumlama Yöntemleri

Yukarıda verilen yaklaşımlarla birlikte kelâmî fırkaların âm ve hâs ilişkisine dair fikirlerinin şekillenmesinde, benimsedikleri itikadî görüşlerinin de etkili olduğu ve ilgili nasları bu görüşlerine uyarlamaya çalıştıkları söylenebilir.<sup>32</sup> Şimdi kelâmî fırkaların farklı yaklaşımlarını aktarmaya çalışalım.

#### 3. 1. Hâricîlerin Yaklaşımı

Genelde Hâricîler, özelde onlardan Ezârika fırkasına mensup olanlar, nasların zâhir manalarının korunması gerektiğini ve âm-hâsın birbiri ışığında anlaşılması dâhil her türlü ictihadın meşru olmadığını savunmaktadır. Bu literal yaklaşımın bir yansıması olarak Hâricîler, Kur'an'ın sadece zâhirini esas almış, âm ifadelerini tahsis eden birçok hâs nassı ve rivâyeti dikkate almamıştır. Bu da onların, genel anlayışa aykırı birçok görüş ortaya koymalarına sebep olmuştur.<sup>33</sup> Nasların zâhirine dayanan Hâricîler, günah işleyen bir müminin cezalandırılacağını savunur ve bu bağlamda va'd ile ilgili nasları göz ardı ederek, vâid nasları kendi kabul çerçevesinde değerlendirirler. Bu nedenle Hâricîler, benzer bir yaklaşıma sahip olan Mu'tezile ile birlikte literatürde el-Va'idiyye<sup>34</sup> (الوعيديّة) olarak anılmışlardır.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 1/110.

<sup>30</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uṣūl*, 96.

<sup>31</sup> Cüveynî, *el-Burhân fi' uṣūli'l-fıkh*, 1/320.

<sup>32</sup> Cessâs, *el-Fuṣūl fi'l-uṣūl*, 1/110.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 277; Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 110-111; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Teḳsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/231; Mehmet Saygın, "er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmâm Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-", *Mesned İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 274-275.

<sup>34</sup> Ebû'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1993), 1/141; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdüsselâm İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2004), 12/480.

<sup>35</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Menḫûl min ta'likâti'l-uṣūl*, thk. Muhâmmmed Hasan Heyto (Dımaşk: Darü'l-fıkr, 1980), 209, 210. Ayrıca bk.

Ahmed b. Hamed el-Halîlî, Hâricîlerin bir gurubu olan İbâziyye'nin büyük günah işleyenler hakkındaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır: “Hak ve dosdoğru ehli, büyük günahlarını sürdürerek ölen birine hiçbir şefaatin fayda vermeyeceğini ve onun cehenneme gireceğini, orada ebediyen kalacağını kabul ederler. Ancak Haricîler büyük şirk ile büyük fîsk arasında ayırım yapmazlar; onların gözünde her büyük günah sahibi kâfirdir.”<sup>36</sup> İmâm Şâfîî, Hâricîleri kastederek, “Bunlar, nâsih-mensuh ve âm-hâs yöntemlerini anlamıyorlar.”<sup>37</sup> şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu açıklama, Hâricîlerin, âm ve hâs arasındaki ilişkiyi ve bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini bilmediklerini, dolayısıyla naslara bütünsel bir perspektifle yaklaşamadıklarını vurgulamaktadır.

Hâricî mezhebinin, sağlam bir usul ve üzerinde çalışılan temel eserlerden yoksun olduğu, mensuplarının ise ilmî derinlikten ziyade cehalete dayandıkları, şeriatın mutlak hükümleri, genel prensipleri ve müteşâbih âyetleri alırken, bu nasları tahsis eden, kayıtlayan ve muhkem âyetlerle açıklayan esasları göz ardı ettikleri vurgulanmaktadır.<sup>38</sup> Bu bağlamda, Hâricîlerin hâs taraftarı olduğunu ve her bir nassın kendi özel bağlamı içinde anlaşılması gerektiğini savundukları söylenebilir.

### 3. 2. Mürcie'nin Yaklaşımı

İtikadî gruplardan biri olan Mürcie'nin kurucusu Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ve takipçileri, Resûlullah'ın “Bilin ki, bugün bir renk meydana gelmiştir.” ifadesini âm haber, “Bu rengin beyaz olduğunu bilin.” ifadesini ise hâs haber olarak yorumlamışlardır.<sup>39</sup> Bu tarife göre Mürcie, âmı mutlak lafızlarla, hâsı ise sadece belirli bir mana veya nesne ifade eden sözlerle açıklamaktadır.

Mürcie, haberler (va'd ve va'id) konusunda varit olan âm nasların (âyet ve hadislerin) umuma mı yoksa hususa mı hamledilmesi gerektiği hususunda ortak bir kanaate varamamıştır. Ahkâm (emir ve nehiy) konusunda da heterojen bir düşünceye sahiptir. Bu bağlamda Mürcie, Allah'ın verdiği va'd ve tehditlerin anlam ve kapsamını tartışırken, genelde hâs ifadeleri öne çıkarmaktadır. Bu hususta Mürcie yedi gruba ayrılmıştır.

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Ğabes fi şerhi Muvaṭṭa'î Mâlik b. Enes* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 898.

<sup>36</sup> Ahmed b. Hamed el-Halîlî, *Cevâhüru't-tefsîr* (Umman: Mektebetü'l-istikâme, 1988), 3/255.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfîî, *Cimâ'u'l-'ilm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1940), 28.

<sup>38</sup> Abdulaziz b. Merzuk et-Tarîfî, *el-Mağribiyye fi şerhi Akideti't-Tahaviyye* (Su'ûd: Darü'l-Minhâc, 1428), 218.

<sup>39</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 291.

Birinci grup, katil, haksız yere yetimin malını yemek gibi büyük günahları işleyen kimselerin Allah tarafından cezalandırılacağına dair gelen haberleri umuma hamletme konusunda çekimser kalmaktadır. Bu grup, “Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez; bunun dışındaki günahları dilediği kimse için affeder.”<sup>40</sup> âyetine dayanarak, bu tür haberlerin istisnalarının olabileceğini ve bunun yalancı bir beyan değil, doğal bir dil kullanımını olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Mürcie’nin bu grubunun âyetteki istisnanın zâhiri üzerine olduğunu kabul ederek vâkife görüşüne yönelmişlerdir.

İkinci grup, va‘dde herhangi bir istisna olmadığını, ancak tehditte gizli bir istisna bulunduğunu savunur. Dilbilimcilere göre, bir adam yanında çalışan işçisini dövmeyle tehdit edip sonrasında onu affettiğinde, bu tehditteki gizli istisna nedeniyle yalan söylemiş sayılmaz. Bu sebeple tehdit içeren genel bir ifadeyi özel olarak değerlendirmek, dilin doğal bir kullanımudur. Bu grup, va‘d konusunda umumu, va‘id konusunda ise hususu savunmaktadır.

Üçüncü grup; içeriği va‘d veya va‘id olan bir haberin genellikle umumu gerektirdiği ancak istisnaların mümkün olduğunu savunur. Bir topluluğa yönelik hem va‘d hem de va‘id içeren bir haber geldiğinde, bu iki durumun bir arada bulunmasının bir çelişki oluşturduğu düşünülür, bu nedenle birinin diğerinden istisna edilmesi gerektiği iddia edilir. Genel olarak âmın kapsamının belirsiz olduğunu ve böyle şüpheli durumlarda dikkatli olunması gerektiğini savunan bu grubun vakife<sup>41</sup> doktrinini benimsedikleri söylenebilir.

Dördüncü grup (Muhammed b. Şebib’in (ö. ?) takipçileri); Arap dilinde “Beni Temim geldi.” denildiğinde, bu ifadeden aslında Beni Temim’in sadece bir kısmının kast edildiğini söyler. Bu grup, dilin genel ifadelerinin belirli bir gruba atıfta bulunabileceğini savunarak, Kur’an’daki genel ifadelerin de özel bir grup için olabileceğini ileri sürer. Bu nedenle “Bir mümini kasten öldürenin cezası cehennemdir.”<sup>42</sup>, “İffetli kadınlara iftira atanlar...”<sup>43</sup> gibi Kur’an’daki genel tehdit ifadelerinin kasten öldürme gibi ciddi suçları işleyenler için olduğunu ve bu ifadelerin genellikle en büyük suçları ifade etmek üzere kullanıldığını ileri sürerler. Dolayısıyla, bu grubun husus taraftarı olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>40</sup> en-Nisâ 4/48.

<sup>41</sup> Vakf prensibiyle ilgili geniş bir şekilde bk. Mehmet Nezir Ceylan, “Vakf Prensibini Benimseyen Usûlcülerde Emir ve Nehyin Delaleti: Bâkîllânî Özelinde”, *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)*1/2 (2023), 337-362.

<sup>42</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>43</sup> Nûr 24/4.

Beşinci grup; tehditlerin namaz kılanlara (kible ehli) değil, sadece müşriklere yönelik olduğunu savunur. Bu nedenle “*Bir mümini kasten öldürenin cezası cehennemdir.*”<sup>44</sup> âyetinin sadece bu fiili helal görenler için olduğunu, haram kabul edenlere yönelik olmadığını iddia eder. Bunlara göre, “*Allah’a ve peygamberlerine inananlar, işte bunlar dosdoğru olanlardır.*”<sup>45</sup> gibi âyetlerin ifade ettiği va’d, tüm müminler için zorunlu olup, müminlerin bu âyetin kapsamı dışında kalması mümkün değildir ve affetmek Allah’ın merhametine daha uygundur. Bu grup, şirk ile birlikte kişiye hiçbir amelin fayda vermesi mümkün olmadığı gibi, imanla beraber de günahın ona zarar neye vermeyeceğini ve kible ehlinen hiç kimsenin cehenneme gitmeyeceğini iddia eder. Dolayısıyla bu grup, va’d âyetlerini umuma, vaîd âyetlerini ise hususa hamletmektedir.

Altıncı grup; bazı dilbilimcilerin görüşlerine dayanarak, Allah’ın sevap vereceğini belirttiği kimselere sevap vereceğini, ceza vereceğini belirttiği kimseleri affetmesinin ise O’nun keremini gösterdiğini savunur. Bu grup, Arapların va’di yerine getirmeyi ve tehdidi affetmeyi övdüklerini belirterek, dil ehlinin uygulamalarıyla yaklaşımlarını temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, bu grup, müminlere yönelik tehdit içeren âyetlerin uygulanmayacağını iddia etmektedir.

Yedinci grup; Kur’an’daki ifadelerden sadece âm olduğuna dair icmâ bulunanlar hariç, diğerlerinin hâs olduğunu savunmaktadır. Bu görüşte olanlar, âmın delilinin dil değil, yalnızca icmâ olduğunu iddia ederler. Onlara göre Kur’an’daki ifadelerden âm olduğuna dair icmâ bulunanlar hariç, diğerleri hâs haberlerdir. Bu grup, âm ifadelerin kapsamının belirli olduğunu düşünür.<sup>46</sup>

Diğer taraftan, Mürcie’nin bazı grupları yalnız umuma vazedilen bir lafzın olmadığını, aksine lafızların umumla husus arasında müşterek olduğunu savunmaktadır. Diğer bir görüş ise, lügatte umuma vazedilmiş bir kelimenin olmadığını, umuma vazedildiği iddia edilen kelimelerin genellikle mecazi anlamda, hususta ise hakiki anlamda olduğunu ileri sürer ve kelimenin ancak konuşmacının niyeti ile âm olabileceğine dair görüşür.<sup>47</sup> Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/981), hâsımları, fâsıkları tehdit eden âyetlerin zâhirleriyle kendilerini ilzâm etmesin diye bazı Mürcie mensuplarının âmı inkâr ettiğini belirterek,<sup>48</sup> bu inkârın arkasında yatan nedeni açıklamıştır. Cessâs’ın bu ifadelerinin açıkça gösterdiği gibi Mürcie, hâs ve

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>45</sup> el-Hadîd 57/19.

<sup>46</sup> Eş’arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 123-125.

<sup>47</sup> Basrî, *el-Mu’temed fi uşûli’l-fıkh*, 1/193; Seyfüddîn, Âmidî, *el-İhkâm fi uşûli’l-aḥkâm* (Riyad: Darü’s-Samî, 2003), 2/200.

<sup>48</sup> Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, 1/110.

âm gibi anlama ve yorum yöntemlerini açıklarken morfolojik ve gramatik kullanımlarından değil, ideolojik ve doktriner baskıdan yola çıkmıştır. Bu durum, diğer fırkalar için de söz konusu olabilir.

Mürcie mezhebi, emir ve nehiylerin (hükümlerin) âm olup olmadığı konusunda iki ana yaklaşıma ayrılmaktadır. Birinci yaklaşım, emir ve nehiylerin âm olduğuna dair açık bir delil olmadıkça hâs olarak kabul edilmesini gerektiğini savunur.<sup>49</sup> Bu bakış açısına göre, Kur'an ve hadislerde geçen emir ve nehiyeler temel olarak hâstırlar. Bunların âm olarak kabul edilmesi için açık bir delilin olması gerekir.

İkinci yaklaşım ise birinci yaklaşımın tam tersini savunur. Bu yaklaşıma göre, emir ve yasaklar genellikle tüm müminler için geçerli kabul edilir, ancak bağlam veya başka deliller belirli bir gruba veya duruma özgü olduklarını gösteriyorsa, bu hükümler hâs olarak ele alınır.<sup>50</sup>

Görüldüğü gibi, Mürcî gruplar, va'd ve va'id ile emir ve nehiy içeren nasları ele alırken, âm (genel) ve hâs (özel) hükümler arasındaki farkları göz önünde bulundurmuş ve her biri bu konuda farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Bu bağlamda, Mürcie'nin daha çok va'd naslarını esas aldığını ve va'id naslarını ise görmezden geldiğini söylemek mümkündür.<sup>51</sup> Böylece Mürcie, imanı eylemden ayırarak, günah işleyen bir kişinin imanını kaybetmeyeceği ve âhirette Allah'ın affına mazhar olabileceği düşüncesini savunmuştur. Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), "Va'idüyye grubu, va'id ile ilgili âyet ve hadislerdeki genel ifadeleri dikkate alarak Mürcie mensuplarıyla tartışınca, bu durum onları zor duruma sokmuş, dilde ve şeriâta umumu inkâr etmeye mecbur bırakmıştır. Onların bu inkâr yoluna başvurmaları, adeta sıcağın kaçarken ateşe sığınan bir kimsenin durumuna benzemektedir."<sup>52</sup> şeklinde ifade ederek Mürcie'nin va'd ve va'id ile ilgili nasları yorumlarken doktriner bir yaklaşım sergilediğini dile getirmiştir.

### 3. 3. Mu'tezilenin Yaklaşımı

Mu'tezile mezhebi, âm-hâs ilişkisi konusunda farklı görüşler öne sürmüştür. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve ilk dönem Mu'tezilî bilginler, âm ve hâs haberlerin varlığını kabul etmiş ve hâssı, bir şeyden haber veren, âmı ise iki veya daha fazla şeyi kapsayan terim olarak tanımlamışlardır. Ancak, bu bilginler tahsis ve ta'mimi reddederek, âmın hâssa, hâssın da âmıya çekilemeyeceğini savunmuşlardır. İslâm düşünce tarihinde bu fikri ilk ortaya atan kişi olarak Vâsıl b. Atâ, "Eğer âmın hâs olması mümkün

<sup>49</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 125.

<sup>50</sup> Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 125.

<sup>51</sup> Gazzâlî, *el-Menhül min ta'likâti'l-uşûl*, 209, 210; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arâbî, *Kitâbü'l-Mesâlik fî şerhi Muvaftâ'i Mâlik* (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007), 6/306.

<sup>52</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 6/441.

olsaydı, hâssın da âm olması mümkün olurdu. Eğer bu mümkün olsaydı, tümün (kül) parçaya (ba‘z), parçanın da tüme dönüşmesi mümkün olurdu.”<sup>53</sup> şeklinde bir argüman ileri sürerek, âmın hâssa, hâssın da âmma hamledilmesinin mantıksal bir çıkmaza yol açacağını iddia etmiştir. Vâsıl, bu şekilde âm ve hâs kavramlarının kendi özel bağlamlarında anlaşılması gerektiğini savunarak tahsis yaklaşımını reddetmiştir. Bu düşünce, diğer ilk dönem Mu‘tezilî bilginler tarafından da benimsenmiştir.<sup>54</sup>

Buna karşılık Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüseyn er-Râvendî (ö. 301/913-14 [?])<sup>55</sup>, haberin bazen hâs, bazen âm, bazen de hem âm hem hâs olabileceğini savunmuştur. Ona göre, hâs haber, haberde ismi zikredilen neviden tek bir kişiyi işaret ederken, âm haber, ismi geçen türün bir kısmını kapsayarak, iki veya daha fazla kişiyi içerir. Hem âm hem hâs olan haber ise, genel bir konuyu ilgilendirmeyen, ancak adı geçen türden iki veya daha fazla kişi hakkında bilgi veren haberi ifade eder. İbnü’r-Râvendî’nin bu tutumu, Mürcie mezhebinin görüşleriyle benzerlik arz etmektedir.<sup>56</sup>

### 3. 4. Şîa’nın Yaklaşımı

Şîi mezhebi, İslâm hukukunda ve itikadında önemli yer tutan va‘d ve va‘id (haberler) ile emir ve nehiy (hükümler) konularını değerlendirirken âm ve hâs terimlerine atıfta bulunmaksızın görüşler geliştirmiştir. İmâmiyye hakkında meşhur olan, Mu‘tezile’nin va‘d ve va‘id (ödül ve ceza) esasını reddettikleri, va‘din yerine getirilmesinin zorunlu olduğunu, ancak va‘din yerine getirilmesinin zorunlu olmadığını düşündükleridir. Şeyh Müfid (ö. 413/1022), İmâmiyye’nin inancını aktararak şöyle der: “İmâmiyye, ebediyen cehennemde kalma tehdidinin yalnızca kâfirlere yönelik olduğu ve Allah’a iman eden, farzlarını kabul eden, namaz kılan günahkârlara yönelik olmadığı konusunda hemfikirdir. Büyük günah işleyenlerin İslâm’dan çıkmadıkları hususunda da aynı şekilde ittifak etmişlerdir. İmâmiyye, günahları sebebiyle azap gören iman sahiplerinin ve namaz kılanların ebediyen cehennemde kalmayacaklarını, cehennemden çıkarılacaklarını ve sonsuza dek cennette nimetler içinde yaşayacaklarını kabul etmiştir.”<sup>57</sup>

Şeyh Müfid’in bu beyanına rağmen, Eş‘arî, va‘id konusunda Şîiler arasında farklı yaklaşımların bulunduğunu aktarmaktadır. Onun açıklamalarına göre Râfizîler va‘din uygulanması konusunda iki gruba ayrılmışlardır.

<sup>53</sup> Ebü Hilâl el-Askerî, *el-Evâ‘il* (Tantâ: Darü’l-Beşir, 1408), 374; Süleyman Süvayşî, *Vâsıl b. Atâ ve ârâuhü’l-kelemîyye* (Libya: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kitab, 1993), 275. Ayrıca bk. Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

<sup>54</sup> Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

<sup>55</sup> İlhan Kutluer, “İbnü’r-Râvendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179.

<sup>56</sup> Eş‘arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

<sup>57</sup> Şeyh Müfid, *Evâ‘ilü’l-maqâlât* (Tebriiz: Mektebetü’l-Hakikat, 1364/1944), 14.



Bir grup, Allah'ın büyük günah işleyen muhaliflerine vâidi uygulayacağını ve onları cezalandıracağını savunurken, diğer bir grup, kendi görüşlerinden olsun ya da olmasın, Allah'ın her büyük günah işleyeni cezalandıracağını ve onları cehennemde ebedi olarak bırakacağını ileri sürmektedir.<sup>58</sup>

Şehristânî, Şîî İmâmiyye hakkında şu tespitte bulunur: “İlk başta usulde (akide) imamlarının mezhebine göre hareket ediyorlardı. Ancak imamlarından gelen rivayetler farklılaşmaya başlayınca ve zaman ilerledikçe, her bir grup kendi yolunu seçti. Böylece İmâmiyye'nin bazıları Mu'tezile oldular: ya vâdiiyeci ya da tafdiliyecidir (Hz. Ali'yi diğer sahâbilerden üstün tutanlar). Bazıları ise ya müşebbihe ya da selefi olan İhbârîye oldular. Kim yolunu şaşırır ve saparsa, Allah, onu hangi vadiye düşüp helak olursa olsun, önemsemez.”<sup>59</sup>

Şehristânî'nin bu açıklaması, İmâmiyye mezhebi içerisindeki farklılaşmaları ve itikadî bölünmeleri ortaya koymakta olup, Eş'arî'nin yaptığı mezhebî tasnifin doğruluğunu destekler niteliktedir. Bu tespitlere aykırı düşen Şeyh Müfid'in açıklamalarının ise daha çok Şîiliğin erken dönemlerine ilişkin bir durumu yansıttığı düşünülebilir. Bununla birlikte, Şeyh Müfid'in bazı açıklamaları, İmâmiyye'nin muhaliflerini tekfir ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu durumu yansıtan bir ifadesi de şudur: “İmâmiyye, Allah'ın itaati farz kıldığı imamlardan birinin imametini inkâr eden ve bu farzı reddeden kimsenin, kâfir ve sapkın olduğuna ve ebediyen cehennemde kalmayı hak ettiğine ittifak etmiştir.”<sup>60</sup>

Şeyh Müfid'in çelişkili görünen açıklamaları, Şîiliğin muhaliflerine yönelik tutumundaki belirsizliklerden kaynaklanıyor olabilir. Zira Şîiler arasında, kuruluşlarından günümüze kadar, kendilerine muhalif olanlar hakkındaki hüküm konusunda belirgin bir farklılık ve büyük bir ihtilâf bulunmaktadır. Bu farklılık, özellikle onlara imamet konusunda muhalif olanlar hakkındaki hükme dayanmaktadır. Bu sebeple Ahmed Subhî İsnâa-şeriyye'yi, muhaliflerine karşı en fazla kuşku ve şüphe besleyen Şîî grubu olarak tanımlamaktadır.<sup>61</sup>

İmamiyenin, “Allah kendisine şirk koşulmasını asla affetmez. Bunun dışında kalan günahları ise dilediği kimse için bağışlar.”<sup>62</sup> gibi vâid içeren âm nasları tahsis eden delil ve istisnaları dikkate almaksızın, büyük günah işleyen herkesin veya muhaliflerinin Allah tarafından cezalandırılacağını ve cehennemde ebedi olarak kalacağını savunduğu söylenebilir. Bu bakış

<sup>58</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 60.

<sup>59</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1/165.

<sup>60</sup> Şeyh Müfid, *Evâ'ilü'l-maḳālât*, 44.

<sup>61</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usuli'd-dîn: Zeydiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1991), 51.

<sup>62</sup> en-Nisâ 4/48.

açısı, Mu‘tezile mezhebinin görüşlerine paralel bir düşünce ortaya koymaktadır. Böylece Şiiler, vaîd naslarını zâhirine göre değerlendirip, bu konuda umumi bir yaklaşım benimsemişlerdir.

İmamiyye Şîi usul kurulmadan önce, bu mezhebin düşünce sistemine *Ahbâriyye* fırkası hükmetmiş ve hükümlerde genel prensipler yerine Ehl-i beyt’in rivayetlerine öncelik vermiştir. Bu dönemde, hükümlerde hususiliğin esas alındığı görülmektedir. Eş‘arî’nin, “Râfıziler (Şiiler) topluca hükümlerde rey ile ictihadı reddetmiş ve inkâr etmiştir”<sup>63</sup> ifadesi, bu yaklaşımı açıkça yansıtmaktadır.<sup>64</sup>

Şîi mezhebinin bir diğer grubu olan Zeydiyye, itikad konusunda Mu‘tezile’nin görüşlerini benimsemiştir. Zeydîler, beş temel ilke konusunda Mu‘tezile ile örtüşmekte ve bu ilkeleri kendi mezheplerine dâhil etmişlerdir. Şehristânî, Zeydîler hakkında şöyle der: “İtikadî görüşlere gelince, Mu‘tezile’nin görüşlerini bire bir benimsemektedirler ve Mu‘tezile’nin imamlarını, Ehl-i beyt imamlarından daha çok yüceltmektedirler.”<sup>65</sup>

Zeydiyye imamlarından Ahmed b. Hasan b. Muhammed er-Rassâs (ö. 584/1188), büyük günah işleyenler hakkında şöyle der: “Bu ümmetten büyük günah işleyenler, şarap içenler, zina edenler ve benzeri fiillerde bulunanlar fâsiklardır; onlara kâfir denmez. Zira eğer kâfir olsalardı, Müslümanların mezarlıklarında defnedilmeleri, onlarla evlenilmesi ve miras paylaşımı yapılması caiz olmazdı. Bu durumların hepsinin caiz olduğunu bildiğimiz için onların kâfir olarak adlandırılmaları mümkün değildir. Ayrıca Mürcie’nin iddia ettiği gibi, onlar mümin olarak da adlandırılmazlar. Zira şeriâta müminlerin övülmesi ve yüceltilmesi gerekir. Oysa fâsikları övmek ve yüceltmek caiz değildir. Bu nedenle, onlara mümin denilemez. Dolayısıyla bunlar sadece fâsiklardır ve kâfir veya mümin olarak adlandırılmaları doğru değildir.”<sup>66</sup>

Rassâs bir eserinde “va‘d ve vaîd” başlığı altında ele aldığı meselelerden üçüncüsünde şöyle der: “Allah’ın azap ile tehdit ettiği fâsiklardan biri, büyük günahlarını sürdürerek ölürse, cehenneme girecek ve orada ebedi-ven kalacaktır.”<sup>67</sup>

Bu açıklamalara göre Zeydiyye, büyük günah işleyen herkesin ebedi

<sup>63</sup> Eş‘arî, *Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn*, 59.

<sup>64</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Saygın, *Klasik ve Modern Dönemlerde Fıkıh Usulünde Tecdid* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 282-284.

<sup>65</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1/162.

<sup>66</sup> Hasan b. Muhammed er-Rassâs, *Miṣbahu’l-’ulum fi ma’rifeti el-ḥayyi’l-ḳayyûm*, thk. Murtaşâ b. Zeyd el-Mahzûri el-Hasanî (Mektebetü Bedr, 2003), 58-59.

<sup>67</sup> Rassâs, *Miṣbahu’l-’ulum fi ma’rifeti el-ḥayyi’l-ḳayyûm*, 57. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Hüsâmüddin el-Hasen b. Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, *Uşûli’l-ḥamse (Resâ’ilü’l-’adl ve’l-tevhîd içinde)*, thk. Muhammed Umare (Dâru’l-şurûk,

cehennemde kalacağını savunmakta ve bu konuda âm ve hâs nasları birbirine hamletmemektedir. Hükümler konusunda ise Zeydiyye iki gruba ayrılmıştır. Bir grup, genel prensiplere dayanan rey ichtihadına cevaz verirken, diğeri ise bunu inkâr etmekte ve nasların zâhirinin esas alınması gerektiğini savunmaktadır.<sup>68</sup>

#### 4. Fıkıh Usulü Âlimlerinin Âm ve Hâs Kavramları Arasındaki İlişkiye Yaklaşımları

Fıkıh usulünün tedvininden önce, kaynaklardan şer'î hükümleri istinbat eden fıkıhçılar âm ve hâs terimlerine atıfta bulunmuş ve hüküm çıkarmada bu terimleri dikkate almışlardır. Örneğin, İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) ve İmâm Ebû Hanîfe (ö. 150/767), “فِيمَا سَقَتِ السماءَ والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقي بالنضح نصف العش veya kökü ile sulanabilen mahsullerin onda biri, emekle sulanan mahsullerin ise yirmide biri zekât olarak verilir.”<sup>69</sup> hadisindeki “ما” lafzına dayanarak, belirli bir miktara ulaşmasını şart koşmadan ziraî ürünlerde zekât olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>70</sup> İmâm Mâlik (ö. 179/795), “Sizi emziren anneleriniz...”<sup>71</sup> âyeti ile “Akrabalıktan dolayı haram olan süttten de haram olur.”<sup>72</sup> hadisindeki umumî ifadeyi esas alarak, belirli bir sayıyı şart koşmadan süt emmenin haramlığa sebep olduğunu vurgulamıştır. Bu örnekler, erken dönem fıkıhçıların âm ve hâs kavramlarını nasıl uyguladıklarını göstermektedir.<sup>73</sup>

Fıkıh usulünün tedvininden önce, fıkıhçılar her ne kadar âm ve hâs terimlerine atıfta bulunmuşsa da, bu terimlerin tanımını yapmamış, delâletlerinin katî mi zannî mi olduğuna değinmemiş ve tahsisin nasıl gerçekleşeceğine açıklık getirmemişlerdir. Ancak daha sonraki dönemlerde, fûrudan usul istinbat eden Hanefî usulcülerin açıklamalarından, mezhep imâmlarının görüşlerinin şu şekilde olduğu anlaşılmaktadır: Âmmın delâleti, tahsise uğramadan önce katî, tahsisten sonra ise zannîdir. Bu sebeple, Kitab ve mütevâtir sünnette yer alıp tahsis edilmemiş âm, zannî olan kıyas ve haber-i vâhid ile tahsis edilmez. Onlar, tahsis eden delilin, müstakil ve âmma mukarin (eş zamanlı) bir delil olması gerektiğini savunurlar. Ayrı bir

1984), 168; Hâdî-İlelhak, Yahyâ b. Hüseyin, *Uşûlü'd-dîn* (San'a: Mektebetü'l-Yemen el-Kübrâ, ts.), 77.

<sup>68</sup> Eş'arî, *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 70.

<sup>69</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Dimaşk: Darü İbn Kesir, 2002), “Zekât”, 54, (No. 1483), 362.

<sup>70</sup> Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî (Sahnûn), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/295. Dâvudî, *Uşûlü'l-fikhi kable 'aşri'tedvîn*, 284-285.

<sup>71</sup> *Kur'an Yolu* (Erişim 6 Haziran 2024), en-Nisâ 4/23.

<sup>72</sup> Buhârî, “Şehadât”, 7 (No. 2647), 643.

<sup>73</sup> Dâvudî, *Uşûlü'l-fikhi kable 'aşri'tedvîn*, 285.

delil olması durumunda ise, âmı tahsis etmez, nesh eder.<sup>74</sup> Bu kaideler gereği, Hanefî usulcüler, âm karşısında yer alan birçok âhâd haberle amel etmemişlerdir.<sup>75</sup>

Ayrıca, Hanefî ve Mu‘tezililere göre, âm, hâstan sonra nazil veya varit olmuşsa hâssı nesh eder. Bazı âlimler ise âm ve hâssın vürûd veya nüzûl tarihleri bilinmediğinde çekimser kalınması gerektiğini ve müreccih bir delil olmadan hiçbirine göre amel edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>76</sup>

Erken dönemde bazı âlimler, mutlak ve mukayyedi birbirine hamletmeyip her ikisiyle ayrı ayrı amel etmişlerdir.<sup>77</sup> Bu dönemin fıkıhçıları, ilgili konuların kavramsal çerçevesini ve teorik sınırlarını belirlemeden, kazuistik bir biçimde içtihatlarında bu meseleleri dikkate almışlardır. Aynı zamanda, fukahânın, bu dönemde konuya dair görüş ve açıklamalarına bakılırsa aktarılan itikadî fırkaların görüşlerini eleştirmedikleri gibi metodolojik bir yöntem de geliştirmemişlerdir.

### 5. İlk Usul Eseriyle Birlikte Âm ve Hâssa Yönelik Yapılan Açılımlar

İlk usul eserinin yazımına kadar âm ve hâs meseleleri, farklı yorumlarla anlaşılabilir çeşitli mezheplerin veya doktriner perspektiflerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, bir münazarada muhatapı tarafından İmâm Şâfiî'ye yöneltilen şu sorulardan da anlaşılabilir:

“Allah Teâlâ, ‘Kur’an’da her şeyin açıklaması vardır’ buyurmaktadır. Buna rağmen, sizin veya başka birinin, Allah’ın farz kıldığı bir hüküm için bazen âm, bazen hâs olduğunu, ondaki emir için de bazen farz, bazen zannî, bazen de mubah olduğunu söylemesi nasıl mümkün olabilir? Kur’an’daki âm bir ifadeyi nasıl bazen âm ve bazen de hâs olarak yorumluyorsunuz? Lütfen bana açıklayınız.”<sup>78</sup>

Bu soru, Kur’an-ı Kerîm’deki ifadelerin bazen âm bazen de hâs olarak yorumlanabileceği konusundaki farklı yaklaşımların ve bu yaklaşımların dinî hükümlerin uygulanmasındaki etkilerini sorgulamaktadır. Bu münazarada münazır/tartışmadaki muhatap, her kavramın kendi bağlamında anlaşılması gerektiğini savunmakta ve kavramların ilk anlaşılmanın manalarından uzaklaştırılarak farklı anlam ilişkileriyle yorumlanmasının nasları doğru anlamaya engel olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, *er-Risâle*’nin yazıldığı dönemde bazı ilim adamlarının, âm ve hâs gibi zâhir kavramların her durumda veya çoğu zaman birbirinden bağımsız anlaşılması gerektiğini ve bu kavramların birbirine çekilmesinin doğru olmadığını savundukları söylenebilir.

<sup>74</sup> Basrî, *el-Mu‘temed fi uşûli ‘l-fıkħ*, 1/258; Serahsî, *Uşûlü ‘l-fıkħ*, 1/133.

<sup>75</sup> Serahsî, *Uşûlü ‘l-fıkħ*, 1/132-136, 147; Zühaylî, *el-Vecîz fi uşûli ‘l-fıkħ*, 196-203.

<sup>76</sup> Basrî, *el-Mu‘temed fi uşûli ‘l-fıkħ*, 1/261.

<sup>77</sup> Dâvudî, *Uşûlü ‘l-fıkħi kâble ‘aşri ‘l-tedvîn*, 317328-.

<sup>78</sup> Şâfiî, *Cimâ‘u ‘l-‘ilm*, 24.

Diğer taraftan, aktarılan münazara, İslâm ilim havzasında ortaya çıkan metodolojik farklılıkların ve doktriner ayrılıkların temel nedenlerinden birinin, âm ve hâs gibi anlama ve yorumlama yöntemlerinin doğru bir şekilde anlaşılması olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple İmâm Şâfiî, dilin temel konularından birini teşkil eden âm-hâs meselesini, beyan konusu bağlamında gramatik veriler çerçevesinde tüm boyutlarıyla ele alıp incelemiştir.

*er-Risâle*'nin telif edildiği dönemde, istinbatın en önemli metotlarından biri olan âm ve hâs ilişkisine dair aktarılan tartışmalar yaşanmaktaydı. İmâm Şâfiî, nasların farklı şekillerde anlaşılmasını fonksiyonel olan âm ve hâs kavramları veya kalıpları başta olmak üzere, naslarda yer alan lafızların Arapçanın kendine özgü üslûp ve özellikleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu düşünceden hareketle, bu kavramlar arasında doğru ilişki kurma ve onları birbirinin ışığında doğru anlama yollarını ve kanıtlarını göstermeye çalışmıştır.<sup>79</sup>

Meselenin ehemmiyetine binaen, İmâm Şâfiî Arapça üzerinde yoğun bir şekilde durmuş, Arap dilinin fonetik yapısını ele almış ve Arapça bilgisinde yetkin olmayan birinin, manaların birleşme ve ayrışma noktalarını veya hukuki değerlendirmeler açısından benzer veya farklı olan hükümleri idrak edemeyeceğini ve dolayısıyla bu kimsenin Kur'an'ı doğru anlamasının mümkün olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sorunun Arapça dil kurallarına göre anlaşılması gerektiğini göstermek amacıyla, Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak indirildiğini ve Arapçanın kendine özgü ifade kalıpları ve üslubu olduğunu delilleriyle kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>80</sup>

İmâm Şâfiî'nin, Arapça'ya vurgu yapmasının temel nedeninin, âm ve hâs gibi yorum ve istinbat yollarına dair doğru bir yöntem geliştirmek olduğunu gösteren en önemli kanıt, bu tespitlerini âm ve hâs ile ilgili açıklamalarına bir mukaddime olarak sunmasıdır. İmâm Şâfiî, konu hakkında şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Bu dilin yapısında, bir ifade âm ve zâhir bir hitapla bildirilerek bu şekilde âm ve zâhir anlamın murad edilmesi mümkündür. Bu durumda, sözün anlamını kavramak için başı ile sonu arasında bir bağ kurmaya gerek yoktur; ifade kendiliğinden anlaşılır. Bununla birlikte, bir şey âm ve zâhir bir hitapla ifade edilirken, bu şekilde âm anlam murad edilmekle birlikte, hâs bir anlamın da bu bağlamda yer aldığı görülebilir. Bu durumda, ifade edilen şeyin kapsamının sınırlı olduğu, yani sadece bir kısmının murad edildiği anlaşılır. Bunun dışında, bazen bir ifade âm ve zâhir bir hitapla

<sup>79</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 40-53.

<sup>80</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 40-53; Adnan Koşum. “İmâm Şâfiî'nin *Er-Risâle*'sini Yazdığı Ortam ve *Er-Risâle*'ye Etki ve Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 31-33.

belirtilir ancak bu ifade ile sadece hâs anlam murad edilir. Böyle bir durumda, sözün geniş kapsamından ziyade belirli bir anlam hedeflenmiştir. Ayrıca, zâhir bir hitap kullanıldığında, aslında murad edilen şeyin ifade edilenin ötesinde başka bir anlam taşıdığı, sözün siyak ve sibakından (bağlamından) anlaşılabilir. Bu gibi durumlarda, ifadenin başında, ortasında veya sonunda, murad edilen anlamı açıklayan veya sınırlayan işaretler bulunabilir. Bu bağlam, hitabın doğru anlaşılmasını sağlayan temel unsurlar arasında yer alır.<sup>81</sup>

Bu paragraf ve sonrasındaki detaylı açıklamalar incelendiğinde, İmâm Şâfiî'nin kendisinden önceki tartışmaları ele aldığı ve âm ile hâssın doğru anlaşılmasına yönelik metodolojik bir yaklaşım geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. İmâm Şâfiî, problemin iyi anlaşılabilmesi için gerekli tasnifleri yapmış ve her sınıfın terminolojisini belirlemiştir. Ayrıca kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerine dair geliştirdiği bu önemli yöntemin, nasların özüne uygun bir şekilde anlaşılmasında ne denli önemli ve işlevsel olduğunu vurgulamak amacıyla âm ve hâs konusundaki yaklaşımını çeşitli açılardan ve gerçek örnekler üzerinde tatbik etmeye gayret etmiştir.<sup>82</sup>

İmâm Şâfiî, konu bağlamında ahkâm âyetlerine va'd ve va'id ile ilgili âyetlere de yer vermiştir.<sup>83</sup> Bu yaklaşımıyla, her iki tür nasların da aynı yöntemle anlaşılması gerektiğine dikkat çekmeyi amaçlamıştır. Bu yönetime göre âm ve hâs kavramlarının bazen kendi muhtevaları üzerinde kaldığını, bazen âmın hâssa, hâssın da âmna hamledildiğini, bazen âmın özel bir sebebe dayandığını, bazen de baştan hususi olarak varit olduğunu ve dilin doğal yapısının bu şekilde olduğunu amelî olarak da göstermek istemiştir.

İmâm Şâfiî, beyanın türleri arasında sünnetle beyâna da yer vermiş<sup>84</sup> ve Sünnetin Kitap'taki âm nasları tahsis ve mutlak olanları takyit ettiğini örnekleriyle açıklamıştır.<sup>85</sup> "Anlattığım gibi, Kur'an Arapçadır, hükümler de zâhir ve umumu üzerinde bakidir. Bu nedenle hiç kimse bir delile dayanmadan bu hükümleri zâhirinden batına ya da âm olmaktan hâssa dönüştüremez"<sup>86</sup> diyerek Mürcie anlayışını reddetmiştir. Ayrıca Şâfiî, âm ile hâssın konuşanın iradesine değil, dilsel formlara (sîgalara) bağlı olduğunu, ictihadda metodolojik olmayan deruni bilgilere ve yanılımalara yer olmadığını belirtmiştir. Şâfiî, umum tezinin Arap dilinin doğası ve üslubuyla uyumlu olduğunu, Kur'an-ı Kerim ve Sünnette kullanılan âm ifadelerle örtüştüğünü, sahâbenin bu konudaki içtihatlarının da bu durumu desteklediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda İmâm Şâfiî'nin, yaptığı münazaralarla başta Ezârika'ya mensup

<sup>81</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 52.

<sup>82</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 53-67.

<sup>83</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 60, 62, 63.

<sup>84</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 27-30.

<sup>85</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 31, 58, 64-73.

<sup>86</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 8/592.

olanlar olmak üzere Hâriciler, Mürcie ve Mu‘tezile’nin tezlerini çürütmek, diğer bilginlerin görüşlerini gözden geçirmesine katkıda bulunmak ve Kitap veya sünnette yer alsın, âm ve hâs metinlerinin en geniş boyutta birbiri ışığında anlaşılabilirliğini kanıtlamak istediği söylenebilir.

### 6. İlk Usul Eserinin Telifinden Sonra Konu Bağlamında Yaşanan Fikrî Gelişme ve Dönüşümler

İmâm Şâfiî, âm ve hâs metoduyla birlikte diğer anlama ve yorumlama metotlarına getirdiği açıklamalarla başarılı bir deneyim ortaya koymuş ve fıkıh ilminde doğru bir düşünce sistemini geliştirmeye gayret etmiştir. Nitekim daha önceleri ehl-i rey öğrenciliği yapan ve İmâm Şâfiî’nin Bağdat’a gelmesiyle onun ders halkasına katılan Ebû Sevr (ö. 240/854) başta olmak üzere birçok müctehid imâm, âm-hâs, mutlak-mukayyed, mücmel-mufassal ve nâsîh-mensuh gibi ilahî beyanın farklı şekillerde anlaşılmasına aracılık eden metotların nasıl anlaşılması gerektiğini Şâfiî’den öğrendiklerini belirtmişlerdir.<sup>87</sup>

Ebû Sevr’in konuyla ilgili şu ifadeleri, önceki dönemlerde ilim dünyasının bir metodolojik çıkmaz içinde olduğunu göstermektedir:

“Eğer Allah Teâlâ, Şâfiî’yle buluşmayı bana nasip etmeseydi, doğru yoldan sapmış olarak Allah’a kavuşacaktım. Ne zaman ki bize (Irak’a) geldi ve biz de ondan istifade etmek için yanına gittik, şöyle dediğini gördük: ‘Şüphesiz Allah Teâlâ, bazen âmı zikreder ve onunla hâsı murad eder, bazen de hâsı zikreder ve onunla âmı murad eder’ Oysa biz, öncesinde bu bilgilere sahip olmadığımızdan dolayı öğrenmek için ona sorduk... Bunun üzerine onun konulara yaklaşım metodunun diğer âlimlerin yaklaşımından farklı olduğunu anladık.”<sup>88</sup>

Ebû Sevr gibi Hüseyin el-Kerâbisî (ö. 248/862) ve Ahmed b. Hanbel de (ö. 241/855), İmâm Şâfiî’den önce âm ile hâsı birbirinden ayırt edemediklerini ve aralarındaki ilişkiyi tam olarak kuramadıklarını, bu önemli problemi ancak ondan öğrendiklerini minnet duygusu içinde ifade etmektedirler.<sup>89</sup>

Aynı konuya dikkat çeken Hilâl b. el-Âlâ (ö. 280/893), “Allah Teâlâ bu ümmete Şâfiî’yi bir nimet olarak gönderdi ki, mücmel-müfesser, âm-hâs

<sup>87</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ Kitâbi’s-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Dâru’l-Minhâc, 2017), 1/29; Ebû Nasr Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâcî-Abdulfettâh Muhammed el-Halû (yy: Hecer, 1413), 2/75, 117; Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’i*, 1/221, 222, 2/279.

<sup>88</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’i*, 1/222. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suudi Arabistan: Dâru’t-Tedmuriyye, 2006), 1/499; Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk* (Beirut: Daru’l-Fikr, 1995), 51/354; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkh*, 1/57.

<sup>89</sup> Beyhakî, *Menâkıbü’s-Şâfi’i*, 2/257, 328.

ve nâsih-mensuh arasındaki ilişkiyi açıkladı. Şayet o olmasaydı insanlar helak olacaktı.”<sup>90</sup> demekle, Şâfiî’den önce âm, hâs ve diğer yorumlama yöntemlerinin tartışıldığını ancak usulüne uygun olarak konumlandırılmadığını vurgulamaktadır. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) de, beyan, âm ve hâs konularının imâm Şâfiî’nin kitaplarından alındığını belirtmektedir.<sup>91</sup>

İmâm Şâfiî’nin âm ve hâssın bir istinbat yöntemi olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair yaptığı açıklamalar ve oluşturduğu terminolojik örgü, kısa sürede etkisini göstermiştir. Anılan açıklamalar, bu etkinin tezahürü olarak fıkıh usulcülerinin daha önceden mevcut olmayan ıstılahlar ve tasnifler çerçevesinde konu hakkında daha fazla açıklama yapmaya başladığını ortaya koymaktadır. Âm konusu; anlamı, sîgaları, türleri, delâleti, tahsis ve tahsis delilleri gibi yönleriyle fıkıh usulünün önemli konularından biri haline gelmiştir. Umumu üzerinde kalmış naslar olduğu gibi, mahsus (baştan hususi olarak varit olan) ve tahsis edilmiş nasların da bulunduğu, dolayısıyla âm ve hâs nasların birbirine hamledilebileceği konusunda bir fikir birliği oluşmuştur.<sup>92</sup> Bununla beraber itikâdî fırkaların temsilcileri de hâkim görüşlerinden vazgeçerek, âm ve hâssı lügat esaslarına göre anlamaya yönelmiş ve önemli bir fikirsel dönüşüm geçirmişlerdir. Örneğin, Hâricîlerin günümüze ulaşan yegâne fırkası olan İbâzî bilginler, “Âm ile hâs çeliştiğinde, hüküm hâssa göre verilir; çünkü hâs, âmna son verir. Bu durum, ister ikisi eş zamanlı varit olsun, ister biri diğerinden sonra gelsin, geçerlidir.”<sup>93</sup> demekle, tahsis prensibini kabul etmiştir.

Mu‘tezilî bilginler, âmın hâssa çekilebileceğini kabul ederek, Vâsıl ve diğer imâmlarının görüşlerinden feragat etmişlerdir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 ?) ve Ebû Ya‘kûb eş-Şahhâm (ö. 270/883 ?), kapsamı âm olan bir haber bulunduğunda ve muhatabı, bu haberin âm olduğunu lügatçilerden öğrendiğinde, ayrıca haberle birlikte onu tahsis edecek bir delil bulunmadığında, haberin, ismiyle müsemma herkese umumi olduğuna hükmetmesi gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>94</sup> Bu açıklamalarıyla âm-hâs ilişkisinin dil kurallarına göre anlaşılması gerektiğini ve delil bulunduğunda âmın tahsis edilebileceğini kabul ederek kurucu imâmlarının görüşlerini isabetli bulmadıklarını ilan etmişlerdir.<sup>95</sup>

<sup>90</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 49, 65; Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 2/279.

<sup>91</sup> Beyhâkî, *Menâkıbü’ş-Şâfiî*, 1/221, 222.

<sup>92</sup> Farklı görüş ve açıklamalar için bk. Derdûr, *İlmü usûli’l-fikh*, 225-270.

<sup>93</sup> Ahmed b. Su‘ûd es-Siyâbî, *el-Medhal ile’l-mezhebi’l-İbâdî* (Ummân: Mektebetü Dâmirî, 2019), 111.

<sup>94</sup> Eş‘arî, *Maqâlatü’l-İslâmiyyîn*, 217.

<sup>95</sup> İlk dönemlere göre Mu‘tezile’nin yaşadığı metodolojik dönüşümler için bk. Basrî, *el-Mu‘temed fi usûli’l-fikh*, 1/293-295, 331-333.



Mu‘tezile’nin etkili bilginlerinden bir diğeri olan Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) da, zâhirî umumi olan bir haberi, Kur’an, icmâ, haber ve sünnetlerde tahsis eden bir delil bulunmadığı zaman, onun umumi olduğuna hükmedilmesi gerektiğini, ancak bu tür delillerden biri bulunduğu zaman tahsis edileceğini belirtmiştir.<sup>96</sup> Böylece o da, hâs bir delil ile âmın tahsis edileceğini kabul etmiştir. Daha sonraki dönemlerde yetişen usulcü âlimler Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de âm ve hâs bağlamındaki usulün hâkim görüşlerini benimsemişlerdir.<sup>97</sup> Yedinci kuşak Mu‘tezile büyüklerinden olan Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), fıkıh usulünün telifinden sonra da Vâsıl b. Atâ’nın görüşünü benimsemeye devam etmiştir.<sup>98</sup> Ancak Abbâd’ın bu düşüncüyü savunması, Vâsıl’ın gerekçesinden başka bir nedene dayanmaktadır. Zira Abbâd, manayla lafız arasında zati bir ilişki olduğunu iddia etmektedir.<sup>99</sup> Oysa zat gereği lafızla anlam veya hüküm arasında oluşan bu ilişkinin başka sebeplerle ortadan kalkması imkânsızdır.

Şîa, hicrî dördüncü (miladi 10) yüzyılda usul anlayışını geliştirdikten sonra, âm ve hâs ile mutlak ve mukayyed konularında genellikle benzer görüşleri paylaşmış ve bu konular bağlamında re’y ictihadını kabul etmiştir.<sup>100</sup>

Usulün telifinden sonra âm ve hâs kavramları bağlamında çeşitli tartışmalar devam etmiştir. Bu tartışma konularından biri, âmın delâletinin katî mi zannî mi olduğu meselesidir. Çoğunluk, âmın delâletinin zannî olduğunu savunurken, İbâzîye ve Hanefiler bunun katî olduğunu savunmaktadır. Abdulvehhâb Hallâf, bu konudaki ihtilâfın ifade eksenli olduğunu söylemektedir.<sup>101</sup>

Bir diğer tartışma konusu, muhâssısın (genel ifadeyi tahsis eden delil) yapısıyla ilgilidir. Hanefiler, tahsis delilinin müstakil olmasını, âm ifade ile eşzamanlı olmasını ve katî olmasını şart koşarken, çoğunluk bu hususları şart koşmamaktadır.<sup>102</sup> Buna bağlı olarak, Hanefî âlimler, âmın haber-i

<sup>96</sup> Eş‘arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 217.

<sup>97</sup> Basrî, *el-Mu‘temed fî uşûli’l-fıkh*, 1/187-188.

<sup>98</sup> Eş‘arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 332.

<sup>99</sup> Tâceddîn, es-Sübki, *Ref‘u’l-hâcib ‘an Muhtaşarı İbni’l-Hâcib* (Beyrut: Âlemi’l-Kütüb, 1999), 439.

<sup>100</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, *Uşûlü’l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü Âlâ, 1990), 1/124-140.

<sup>101</sup> Abdulvahhâb Hallâf, *İlmu’l-Usuli’l-Fıkh* (Kahire: Mektebetü’l-Da’ve, 1942), 172-173. İbâzîye’nin görüşleri için bk. Siyâbî, *el-Medhal ile’l-mezhebi’l-İbâdî*, 111.

<sup>102</sup> Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrar an Usulî’l-Pezdevi*, thk. Muhâmmed el-Mu‘tasıbillah el-Bağdadi (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabi, 1994), 1/306; Muhammed Rızâ, *Uşûlü’l-fıkh*, 1/127-128.

vâhid ve kıyas ile tahsis edilmesini caiz görmezken,<sup>103</sup> diğer mezheplerin çoğunluğu bunu caiz kabul etmektedir.<sup>104</sup>

İmâm Eş‘arî ve takipçileri, umum sığalarından hususi şeylerin de kasdilebileceğini ileri sürerek, umuma özel bir sığanın olmadığını savunmuş ve bu konuda çekimser kalmışlardır. Cüveynî, bu hususta vakf edenlerin (çekimser) hata ettiğini ve umunun kendisine hâs sığalarının olduğunu vurgulamaktadır.<sup>105</sup> Daha sonra meseleyi müstakil bir çalışmaya konu yapan Şehabeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285), umurun iki yüz elli sığasının olduğunu belirlemiş ve delilleriyle açıklamıştır.<sup>106</sup>

Görüldüğü üzere, tartışmalı meselelerin büyük bir kısmı terimlerin belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Terimlerin kesin bir şekilde tanımlanması, anlaşma ve ihtilâf alanlarının netleşmesine olanak sağlayabilir. Muhâlif, terimlerin anlamlarına ikna olduğunda, ihtilâflı meseleler üzerindeki birçok tartışma sona erebilir. İbn Hazm, “Her türlü belanın ve kargaşanın temelinde, terimlerin karışması ve bir terimin birden çok anlama gelmesi yatar. Bir kişi bu terimi kullanarak bir anlamı kasteder, ancak dinleyici bu anlamı farklı bir şekilde anlar. Bu durum, bela ve karmaşaya yol açar. Şerîât açısından bu durum, en zararlı şeydir.”<sup>107</sup> demek suretiyle, her türlü ayrışmanın temelinde kavramsal belirsizliğin bulunduğunu ve bu nedenle kavramsal uzlaşının ne denli önemli olduğunu vurgulamıştır.

### Sonuç

Fıkıh usulünün telif edilmesiyle birlikte, ilim dünyasında doğru düşünmeye dair metodolojik ölçütler ortaya konmuştur. Bu telifin ardından, düşünce alanında faaliyet gösteren doktrinler, metodolojik olarak birbirine daha yakın hale gelmiştir. Fıkıh usulünün yazımı öncesi ve sonrasının mukayesesi, meseleler ve terimlerin tam olarak belirlenmemesinin büyük bir karışıklığın meydana gelmesine, uzun vadede geniş çaplı anlaşmazlığa ve ihtilâflara yol açtığını göstermektedir. Terimlerin net olarak belirlenmesi ve metodolojik olarak temellendirilmesinin ise ihtilâflı konularda önemli ölçüde konsensüslerin oluşmasına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Bunun bir tezahürü olarak İmâm Şâfi’nin âm-hâs ile diğer yorum yöntemleri konusundaki incelemeleri, itikadî ve fikhî doktrinleri büyük oranda birbirine yakınlaştırmıştır. Bu tetkikler, aynı zamanda İslâm düşüncesinin geli-

<sup>103</sup> Serahsî, Ebû Bekr, *Uşûlü’l-fıkh (Uşûlü’s-Serahsî)*, 1/146.

<sup>104</sup> Şîrâzî, *el-Lüma’ fi uşûlü’l-fıkh*, 36; Ebû’l-Velîd Süleymân el-Bâcî, *Kitabü-el-İşârât fi ma’rifeti’l-uşûl (Cezayir: Darü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1991)*, 34-35; Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûlü’l-fıkh*, 2/105, 120, 122.

<sup>105</sup> Cüveynî, *el-Burhân fi uşûlü’l-fıkh*, 1/228.

<sup>106</sup> Karâfî, *el-’İkdu’l-manzûm fi’l-ıhuşûs ve’l-’umûm*, 1/35734-1.

<sup>107</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-İhkâm fi usulî’l-ahkâm* (Beyrut: Dârü’l-Âvâki’l-Cedîde, 1331), 8/101.

şiminde ve şekillenmesinde önemli bir rol oynayan fıkıh usulü yönteminin benimsenmesinde belirleyici olmuştur. Böylece itikadî fırkaların çoğu, savundukları aykırı görüşlerini alternatif bir yorum metodolojisiyle savunmadıklarından, usul yöntemini kabul etmiş ve bu sebeple çoğunluk içinde eriyip fikir sahasındaki bağımsızlıklarını yitirmişlerdir. Varlığını sürdüren diğer bazı gruplar ise, va'd ve va'îd konusundaki düşüncelerini bırakmamış olmalarına rağmen, fıkıh alanında kurucu imâmlarının düşüncelerinden uzaklaşarak metodolojik olarak büyük dönüşümler yaşamışlardır.

Her grubun fıkıh usulünü kendi itikadına göre yazdığı ve bu nedenle ihtilâflı konularda fıkıh usulünün her zaman kelâmî problemlere göre şekillendiği kabul edilmesiyle birlikte, âm ve hâs ile diğer yorumlama yöntemleri bağlamında, fıkıh usulü kelâmı etkilemiştir. Böylece kelâmın usulü etkilediği fıkıh usulünün de kelâmı etkilediği rahatlıkla söylenebilir. Bu sebeple, kelâm ve usul ilişkisinin daha ilmî bir şekilde tespit edilmesi gerekir. Özellikle teccid çalışmaları bağlamında kelâm ile fıkıh usulünü birbirinden tamamen ayırmaya çalışan yaklaşımların, durumu doğru tespit etmediğinden, bu yaklaşımların hassas bir şekilde ilmî tetkik ve tenkitler doğrultusunda gözden geçirilmesi gerektiği savunulabilir.

## Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. 4 Cilt. Riyad: Darü's-Samî, 2003.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâ'il*. Tanta: Darü'l-Beşîr, 1408/1987.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân. *Kitâbü'l-İşârât fî ma'rifeti'l-uşûl*. Cezayir: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1991.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyîb. *el-Mu'temed fî uşûli'l-fîkh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbü's-Şâfiî*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1970.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Medḥal ilâ Kitâbi's-Sünen*. thk. Muhammed Avvâme. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrar an usuli'l-Pezdevi*. thk. Muhâmmed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadi. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 2. Basım, 1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Şâhih*. Dımaşk: Darü İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fî'l-uşûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1994.
- Ceylan, Mehmet Nezir. "Vakf Prensibini Benimseyen Usulcülerde Emir ve Nehyin Delaleti: Bâkılânî Özelinde". *Uluslararası Dorlion Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (DASAD)* 1/2 (Dec 2023), 337-362.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*. thk. Abdulâzîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: Cami'atü'l-Katar, 1399.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh. *Taḳvîmü'l-edille fî'l-uşûl*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Derdûr, İlyas. *İlmü uşûli'l-fîkh*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-muşallîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2015.
- Hâdî-İlḥak, Yahyâ b. Hüseyin. *Uşûlü'd-dîn*. San'a: Mektebetü'l-Yemen el-kübrâ, ts.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü uşûli'l-fîkh*. Kahire: Mektebetü'd-Da've, 1942.
- Halîlî, Ahmed b. Hamed. *Cevâhürü't-tefsîr*. 3 Cilt. Umman: Mektebetü'l-istikâme, 1988.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kâsım b. Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vilü muḥtelifi'l-hadîs*. Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmû'u fetâvâ*. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Ḳabes fî şerḫi Muvatta'a'i Mâlik b. Enes*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Kitâbü'l-Mesâlik fî şerḫi Muvatta'a'i Mâlik*. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *el-İkdu'l-manzûm fi'l-huşûş ve'l-'umûm*. Beyrut: Darü'l-Kütüb, 1999.

Kelvezânî Ebû'l-Hattâb. *et-Temhîd fi uşûli'l-fikh*. 4 Cilt. thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Darü'l-Medenî, 1985.

*Kur'an Yolu*. Erişim 5 Mayıs 2024. <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma>

Kutluer, İlhan. “İbnü'r-Râvendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/179-184.

Koşum, Adnan. “İmam Şâfî'nin Er-Risâle'sini Yazdığı Ortam Ve Er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/2 (Haziran 2014), 23-42.

Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn. *el-Bedrü't-tâli' fi halli Cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fuşûlü'l-bedâyi' fi uşûli's-şerâyi'*. thk. Muhammed Hasan İsmâil. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 2006.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Uşûlü'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü Âlâ, 1990.

Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 1423.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Rassâs, Hasan b. Muhammed. *Mişbahü'l-'ulum fi ma'rifeti el-hayyi'l-kayyûm*. thk. Murtaşâ b. Zeyd el-Mahzûri el-Hasanî. yy: Mektebetü bedr, 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikh*. 6 Cilt. thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1992.

Ressî, Ebû Muhammed Hüsâmüddîn el-Hasen b. Ebû Muhammed el-Kâsim b. İbrâhîm. *Uşûli'l-hamse (Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd içinde)*. thk. Muhammed Umare. yy: Dâru'l-şurûk, 1984.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.

Savfân Dâvudî. *Uşûli'l-fikhi kable 'aşri't-tedvîn*. Cidde: Darü'l-Endülüs, 2003.

Saygın, Mehmet. “er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmâm Şâfî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-”. *Mesned İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 13/2 (31 Aralık 2022), 269-300.

Saygın, Mehmet. *Klasik ve Modern Dönemlerde Fıkıh Usulünde Tecdid*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-'ukûl*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî. Bağdat: Vezaratü'l-Evkâf ve's Şuûni'd-Diniyye, 1987.

Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Qavâti'u'l-edille fi'l-uşûl*. 5 Cilt. thk. Abdullah Hafız Ahmed el-Hükmî. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998.

Serahsî, Ebû Bekr. *Uşûlü'l-fikh (Uşûlü's-Serahsî)*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mâ'rife, 1973.

Siyâbî, Ahmed b. Su'ûd. *el-Medhal ile'l-mezhebi'l-İbâdî*. Ummân: Mektebetü Dâmîrî, 2019.

Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî 'ilmi kelâm dirâsetün felsefiyyetün li ârâi'l-firaki'l-İslâmiyyeti fi usuli'd-dîn: Zeydiyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-'arabiyye, 1991.

Sübki, Tâceddin. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut, Âlemi'l-Kütüb, 1999.

Sübki, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. 10. Cilt. thk. Muhammed Mahmûd et-Tanâcî-Abdulfettâh Muhammed el-Halü. yy: Heceer, 1413.

Süleyman Süvayşî. *Vâsil b. Atâ ve ârâühü'l-kelâmiyye*. Libya: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâ'u'l-'ilm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1940.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1939.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-İmam eş-Şâfiî*. 3 Cilt. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 2006.

Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1993.

Şeyh Müfid. *Evâ'ilü'l-makâlât*. Tebriz: Mektebetü'l-hakikat, 1364/1944.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma' fi uşûli'l-fikh*. thk. Abdülkadir Hatib Hâsenî. Beyrut: Darü'l-Kattaniyye, 2. Basım, 2013.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muhtî fi uşûli'l-fikh*. Kuveyt: Darü'l-Kûfe, 1992.

Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fi uşûli'l-fikh*. 2 Cilt. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 21. Basım, 2017.

# Sünnî-Mâlikî Ulemânın İfrîkiye'de Fâtîmî Yönetimine Karşı Tutumu\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 11 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 13 Mart 2025

✉ **Furkan Erbaş**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.  
İğdir Üniversitesi / University of Iğdir  
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology  
<https://ror.org/05jstgx72>  
<https://orcid.org/0000-0002-2021-6445>  
furkan.erbas@igdir.edu.tr

## Öz

Mağrib'in doğusunda bulunan İfrîkiye bölgesi tarihte Sünnî-Mâlikî mezhebinin en önemli merkezlerinden birisi olmuştur. İsmâilî mezhebine mensup Fâtîmîler'in 3/9. yüzyılın sonlarında bölgeye gelip devleti tesis etmesiyle yaklaşık altmış beş yıl sürecek Mâlikî-İsmâilî münasebetleri başlamıştır. Yayılmacı anlayışla hareket eden Fâtîmîler'in İsmâilî doktrini kuruldukları andan itibaren uygulamaya koyması, iki tarafı karşı karşıya getirmiştir. Mâlikî ulemâ, Fâtîmîler'in bu yaklaşımına İsmâilî mezhebinin batıl ve bid'at, mensuplarının sapkınlık içerisinde olduğunu ilân ederek karşılık vermiştir. Ulemânın bu çıkışı yönetim tarafından çok sert bir şekilde cezalandırılmış, neticede birçok âlim tutuklanma, sürgün edilme ya da ölüm cezasına çarptırılma gibi çeşitli akıbetlerle karşılaşmak zorunda kalmıştır. Bu çalışmada Sünnî-Mâlikî ulemânın İfrîkiye'de Fâtîmî yönetimine karşı tutumu ele alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırma sonucunda Mâlikî ulemânın çeşitli pasif ve aktif direniş varyasyonlarıyla Fâtîmî yönetimine karşı attıkları adımların, hânedanlığın İfrîkiye'de daha fazla tutunamamasına sebebiyet verdiği tespit edilmiştir. Diğer bir deyişle Fâtîmîler'in İfrîkiye'de uzun soluklu kalamamalarında Sünnî-Mâlikî ulemânın büyük etkisi olmuştur. **Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Sünnîlik, Mâlikîlik, İsmâilîlik, Fâtîmîler, İfrîkiye.

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

# The Attitude of the Sunni-Maliki Ulama towards the Fatimid Rule in Ifriqiyya\*

*Research Article*

Received: 11 October 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

The region of Ifriqiyya, situated in the heart of the Maghrib, has historically been one of the most significant centres of the Sunni-Maliki school. The Fatimids, adherents of the Isma'ili sect, arrived in the region at the end of the 3rd/9th century and established their state, marking the beginning of Maliki-Isma'ili relations that would endure for approximately sixty-five years. The Fatimids, driven by an expansionist agenda, actively implemented the Isma'ili doctrine from their founding. This approach inevitably led to confrontation between them and their adversaries. The Maliki ulama countered the Fatimids' expansionist efforts by denouncing the Isma'ili sect as false, branding it as bid'ah, and declaring its followers to be heretics. The government responded to this opposition with severe punishment, leading many scholars to face harsh consequences, including arrest, exile, or even the death penalty. This study examines and evaluates the stance of Sunni-Maliki scholars toward Fatimid rule in Ifriqiyya. The research concludes that the Maliki ulama's opposition to Fatimid rule—expressed through various forms of passive and active resistance—played a significant role in preventing the dynasty from firmly establishing its authority in Ifriqiyya. In other words, the Sunni-Maliki ulama played a pivotal role in undermining the Fatimids' ability to maintain a lasting presence in Ifriqiyya.

**Keywords:** Islamic History, Sunnism, Malikism, Isma'ilism, Fatimids, Ifriqiyya.

---

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



## Summary

The lands of Ifriqiyya, situated in the heart of the Maghrib, were conquered during the era of the Four Caliphs and incorporated into the domains of Islam. Over time, Malikism, one of the Sunni schools of fiqh, was embraced by the masses in the region and found the opportunity to spread widely. Malikism, later patronized by the Aghlabid dynasty of the Abbasids established in the region, flourished during this period, producing many scholars and opinion leaders. As a result, the school gained significant influence and strength in Ifriqiyya. In response, the Shi'i-Isma'ili Imam Ubaydullah al-Mahdi, based in the east, selected Ifriqiyya as the region where his movement would transition from da'wah to statehood, dispatching his da'is to lay the groundwork. The da'i Abu Abdullah al-Shi'i, along with his followers, successfully led the struggle against the Aghlabids. Soon after, Ubaydullah al-Mahdi, the imam of the Isma'ili sect, arrived in the region and established the Fatimid state. With the establishment of the Fatimids, the Isma'ilis and the Malikis came into direct confrontation. As soon as Caliph Ubaydullah al-Mahdi established the state, he implemented the practices of the Isma'ili sect and took measures to restrict the Malikis from following their own sect's teachings. In addition to the requirement to follow the Isma'ili sect in matters such as the call to prayer, prayer, fasting, inheritance, and more, the cursing of the Companions and the prohibition of tarawih prayers provoked a strong reaction from the Maliki scholars. Soon, many scholars who openly declared that the Fatimid sect was false and its members were heretics faced imprisonment, exile, and even the death penalty.

During the reigns of Caliphs al-Mahdi and al-Qa'im, the Maliki scholars, who endured severe pressure, oppression, and persecution in Ifriqiyya, found support from the Kharijis, who were discontented with the Fatimid rule, across the Maghrib. As the Kharijis quickly captured many territories and advanced to Qayrawan, where Maliki scholars were concentrated, the scholars supported them without hesitation. With significant backing from the Malikis, the opposition besieged the Fatimid capital of Mahdiyya, though they were ultimately defeated and forced to retreat. Despite a few more attempts to take the city, the looting, pillaging, and murder carried out by the Kharijis in the regions predominantly inhabited by Malikis led the latter to lose confidence in them.

A change in the Fatimid throne allowed the Malikis to breathe more easily in Ifriqiyya for a time and to practise their sect freely. Unlike his predeces-

sors, Caliph al-Mansur showed respect for the Maliki scholars, appointed some of them to the position of qaği, and permitted them to issue fatwas in accordance with their sect. This led to a period of normalisation between the two sides.

During the reign of Mu‘izz-Lidinillah, who succeeded al-Mansur, the relationship between the administration and the Maliki scholars began to deteriorate. Following his accession to the throne, Mu‘izz faced several Kharijite rebellions in the region, which made him cautious about the possibility of the Malikis supporting the uprisings once again. This situation prompted a shift in his approach toward the Maliki scholars. Mu‘izz swiftly translated this change in attitude into action, introducing a series of jurisprudential reforms, particularly the prohibition of tarawih prayer. In Qayrawan, he closely monitored those who opposed his rule, relying on night guards, soldiers, and spies. The harsh measures taken were aimed at preventing any attempts by the people of Qayrawan to rebel against the administration. The Fatimids were acutely aware of the widespread hatred towards them and recognised that the scholars and opinion leaders frequently stirred public anger against their rule in secret. Consequently, the Fatimids, aware of the volatile environment created by numerous determined and zealous sheikhs, took extensive precautions to prevent any conspiracies that could undermine their authority.

Although the scholars did not actively resist the government, their propaganda against the Fatimids contributed to making it increasingly difficult for the Fatimids to maintain their presence in Ifriqiyya for an extended period. In fact, the Fatimid caliphate moved its capital to Cairo in Egypt in 362/973, approximately four years after its conquest, distancing itself from the atmosphere of distrust and dissatisfaction that the Maliki scholars had cultivated against them in Ifriqiyya. This environment also influenced the Ziri rulers, whom the Fatimids had left in charge in the Maghrib. Soon after, the Zirids pledged allegiance to the Sunni Abbasid caliphate.

## Giriş

Fâtımî Devleti’nin Mağrib dönemi 297-362/909-973 arasındaki tarihleri kapsamaktadır. Yaklaşık 65 yıl süren bu dönem, Şîî-İsmâilî anlayışa sahip devletin İfrîkiye’de kurulup, sınırlarını genişlettiği bir süreç olmuştur. Fâtımîler’in ilk zâhir imamı ve halifesi Ubeydullâh el-Mehdî (297-322/909-934) ile başlayıp dördüncü Halife Mu‘izz-Lidînillâh (341-365/953-975) ile birlikte sona eren bu dönemde Fâtımîler, bölgede kalıcı olmak adına çeşitli zorluklara göğüs germişlerdir. İfrîkiye’de etnik, dinî ve mezhebî çeşitliliğin bulunması, bu zorluğun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Sünnî-Mâlikî ulemânın Fâtımîler’e yönelik tutumu da hânedanlığın bölgedeki geleceğini belirlemede etkili olmuştur. Özellikle Kayrevan’da bulunan Mâlikî ulemâ, kurulduğu andan itibaren Fâtımîler’e yönelik sert tavır benimsemiştir. İsmâilî doktrini ve dinî anlayışı kabul etmeyerek Fâtımî halifelerin öfkelerini ve nefretini celbeden ulemâ, devletin baskı ve tazyiklerine karşı direnmeyi tercih etmiştir. Bunun neticesinde birçok âlim hapis, sürgün ve ölüm cezası gibi çeşitli akıbetler ile karşılaşmak zorunda kalmıştır.

Mağrib’in önemli bölgelerinden olan İfrîkiye’deki Sünnî-Mâlikî ulemânın Fâtımî yönetimine karşı tutumunu incelediğimiz bu çalışma daha önce herhangi bir şekilde ele alınmaması sebebiyle literatüre sunacağı katkı itibarıyla özgündür. Döneme en yakın kaynaklara başvurularak hazırlanan çalışmada ayrıca yeri geldikçe araştırma eserlere de müracaat edilmiştir. Çalışma iki bölümden müteşekkildir. İlk bölümde Mâlikî ulemânın Fâtımî karşıtlığının nedenleri incelenmiştir. İkinci bölümde ise Fâtımî yönetimine karşı muhalefete liderlik yapan isimler ele alınmıştır.

### 1. Mâlikî Ulemânın Fâtımî Karşıtlığının Nedenleri

Dört büyük fikhî mezhepten biri olan Mâlikîlik, Mağrib’de 3/9. yüzyıldan itibaren etkisini artırmaya başlamıştır. Endülüs, Sicilya, Mısır gibi bölgelerden birçok âlim, merkezi Kayrevan olan İfrîkiye’ye gelerek burada Mâlikî mezhebinin yayılmasına etki etmiştir.<sup>1</sup> Berberî kabilelerin ağırlıkta bulunduğu Mağribü’l-Evsat (Orta Mağrib) ve Mağribü’l-Aksa (Uzak Mağrib) bölgelerinde daha çok Hâricîlik mezhebi yaygınken;<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevân ve devrühâ fı’l-hadâreti’l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü’l-Menâr, 1408), 242.

<sup>2</sup> Bölgede meskûn olan Berberîler dışarıdan gelen hâkim unsurlara itaat etmeyi reddettiklerinden, çoğunlukla muhalif fırkalara intisap etmeyi tercih etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, “Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika’da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları”, *CANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*: 1 (2008), 85-96.

İfrîkiye’de Mâlikî mezhebinin ön planda olması, bölgede 184/800 yılında Abbâsîler’e bağlı Ağlebîler’in<sup>3</sup> kurulmasıyla yakından ilişkili olmuştur. Ağlebîler her ne kadar Horasan menşeli ve başlarda Hanefî<sup>4</sup> olsalar da onların zamanında Kayrevan’ın dinî ilimlerin merkezi haline gelmesiyle Mâlikî mezhebi de burada büyük ilgi görmüş, neticede şehir Mâlikîler’in merkezlerinden biri olmuştur.<sup>5</sup> Bu tarihten Fâtımîler’in kuruluşu olan 297/909 yılına kadar Mâlikîlik, Ağlebî hânedanlığının himayesinde İfrîkiye’de pek çok âlim ve kanaat önderi yetiştirmiştir.

Fâtımî imamı Ubeydullâh el-Mehdî, İsmâilî hareketin başına geçtiğinde hareketin davetten devlete dönüştürülmesi için bazı yerler belirlemiştir. Birbirine düşman birçok etnik kabilenin ve farklı mezheplere mensup çok sayıda kimsenin yaşadığı Mağrib, bu hedef için ideal bir yer olma özelliği taşıyordu. Bunu iyi bilen Mehdi, propaganda aşamasını yürütmesi ve taraftar toplaması için Dâî Ebû Abdullâh eş-Şîî’yi (ö. 298/911) 280/893 yılında Mağrib’in İfrîkiye bölgesine göndermiştir.<sup>6</sup> Ebû Abdullâh eş-Şîî’nin, Ağlebîler ve Mâlikî ulemâ ile aralarında husumet bulunan ve önemli bir kısmı Şîa’ya meyleden Kutâmeliler tarafından himâye görmesi, Mâlikîler’in en baştan itibaren Şîî-İsmâilî davete karşı tavır takınmasına sebebiyet vermiştir.

Ebû Abdullâh eş-Şîî, İsmâilî mezhebini bölgede tesis etmek için devletin kurulmasını beklememiştir. Ağlebîler’e karşı zafer kazanıp hâkimiyet altına aldığı topraklarda İsmâilî doktrinini hızlı bir şekilde uygulamaya koymuştur. Onun ezanlarda “hayye alâ hayri’l-amel” ibaresinin okunmasını emretmesi, vakıfların gelirlerine el koyması, insanların mescidlerde cemaatle namaz kılmalarını engellemesi, mescid, kale vb. yapıları yaptırılanların isimlerini kazıyıp her yere efendisi Mehdi’nin ismini kazınması Sünnî-Mâlikîler’e yönelik gerçekleştirdiği faaliyetler arasında yer almaktaydı.<sup>7</sup> Dâî Ebû Abdullâh eş-Şîî’nin bölgede İsmâilî mezhebini yayma noktasındaki gayretleri, kısa süre içerisinde Mâlikî ulemâ ile karşı karşıya gelmesine zemin hazırlamıştır. Ağlebîler’in İfrîkiye’de hâkimiyetinin zayıfladığı bu

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Demiralay, *Ağlebîler Devrinde Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Hayat (184-296/800-909)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 9-194.

<sup>4</sup> Bölgede Hanefîliğin durumu hakkında ayrıntılı çalışma için bk. Bekir Karadağ, “Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika’da Hanefîlik”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 75-100.

<sup>5</sup> G. Demombynes, “Aghlabides”, *Encyclopaedia Of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1913), 1/181.

<sup>6</sup> Ahmed b. Muhammed İbn ‘İzârî, *el-Beyânü’l-muğrib fî ahbâri mülûki’l-Endelüs ve’l-Mağrib*, nşr. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2013), 1/168.

<sup>7</sup> Abdullâh b. Muhammed Ebû Bekr el-Mâlikî, *Kitâbü Riyâdi’n-nüfûs fî tabakâti ’ulemâi’l-Kayrevân ve İfrîkiye*, thk. Beşîr el-Bekkûş (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994), 2/55-56.

dönemde Şîî-İsmâilî davetin yayılmasına engel olarak görünen bazı Mâlikî âlimler hapsedilmiş, sürgün edilmiş, kendi mezhebî görüşlerine göre fetva vermeleri engellenmiş, hatta öldürülmüşlerdir. Tarihçi Ebû Bekr el-Mâlikî (ö. 453/1061'den sonra), Ebû Abdullâh eş-Şîî ve kardeşi Dâî Ebü'l-Abbâs'ın Mâlikî âlimlere son derece şiddetli davranışlarını aktarmaktadır. Trablus kadısı Ebü'l-Abbâs b. Bitrîk ve Kayrevan muhtesibi Ebü'l-Kâsım et-Turuzî ele geçirilerek darbedilmiş, İbn Hüzeyl ve İbrâhîm b. el-Berzûn ise katledilmiş, cesetleri katıra bağlanarak Kayrevan'da dolaştırılmış ve ardından çarمیha gerilmiştir.<sup>8</sup>

Ebü Abdullâh eş-Şîî, on beş yıldan daha fazla sürdürdüğü propaganda faaliyetleri neticesinde Sünnî-Mâlikî ulemânın varlığına rağmen etrafında topladığı kalabalık kitle ile Ağlebîler'e karşı başarılı bir mücadele vermiştir. Her ne kadar bölgedeki Sünnî-Mâlikî kesim içerisinde daveti yayamamış olsa da özellikle burada yoğun şekilde bulunan Kutâme ve Sanhâce kabilelerinin yardımıyla Fâtîmî Devletinin kurulmasının önünü açmıştır. Daha sonra Ubeydullâh el-Mehdî'nin bölgeye intikal etmesiyle de 297/909 yılında Mâlikî mezhebinin merkezi İfrîkiye'de Fâtîmî devleti kurulmuştur.<sup>9</sup>

Fâtîmî devletin kurucusu Ubeydullâh el-Mehdî döneminde Mâlikî ulemâ ile Fâtîmîler arasında büyük düşmanlıklar yaşanmaya başlamıştır. Kurduğu devleti İsmâiliyye doktrinine göre temellendiren Mehdi, yayılmacı bir anlayışla hareket ederek İslâm dünyasının tamamını ele geçirmeyi amaçlamıştır. Bu gaye, Fâtîmîler'in çoğunluğu Sünnî Mâlikî olan bölge halkına kendi görüşlerini dayatmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla Mâlikî ulemânın İsmâilî-Fâtîmî karşıtlığı, yeni ev sahiplerinin bu baskıcı, zorba ve dayatmacı yaklaşımından neşet etmiştir.<sup>10</sup>

Mehdî, yönetime geldiği andan itibaren Mâlikî ulemâya karşı sert bir politika izlemiştir. İsmâilîliği kabul etmeyen ve yayılmasına engel olan muhalifleri ortadan kaldırmakta bir sakınca görmemiştir. Rivayete göre Kayrevan'a geldikten sonra Mâlikîler'in ağırlıkta olduğu camide irâd edilen hutbeyi dinleyince ayağa kalkarak Allah'ın onların kökünü kurutmasını dilemiştir.<sup>11</sup> İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), onun hilâfetini ilân ettikten sonra Sünnîleri tek tek huzuruna çıkartıp baskı ve dayakla mezhebine davet ettiğini, davete icabet edenlere çeşitli hediyeler verdiğini, daveti reddedenleri ise hapse attığını aktarmaktadır. Sünnî kesimden davetine icabet edenlerin son derece az olduğunu gören Mehdi onları

<sup>8</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/48-49, 55.

<sup>9</sup> Farhat Dachraoui, "Contribution à l'histoire des Fâtîmides en Ifrîqiya", *Arabica* 8/2 (1961), 203; Mustafa Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/24.

<sup>10</sup> Öz, "Ubeydullah el-Mehdî", 42/25.

<sup>11</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/42-43.

kılıçtan geçirmekte tereddüt etmemiştir.<sup>12</sup> Ayrıca mezhebine intisap etmeyen Sünnî muhalifleri takip altında tutmak için “dîvânü'l-keşf” adlı casusluk teşkilâtını kurmuştur.<sup>13</sup> O, kendi itikadî ve fikhî görüşlerini de uygulamaktan geri kalmamıştır. Sahâbeye küfretmeyi serbest bırakmış, teravîh namazını yasaklamış, ezana “hayye alâ hayri'l-amel Muhammed ve Ali hayrû'l-beşer” ibaresiyle kendisini öven bazı ifadeler ekletmiştir. Vaktinden önce oruca başlanması, Cuma namazında rükûdan önce kunut okunması, namazlarda bismelenin açıktan söylenmesi, “es-salâtü hayrun mine'n-nevm” ifadesinin sabah ezanından çıkartılması bu kabildendir.<sup>14</sup> Yine taraftar toplamak amacıyla İsmâilî görüşlerin öğretildiği “Medârisü'd-da' ve” adı verilen eğitim kurumları açtırarak davetin İfrîkiye'de kök salması için çabalamıştır.<sup>15</sup> Mehdî'nin önceden Mâlikî mezhebine mensupken daha sonra İsmâiliyye'ye intisap eden başkadı ve başdâisi Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed (ö. 363/974), kaleme almış olduğu eserlerle efendisinin görüşlerini sistemleştirmiş, vermiş olduğu vaaz ve icra ettiği özel ders oturumlarıyla kendilerine Mâlikîlik aşılannmış olan İfrîkiye halkı arasında İsmâilî öğretileri yaymaya çalışmıştır.<sup>16</sup>

Ubeydullâh el-Mehdî döneminde Fâtîmî yönetimini kabul etmeyen ve İsmâilî doktrininin uygulanmasına muhalefet eden birçok Mâlikî âlim öldürülmüştür. Zehebî (ö. 748/1348), Kayrevanlı bir âlim olan Ebû'l-Hasen el-Kâbisî'ye dayandırdığı bir bilgide Ubeydullâh'ın çeşitli sebeplerle dört bin âlim ve âbid zatı katlettiğini aktarmaktadır.<sup>17</sup> Bunlardan birisi olan Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullah es-Sudârî (ö. 309/921-22), Fâtîmîler'e karşı açıkça düşman olduğunu ilan etmiş ve onlara karşı cihadın farz olduğunu açıkça söylemiştir. Yakalanıp Mehdî'nin huzuruna çıkarılmasının ardından Fâtîmîler'in melun olduklarını ve İslâm'a bid'atler soktuklarını söyleyince Mehdî adamlarına onun boynunun vurulmasını emretmiştir.<sup>18</sup> 'Urûs el-Müezzîn (ö. 307/919-20) adında bir mescid görevlisi ezan okurken

<sup>12</sup> 'Alî b. Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebû'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/461.

<sup>13</sup> Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbü İftitâhi'd-da' ve*, nşr. Farhad Daftary (Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzi', 1986), 303.

<sup>14</sup> Muhammed b. 'Alî İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbâru milûki Benî 'Ubeyd ve sîrettü hü'm*, nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys (Kahire: Dârü Sahve, 1981), 50-51; İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 1/201-202; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. İbrâhîm ez-Zîbek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/145.

<sup>15</sup> Hasan İbrâhîm Hasan - Tâhâ Ahmed Şeref, *'Ubeydullâh el-Mehdî imâmu's-Şi'ati'l-İsmâ'iliyye ve müessisü'd-devleti'l-Fâtîmiyye fi bilâdi'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1947), 261-262.

<sup>16</sup> Farhat Dachraoui, “Les Commencements de la Prédication Ismâ'îlienne en Ifrîqiya”, *Studia Islamica* 20 (1964), 91.

<sup>17</sup> Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. İbrâhîm ez-Zîbek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/145.

<sup>18</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/166-175.

“hayye alâ hayri'l-amel” ibaresine yer vermediği için dili kesildikten sonra mızrakla öldürülmüş ve cesedi Kayrevan'da teşhir edilmiştir.<sup>19</sup> Ebü'l-Kâsım b. Müferric de (ö. 309/921-22) Fâtîmîler'e yönelik muhalefeti sebebiyle yakalanıp başşehir Mehdiye'nin nâhiyelerinden biri olan Remle'de çarmlıha gerilerek öldürülmüştür.<sup>20</sup> Mehdi döneminde Fâtîmîler'in baskısından bunalıp başka bir yere hicret eden Mâlikî âlimler de olmuştur. Ebû Muhammed Yûnus b. Muhammed el-Verdânî (ö. 297/909-10), Fâtîmîler'in Mâlikî âlimlere yönelik takibatını haber alınca canından endişe etmiş ve gözlerden uzak bir vadiye inek otlatmayı tercih ederek yaşamını sürdürmek zorunda kalmıştır.<sup>21</sup> Öte yandan az da olsa Fâtîmîler'den korkup mezhep değiştiren Mâlikî âlimler de olmuştur. Ebû Ca'fer b. Hayrûn,<sup>22</sup> Alî b. el-Mansûr,<sup>23</sup> Abdümelik b. Muhammed ed-Dabbî,<sup>24</sup> gibi âlimler İsmâîlîlik'e intisap etmelerinin ardından devlet kademelerinde kadılık göreviyle taltif edilmişlerdir.

Bu dönemde Sünnîlerin mescidleri ve toplanma yerleri takibat altında tutulmuş, buralara gidenler rahatsız edilmiştir. Rivayete göre bir gün Fâtîmî askerleri atlarıyla mescide girmişlerdi. İçeridekiler onlara atlar ile mescide girmenin doğru olmadığını söyleyince Fâtîmî askerleri, Mehdi'nin atlarından çıkan dışkı ve idrarın dahi temiz olduğunu söylemişlerdi. Mescidin bekçisi, Mehdi'den sadır olan her şeyin pis olduğunu söyleyince askerler hemen onu yakalayıp öldürmüşlerdir.<sup>25</sup> Fâtîmîler'in İfrîkîye başta olmak üzere Mağrib'in çeşitli yerlerinde Mâlikîler'e yönelik sert tutumu başta ulemâ olmak üzere halkın büyük kesiminin kendilerinden nefret etmelerine sebebiyet vermiştir. Ulemâ, Mehdi'nin bu tutumuna karşı öncelikle pasif direniş ile karşılık vermiştir. Bu anlamda gerçekleştirdikleri sohbet ve vaazlarda Sünnî halka Fâtîmîler'in “sapkın” akidesinden uzak durmalarını sık sık tembihlemişlerdir.<sup>26</sup> Onların Ehl-i beyte mensup olmadığını, Ehl-i beyte mensup olduklarını iddia ederek insanları kandırdıklarını, dinde zâhir ve bâtın bid'atini ortaya çıkardıklarını bu sohbet ortamlarında halka anlatmışlardır.

Mehdi döneminde şiddetli baskı, tazyik ve takip altında bulunan bazı âlimler şunlardı: Ebû Osman el-Havlânî (ö. 310/922-23),<sup>27</sup> Ebû

<sup>19</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/152.

<sup>20</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/165-166.

<sup>21</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/45-46.

<sup>22</sup> Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkîyye* (Beyrut: Dâ-rü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts), 175.

<sup>23</sup> Huşenî, *Tabakât*, 217.

<sup>24</sup> Huşenî, *Tabakât*, 218.

<sup>25</sup> İbn 'İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/310.

<sup>26</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/429-430.

<sup>27</sup> Huşenî, *Tabakât*, 166-167.

Ca'fer Ahmed b. Ahmed b. Ziyâd (ö. 318/930-31),<sup>28</sup> Mâlik b. İsâ el-Kafî,<sup>29</sup> Ebû Bekr el-Kamûdî,<sup>30</sup> İbrâhîm b. Muhammed ed-Dabbî,<sup>31</sup> Ebû'l-Abbâs b. es-Sindî,<sup>32</sup> Ahmed b. Ziyâd,<sup>33</sup> Ahmed b. Mûsâ et-Temmâr,<sup>34</sup> Hakem b. Muhammed b. Hişâm el-Kureşî (ö. 370/980),<sup>35</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr,<sup>36</sup> Muhammed b. Ahmed b. Hamdûn,<sup>37</sup> İbrâhîm el-Kastallânî,<sup>38</sup> İbrâhîm el-Makkarî.<sup>39</sup> Cebele b. Hammûd da bu dönemde baskıya maruz kalan Mâlikî âlimlerdendi. Rivayete göre Kayrevan'ın dışında yaşamasına rağmen burada Mâlikîler'e yönelik baskının arttığını duyunca şehre gelerek Fâtımî yönetimine karşı muhalefete başlamıştır. Kendisine neden döndüğü sorulduğunda Fâtımîler'in Rûmlar'dan (Bizans İmparatorluğu) daha tehlikeli olduğunu, bu yüzden onlara karşı yapılan mücadelenin büyük anlam taşıdığını söylemiştir.<sup>40</sup> Mâlikî mensuplarının İfrîkiye'de baskı altında tutulması Endülüs'teki Mâlikî âlimler tarafından da yakından takip edilmekteydi. Birçok âlim doğu bölgelerine ilim yolculukları gerçekleştirirken yol üzerinde bulunan Kayrevan'a uğrayarak buradaki Mâlikî âlimlerin durumları hakkında bilgi ediniyorlar daha sonra Endülüs'te halka anlatıyorlardı. Bunlardan bir tanesi olan Hubâşe b. Hasen el-Yahsubî, Kayrevan'daki izlenimlerini aktarırken sünnetin şehirde artık gizlice yaşandığını ifade etmiştir.<sup>41</sup>

Mâlikî ulemâ, Mehdî'nin ölümünün ardından tahta geçen Kâim-Biemrillâh (322-334/934-946) döneminde de büyük baskı ve şiddete maruz kaldığı için Fâtımî karşıtlığına devam etti. Kâdî Abdülcebbâr, Kâim'in fukahâ ve ulemâdan pek çok kişiyi öldürdüğünü, kendi mezhepleri dışındakilerin bu dönemde büyük bir musibete maruz kaldığını aktarmaktadır.<sup>42</sup> Bu dönemde el-Hüzeli olarak bilinen Ebû Abdullâh

<sup>28</sup> Huşenî, *Tabakât*, 168-169.

<sup>29</sup> Huşenî, *Tabakât*, 174.

<sup>30</sup> Huşenî, *Tabakât*, 214.

<sup>31</sup> Huşenî, *Tabakât*, 215-216.

<sup>32</sup> Huşenî, *Tabakât*, 217.

<sup>33</sup> Huşenî, *Tabakât*, 230-231.

<sup>34</sup> Huşenî, *Tabakât*, 232.

<sup>35</sup> Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'i'l-Endelüs*, thk. Beşşâr Avvâd (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 1/222.

<sup>36</sup> Ebü'l-Fazl Mûsâ Kâdî 'ÿyâd, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed A'râb (Mağrib: Matbaatu Fedale, 1981), 5/93-96.

<sup>37</sup> Kâdî 'ÿyâd, *Tertîbü'l-medârik*, 5/96.

<sup>38</sup> Kâdî 'ÿyâd, *Tertîbü'l-medârik*, 5/96.

<sup>39</sup> Kâdî 'ÿyâd, *Tertîbü'l-medârik*, 5/96..

<sup>40</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/37.

<sup>41</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ 'i'l-Endelüs*, 1/237.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kâdî 'Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, thk. Abdülkerîm Osmân (Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.), 2/599; İbn 'İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*,



Muhammed b. el-Abbâs, vaaz ve hutbelerinde Mâlikî uygulamalarını halka aktardığı ve Fâtîmîler'i kötilediği için ele geçirilip çıplak bir şekilde dövüldü. Daha sonra eşeğe bindirilip Kayrevan sokaklarında teşhir edildi. Hapsedilmesinin ardından bir kenara atıldı.<sup>43</sup>

Kâim'in başta Mâlikî mensupları olmak üzere bölgedeki diğer mezhep mensuplarına yönelik sert tutumu kısa süre içerisinde bütün Mağrib'i etkisi altına alacak bir isyanın patlamasına neden oldu. Hâricîliğin İbâziyye fırkasının Nükkâr koluna mensup Ebû Yezîd en-Nükkârî (ö. 336/947) Fâtîmî yönetimi aleyhinde propaganda yapmaya başlayarak bütün Mağrib halkını cihada davet etti. Kısa sürede etrafına büyük bir kalabalık toplayan Ebû Yezîd, Fâtîmî idaresinin bulunduğu pek çok şehri ele geçirdi. Ebû Yezîd, İfrîkiye'de Fâtîmî yönetiminden usanmış olan Mâlikî ulemâyı da harekete geçirdi. Fâtîmîler'in egemenliğinden ve altında ezilmeye başladıkları haraç vergisinin yükünden kurtulmalarına yönelik onlara vaatlerde bulundu.<sup>44</sup> Mâlikî fakihler, Ebû Yezîd'in isyanına destek vermeleri için halkı Fâtîmîler'e karşı cihada çağırıldılar. Bu çağrıya kulak veren pek çok kimse Sünnî ulemânın yanında isyan hareketine iştirak etti ve Ebû Yezîd'in Kayrevan'ı kuşatma sürecinde isyancılara tam destek sağladı.<sup>45</sup> Böylece İfrîkiye'de Fâtîmîler'in baskısı altında hayatlarını sürdürmeye çalışan Mâlikî ulemâ, Hâricî isyancılar sayesinde aktif direnişe geçmenin fırsatını yakaladı. Onların kendileri gibi Sünnî olmayan Hâricîler'e karşı destek vermelerinin bazı sebepleri vardı. Her şeyden evvel ehl-i kible olarak kabul edilen Hâricîler'in Şiilerce ta'n edilen ilk üç halifenin meşru olduklarını savunmaları bu destekte önemli rol oynamıştır.<sup>46</sup> Öte yandan Fâtîmîler'in itikadî ve fikhî noktada İfrîkiye'de gerçekleştirdikleri uygulamalar Mâlikî ulemâyı bezdirdiği için Ebû Yezîd en-Nükkârî liderliğinde isyancılar ehven-i şer olarak kabul edilmişlerdir.

Başta Mâlikî ulemâ olmak üzere Sünnî halkın desteklediği Hâricî isyan hareketi Fâtîmîler'in başşehri Mehdiye'yi kuşatma altına almasına rağmen başarısız oldu. Yeniden toparlanan Fâtîmîler yaklaşık iki yıl içerisinde üçüncü Halife Mansûr-Billâh (334-341/946-953) liderliğinde kaybettiği toprakları geri aldı. Bu süreç Sünnîler ile Hâricîler'in yol ayrımına sebebiyet verdi. Rivayete göre Ebû Yezîd ve adamlarının zaman

1/228. Kâdî Abdülcebbar ayrıca bu dönemde açıktan peygamberlere sövüldüğünü, hilâfet merkezi Mehdiye'de "Hz. Aişe'ye ve kocasına lanet edin! Mağaraya ve içindakilere lanet edin!" şeklinde sloganlar atıldığını, Kâim'in fukahâ ve ulemâyı ekin biçer gibi öldürdüğünü ifade etmektedir. Bk. Kâdî 'Abdülcebbar, *Tesbîr*, 2/601.

<sup>43</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/265.

<sup>44</sup> Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs Their History and Doctrines* (New York: Cambridge University Press, 2007), 146.

<sup>45</sup> İbn 'Îzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, 1/229.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyer*, 15/155.

içerisinde başta Kayrevan olmak üzere İfrîkiye’de yarattıkları korku, gerçekleştirdikleri tahribat Sünnîlerin onlardan nefret etmesini sağladı.<sup>47</sup> Öte yandan Mansûr’un, seleflerinin baskıcı ve mezhepçi bakış açısını bir kenara iterek halka müsamahakâr davranması,<sup>48</sup> Mâlikî ulemânın kendisine hüsn-i zan beslemesine yol açtı.<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebâr’ın aktardığına göre Halife Mansûr, insanlara verdiği sözleri yerine getirerek âdil ve insafî davrandı. Kayrevan halkına Hz. Peygamber’in ashâbına dil uzatan bir kimse işittiklerinde onu öldürmelerini, bu konuda kendilerini destekleyeceğini söyledi. Yine muhaddislerin hadis rivayet etmelerine ve insanların teravih namazı kılmalarına müsaade ederek halkın gönlünü kazandı.<sup>50</sup>

Kısa süren Mansûr döneminde Mâlikî ulemâ, halifenin sağladığı özgür ortamdan istifade ederek rahat bir nefes aldı.<sup>51</sup> Halife Mansûr, Sünnîlere uzattığı bu zeytin dalını onlardan bazılarını kadılık görevine tayin düşüncesiyle de pekiştirdi. Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Ahmed et-Tûnisî (ö. 352/963), Ebû Meysere Ahmed b. Nizâr (ö. 337/948-49) gibi Mâlikî âlimlere kadılık görevi teklif etmişse de onlardan olumsuz cevap aldı.<sup>52</sup> Mansûr, dış siyaset hakkında bazı kararlar almadan önce Sünnî âlimlere de danışarak onlara değer verdiğini gösterdi. Makrîzî’nin (ö. 845/1442) kaydettiği rivayete göre devletin başkadısı Nu‘mân b. Muhammed, Bizans İmparatorluğunun teklif ettiği barış antlaşması hakkındaki görüşlerini almak üzere Mansûr’un talimatıyla Mâlikî, Şâfiî, Hanefî ve Şîî âlimlerin katıldığı bir toplantı tertip etti. Âlimler, Halife Mansûr’un barışı kabul etme düşüncesinin dinî açıdan bir mahsuru olmadığını belirttiler.<sup>53</sup>

Halife Mansûr, Hâricî Ebû Yezîd isyanını bastırdıktan sonra Kayrevan şehrinin hemen yanı başında kendi adına nispetle Mansûriye<sup>54</sup> şehrini

<sup>47</sup> ‘İmâdüddîn Dâ‘î İdrîs, *Târihu'l-hulefâi'l-Fâtümiyyîn bi'l-Mağrib el-kısmü'l-hâs min Kitâbi 'Uyûni'l-ahbâr*, thk. Muhammed el-Ya‘lâvî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985), 328; Farhad Daftary, *el-Hilâfetü'l-Fâtümiyye bi'l-Mağrib*, çev. Hammâdî es-Sâhilî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 276. Ayrıca bk. İbn Hammâd es-Sanhâcî, *Ahbâru mülûki Benî 'Ubeyd*, 62.

<sup>48</sup> Şemsüddîn Yûsuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. Ammâr Rûhâvî ve dğr. (Beirut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013), 17/282; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1989), 26/243.

<sup>49</sup> Dâ‘î İdrîs, *Târihu'l-hulefâi'l-Fâtümiyyîn*, 356-357.

<sup>50</sup> Kâdî ‘Abdülcebâr, *Tesbît*, 2/602.

<sup>51</sup> Bununla birlikte bu dönemde az da olsa yönetim ile Sünnî âlimler çeşitli sebepler ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bilgi için bk. Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdû'n-nüfûs*, 2/404-405, 487; Kâdî ‘İyâd, *Tertibü'l-medârik*, 6/64, 67, 72-73.

<sup>52</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdû'n-nüfûs*, 2/361, 362; Kâdî ‘İyâd, *Tertibü'l-medârik*, 6/14-15, 28.

<sup>53</sup> Ahmed b. ‘Alî el-Makrîzî, *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya‘lâvî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 3/275.

<sup>54</sup> Şehir hakkında bilgi için bk. Furkan Erbaş, “Fâtümîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53

inşa etmiştir. Onun Kayrevan'a çok yakın bir yerde şehri kurması, büyük ihtimâle kısa bir süre önce Hâricî isyanına destek verip devlet aleyhinde hareket eden Sünnî Mâlikîler'i kontrol altında tutması ve olası muhalif tavırları dizginlemeye matuftur. Böylece şehir bir taraftan Sünnîler'in gözetim altında tutulmasına imkân tanırken; diğer taraftan Sünnîlik merkezi ile Şîî hânedanın uzlaşmasına zemin hazırlamıştır.<sup>55</sup>

Mansûr'dan sonra tahta geçen Mu'izz-Lidînillâh (341-365/953-975) döneminde yönetim ile Mâlikî ulemânın arası açılmaya başlamıştır. Rivayete göre Mu'izz, başta Mâlikî ulemâ olmak üzere Sünnî halka önce iyi davranmıştı. Ancak daha sonra adamları onu bu tutumundan alıkoymuşlardır.<sup>56</sup> Bununla birlikte Mu'izz'in tahta oturmasıyla birlikte bölgede çıkan bazı Hâricî isyanlara<sup>57</sup> Mâlikî ulemânın da destek verme ihtimâlinin göz önünde bulundurulması, ulemâyâ karşı yönetimin tavrının değişmesinde etki etmiş görünmektedir. Mu'izz değişen tavrını uygulamalara yansıtmakta gecikmemiştir. Başta teravîh namazının yasaklanması olmak üzere bir dizi fikhî uygulamayı tedavüle sokarak Mâlikî ulemânın tepkisini çekmiştir.<sup>58</sup> Kayrevan'da gece muhafızları, askerleri ve casusları vasıtasıyla yönetimi aleyhinde hareket edenlerden haberdar olmaya özen göstermiştir. Yatsı namazından sonra dışarıda bulunanlar şüpheli olarak görevliler tarafından ele geçirilmiş, hatta idam edilmiştir.<sup>59</sup> Alınan ağır önlemler Kayrevanlılar'ın yönetim aleyhinde herhangi bir teşebbüste bulunmalarına yönelikti. Zira Fâtımîler, onların kendilerinden derinden nefret ettiklerinin, âlimlerin ve kanaat önderlerinin halkın kendilerine karşı öfkelerini sık sık ve gizlice körüklediklerinin farkındaydılar. Dolayısıyla fazla zorlanmadan bir isyan hareketi başlatabilecek çok sayıda cesur ve fanatik kimsenin meydana getirdiği güvensizlik ortamından ötürü Fâtımîler, güçlerini zayıflatabilecek komploları önlemek adına mümkün olan her şeyi yapmaya çalışmışlardır.<sup>60</sup>

Her ne kadar sıkı önlemler alınmış olsa da Mâlikî ulemânın Fâtîmî karşıtlığı Mu'izz döneminde artış göstermiştir. Bir araya geldikleri toplantı, oturum ve ders halkalarında Fâtîmî yönetimine yönelik ağır eleştirilerde bulunan Mâlikî ulemâ, böylelikle Sünnî halkın onlara karşı

(2022), 421-425.

<sup>55</sup> Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: Brill, 1996), 316.

<sup>56</sup> Kâdî ' Abdülcebbar, *Tesbîr*, 2/603.

<sup>57</sup> İsyân hakkında bilgi için bk. Furkan Erbaş, *Kahire'nin Kurucusu Fâtîmî Halifesi Mu'izz-Lidînillâh* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 60-62.

<sup>58</sup> Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzâde, *İslâm Tarihi*, çev. Ziya Nur Aksun (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 405.

<sup>59</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/487.

<sup>60</sup> Etienne-Marc Quatremère, "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah", *Journal Asiatique* 3/2 (1836), 409, 418.

kin ve nefretini canlı tutmayı amaçlamıştır. Bu dönemde Mâlikî ulemâdan yönetim aleyhinde konuşanlar, şiirlerinde hiciv yapanlar tespit edilip tutuklanmıştır.<sup>61</sup> Fâtımî yönetiminin baskıcı tavrından bunalan birçok Mâlikî âlim Endülüs Emevî Devletine sığınmıştır. Ebü'l-Kâsım ibn Uht el-Gassânî el-Mukrî (ö. 356-57/966-67), İbnü's-Saykal, İbnü'l-Cezzâr (ö. 369/979), İbnü'l-Kıstiliyye el-Mugabbir bunlardan sadece birkaçıdır.<sup>62</sup>

Halife Mu'izz döneminde iki taraf arasında bazı münazara ve cedel oturumları düzenlendiği anlaşılmaktadır. Kâdî Nu'mân, Mu'izz'in bir Mâlikî âlimle tartışıp onu imâmet konusunda ikna ettiğini, ancak âlimin sırf toplumda saygın konumunu kaybetmemek adına mezhebini değiştirmedini ifade etmektedir.<sup>63</sup>

Kaynaklarda Mâlikîler ile Mu'izz arasında yaşanan olaylara dair başka aktarımlar da vardır. Bir rivayete göre Mu'izz, Kayrevan'da bir mescidin kible yönünü değiştirmeye kalkışmıştır. Kayrevanlılar bunu haber alınca Mağrib fâtihi Ukbe b. Nâfi'in (ö. 62/682) bu mescidi inşa ettiğini ve onun duası hürmetine Mu'izz'in bu teşebbüsünün başarısızlıkla neticeleneceğini söylemişlerdir. Halife, onların bu konuşmasını duyunca bir askerî birliği Ukbe'nin mezarını tahrip etmesi için görevlendirmiş, ancak askerler Ukbe'nin mezarına yaklaştıklarında kasırga ve yıldırımların etkisiyle geri dönmek zorunda kalmışlardır.<sup>64</sup> Bu rivayet her ne kadar mübalağalı görünse de Halife Mu'izz döneminde Fâtımî yönetimi ile Mâlikî ulemâ arasındaki husumeti göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Halife Mu'izz döneminin sonlarına doğru 362/973 yılında Fâtımîler İfrîkiye'den ayrılıp Mısır'a gitmişler ve Kahire'yi başşehir yapmışlardır. Mu'izz, bölgeyi kendi adına yönetmesi için Sanhâce kabilesi lideri Bulukkîn b. Zîrî'yi (361-373/972-984) görevlendirmiş, bu tarihten itibaren Zîrî hânedanlığı bölgeyi Fâtımîler adına yönetmeye başlamıştır. Rivayete göre Halife Mu'izz, Bulukkîn'e bölge sâkinlerinin üzerinden kılıcı eksik etmemesi yönünde tavsiye vererek Mâlikî âlimlere dikkat etmesini söylemiştir.<sup>65</sup> Bu bilgi Halife Mu'izz'in Mâlikî ulemâyı Fâtımîler'in

<sup>61</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/425-430, 495-499. Mâlikî ulemânın Kâdî-kudât Nu'mân b. Muhammed aleyhindeki bazı sözleri için bk. Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/475-477.

<sup>62</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/477.

<sup>63</sup> Kâdî Nu'mân b. Muhammed, *el-Mecâlis ve'l-müsâyerât*, thk. Habîb el-Fakî ve dğr. (Beyrut: Dârü'l-Müntazar, 1996), 365. Kâdî Nu'mân, efendisi Mu'izz ile birlikte bulunduğu oturumlarda ondan Sünnîler'in itikadî ve fikhî görüşlerindeki tutarsızlığına dair birçok anekdot aktarmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Nu'mân, *el-Mecâlis*, 348-351, 396-397.

<sup>64</sup> Müellifi meçhul, *Kitâbü'l-İstibsâr fi 'acâ'ibi'l-emsâr*, nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd (Kuveyt: Meşrû'u'n-neşri'l-müşterek, 1985), 114.

<sup>65</sup> Ahmed b. 'Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînîni'l-edeb*, nşr. Abdül-mecîd et-Tarhîni (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 24/93.

İfrîkiye’deki geleceğinde ne derece tehlikeli olarak gördüğünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bulukkîn dönemi Zîrîler’in Mağribü’l-Evsat (Orta Mağrib) bölgesinde Endülüs Emevî Devletinin desteklediği Sünnî Zenâte kabilesiyle mücadele içerisinde geçmiştir. Kaynaklarda her ne kadar Bulukkîn döneminde İfrîkiye’deki Mâlikî ulemânın durumuna dair işaretler bulunmuyor olsa da Fâtımîler’in sâdık hizmetlisi Bulukkîn’in hâkimiyeti altında bir müddet daha baskı ve tazyik altında yaşadıklarını düşünmek uzak bir ihtimâl değildir.

Bulukkîn’in oğlu Mansûr (373-386/984-996) ve torunu Bâdis (386-406/996-1016) dönemlerinde de Zîrîler Şîi-İsmâilîliğin Mağrib’deki önemli bir kolu olarak Sünnî Zenâte kabilesine karşı mücadele etmişlerdir.<sup>66</sup> Dolayısıyla bu dönemlerde de İfrîkiye’deki Mâlikî ulemâ Zîrîler’in baskısı altında hayatlarını devam ettirmek zorunda kalmıştır. Ancak Bâdis döneminin sonlarında hânedanlığın iç çekişme içerisine girmesi ve yaşanan krizler, kısa süre içerisinde İfrîkiye bölgesinde hânedanlığın bölünmesine ve bölgede Hammâdîler’in ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gelişme İfrîkiye’deki Mâlikî ulemâ için dönüm noktası olmuştur. Zira hânedanlığın kurucusu Hammâd b. Bulukkîn (405-419/1015-1028) bölgede Şîiler ile mücadele ederek Mâlikîliği hâkim kılmaya çalışmıştır.<sup>67</sup> Neticede Şîi-İsmâilîler bölgede gün geçtikçe etkilerini kaybetmiş ve Mâlikîler daha rahat hareket etme imkânına kavuşabilmişlerdir. Nihayet Zîrîler’in lideri Mu‘izz b. Bâdis’in (406-453/1016-1062) 441/1049 yılında Fâtımîler’in Mısır’a intikal etmelerinden yaklaşık yetmiş yıl sonra Fâtımîler’e olan bağlılığını bırakarak Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh’a (422-467/1031-1075) biat etmesiyle Fâtımîler bölgede etkilerini tamamen kaybetmişlerdir.<sup>68</sup>

Zîrîler’in Şîi Fâtımîler’i bir kenara bırakarak Sünnî Abbâsîler’e yönelmesinde Mâlikî ulemânın kuşkusuz büyük etkisi olmuştur. Zira Mâlikî ulemânın Fâtımîler döneminden itibaren İfrîkiye’de kendilerine karşı yöneltilen baskı ve tazyike karşı dirençli durmaları, halkı Râfîzî olarak gördükleri yeni ev sahiplerine karşı harekete geçirip etkili muhalefet gerçekleştirmeleri, Şîi-İsmâilîler’in burada daha fazla durmalarını zorlaştırmış görünmektedir. Neticede Fâtımîler Mısır’ı ele geçirdikten sonra doğu bölgesine yayılma hedeflerine de uygun olarak İfrîkiye’yi terk ederek Mısır’a geçmişlerdir. Yerlerine geçen Zîrîler de İfrîkiye’de Mâlikîler’in etkili muhalefeti karşısında daha fazla tutunamamış ve Şîi İsmâilîliği bırakarak Sünnî Mâlikîliği benimsemişlerdir.

<sup>66</sup> ‘Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber ve divânü’l-mübtede’ ve’l-haber fî eyyâmi’l-‘Arab ve’l-‘Acem ve’l-Berber ve men âsârûhum min zevî’s-sultânî’l-ekber*, nşr. Halîl Şehâde (Beyrut: Dârü’l-Fîkr, 2001), 6/207-209.

<sup>67</sup> Mehmet Özdemir, “Hammâdîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/490.

<sup>68</sup> İbn ‘İzâri, *el-Beyânü’l-muğrib*, 1/303-305; İbn Haldûn, *Kitâbü’l-İber*, 6/211.

## 2. Fâtımîler'e Karşı Muhalefete Liderlik Yapan Mâlikî Âlimler

### 2.1. Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (ö. 333/945)

Aslen Kayrevanlı olan Ebü'l-Arab, Mâlikî fakihî, muhaddis ve aynı zamanda tarihçiydi. Ebü'l-Arab'ın Fâtımîler'e direnişi, onların İfrîkiye'ye gelmeleriyle başlamıştır. Fâtımîler'in Ağlebîler ile mücadelesi sırasında Ağlebîler'e destek vermiş ve bu süreçte oğluyla birlikte hapse atılmıştır. İlk halife Mehdî döneminde Kayrevan'da Fâtımîler'e yönelik muhalefetine devam eden Ebü'l-Arab, halife Kâim döneminde ortaya çıkan Ebû Yezîd en-Nükkârî isyanına önemli ölçüde destek vermiştir. Rivayete göre Ebû Yezîd, Fâtımîler'in elinde bulunan Kayrevan'ı almak için hareket ettiğinde Ebü'l-Arab halkı toplayarak onlara Hz. Peygamber'den naklen âhir zamanda Râfizîler denilen kâfir bir zümrenin ortaya çıkacağını, Müslümanların onları öldürmeleri gerektiğini belirterek etrafındakileri harekete geçirmiştir. Ebü'l-Arab, Ebû Yezîd'in Fâtımîler'in başşehri Mehdiye'yi kuşatması sırasında da onlara önemli ölçüde destek vermiştir.<sup>69</sup>

### 2.2. Rebî' b. Süleymân el-Kattân (ö. 334/945)

Fâtımîler'e yönelik muhalefetiyle meşhur diğer bir Mâlikî âlim Rebî' el-Kattândır. Fâtımîler'in Hz. Ebû Bekir ve Ömer gibi sahâbîlere ta'netmelerinden dolayı Râfizîler olarak nitelediği Fâtımîler'e karşı Hâricîler'in yanında yer aldı ve isyancı lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî'yi desteklemek için onunla bir anlaşma yaptı. Kayrevan'ın Hâricîler tarafından ele geçirilmesinin yanı sıra Mehdiye'nin muhasarasında da en ön safta Kayrevanlılar'ın Fâtımîler'e karşı mücadelesinde yer aldı. Rivayete göre Fâtımîler'in İfrîkiye'de hâkimiyetinin kaybolmasına dek yemek yememeye yemin etmiştir. Halkı Fâtımîler'e karşı savaşa teşvik için bir cuma namazının ardından silahlanarak atına binen Rebî', boynuna bir Kur'an astı ve eline de iki adet kırmızı âlem aldı. Bu âlemlerden birinde besmeleyle birlikte "Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah" ibaresi, diğerinde, "Yardım Allah'tan ve zafer lider Ebû Yezîd'in eliyle yakındır. Allahım! Peygamberine ve onun arkadaşlarına sövenlere karşı dostuna yardım et" cümleleri yer almaktaydı. Rebî', Kayrevan halkını okuduğu fetih âyetleri ve hitabeleri ile cihada hazırlamak için büyük çaba gösterdi. Hâricîler ile birlikte Kayrevanlılar'ın Fâtımîler karşısında yenilmesi sonrası Kayrevan'a döndü ve Kayrevan Cami'ndeki fıkıh derslerine devam etti. Fâtımîler onu Mehdiye kuşatması sırasında ortaya koyduğu çaba ve gayretleri dolayısıyla takibe aldılar. Kısa süre içerisinde kendisini yakalayıp bir yere hapsedtikten sonra öldürdüler ve kesik başını halife Kâim'e götürdüler.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdû'n-nüfûs*, 2/309-310. Ayrıca bk. Ali Öngül, "Ebü'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/293.

<sup>70</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdû'n-nüfûs*, 2/323-345. Ayrıca bk. Abdülkadir Şenel, "Rebî' b. Süleyman el-Kattân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:

### 2.3. İbnü'l-Haddâd el-Mağribî (ö. 302/915)

İbnü'l-Haddâd, Fâtûmîler'in Şîî anlayışını Mağrib'e yayma teşebbüslerine direnen Mâlikî âlimlerin başında gelmektedir. O, Kayrevan halkının Şîîliği kabul etmesi yönündeki Fâtîmî baskılarına karşı büyük mücadele vermiştir. Başta Fâtîmî halifesi Ubeydullah el-Mehdî olmak üzere Fâtîmî dâîleri Ebû Abdullah eş-Şîî ve kardeşi Ebü'l-Abbas ile Hz. Ali'nin üstünlüğü, efdal-mefdûl konusu vb. hususlarda birçok kez başarılı münazaralar gerçekleştirmiştir. Siyasî otoritenin kendisini tarafına çekme çabalarına direnen İbnü'l-Haddâd, Şîî-İsmâîlî düşünceye karşı Ehl-i sünnet itikadını hararetle savunması yönüyle Kayrevan halkı tarafından mihne dönemindeki Hanbelî mezhebinin kurucusu Ahmed b. Hanbel'e benzetilmiştir.<sup>71</sup>

### 2.4. İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî (ö. 333/944)

İbnü'l-Lebbâd da Fâtûmîler'e karşı Kayrevan'da muhalefetin öncülüğünü yapmıştır. Etkili muhalefetiyle Fâtûmîler'in gözüne batan İbnü'l-Lebbâd'a bizzat Fâtîmî halifesi Ubeydullâh el-Mehdî tarafından Sicilya kadılığı teklif edilmiş ancak bu teklifi çok yaşlı olduğunu söyleyerek kabul etmemiştir. İbnü'l-Lebbâd, İmam Mâlik'ten İsmâîlî mezhebine aykırı bazı fetvalar aktardığı ve Abbâsîler'e benzemek adına siyah elbise giydiği için Fâtûmîler'in Kayrevan kadısı İbn Ebi'l-Minhâl tarafından hapse atılmıştır. Bir süre hapiste kalmasının ardından İsmâîlî mezhebine aykırı fetvalarda bulunması ve ders okutması yasaklanarak salıverildi. Ancak yaşının ilerlemesine ve tehditlere rağmen eğitim-öğretim faaliyetlerini ölümüne kadar gizli bir şekilde sürdürmüştür. Okuttuğu birçok ders ve yetiştirdiği pek çok âlim ile İbnü'l-Lebbâd, Fâtîmî Şîî hâkimiyeti altındaki Kayrevan'da Sünnî kelâm ekolünün riyâsetini üstlenmiştir.<sup>72</sup>

### 2.5. İbn Ebû Zeyd (ö. 386/996)

Döneminin en önde gelen âlimlerinden olan İbn Ebû Zeyd, Mâlikîler'in İfrîkiye'deki önderi olarak telakki edilmiştir. Mâlikî mezhebinin Mağrib'de yayılması için büyük gayret sarfeden İbn Ebû Zeyd, Fâtûmîler'in baskısına karşı başarıyla mücadele vermiştir. Yöneticiler başta olmak üzere Şîîler'e karşı Ehl-i sünnet'in görüşlerini savunmuştur. Yazdığı eserlerinde Râfîzîliği benimseyenlerin dinden çıktığına dair fetva vermesi ve Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki ihtilâflara dair çeşitli risâleler kaleme almasıyla Mâlikî mezhebinin savunuculuğunu üstlenmiştir.<sup>73</sup>

TDV Yayınları, 2007), 34/496.

<sup>71</sup> Huşenî, *Tabakât*, 198-213; Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/57-115.

<sup>72</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/283-292.

<sup>73</sup> Zehebî, *Siyer*, 17/10-13. Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "İbn Ebû Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/451-453.

### 2.6. Ahmed b. Nasr ed-Dâvûdî (ö. 402/1011)

Ahmed b. Nasr da Fâtımîler'in hâkimiyeti altındaki Mağrib'de Mâlikî mezheninin savunuculuğunu yapmıştır. Eserlerinde Şîu Fâtımîler'e yönelik ciddi eleştiriler yönelten Ahmed b. Nasr, aynı zamanda bu yönetime boyun eğdikleri için ulemâyâ da çeşitli tenkidler yöneltmiştir. Bu durum onun döneminin siyasî olaylarına karşı kayıtsız kalmadığını göstermektedir. Fâtımîler'e yönelik eleştirileri Mehdi tarafından haber alınınca tutuklanarak hapse atıldı. Dokuz ay hapiste kalan Ahmed b. Nasr daha sonra hayatının büyük bir bölümünü geçireceği Trablusgarp'a gitti.<sup>74</sup>

### 2.7. İbrâhîm b. Ahmed es-Sibâî (ö. 356/966-67)

Döneminin büyük âlim ve âbidlerinden olan Sibâî, Şîu-Fâtımî yönetimine karşı büyük mücadele vermiş âlimlerdendir. Ders halkalarında, sohbet ortamlarında, vaazlarında Fâtımîler'in zararını halka anlatmaya çalışan Sibâî, sürekli takip altında tutulmuştur. Etrafındaki kitle tarafından büyük saygı ve destek gören Sibâî, Fâtımîler'den çekinmeksizin faaliyetlerini sürdürmüştür. Sibâî, Ebû Yezîd isyanına da büyük destek vermiştir. O, etrafındakilere Kur'an, Sünnet ve Mâlikî mezhebi uyarınca Fâtımîler'e karşı savaşmanın gerekliliğini, Allâh'ın düşmanları olarak nitelediği Fâtımîler'e karşı kible ehli olarak gördüğü Hâricî Ebû Yezîd'e yardım etmeleri gerektiğini söylemekteydi. Kaynaklarda Fâtımîler aleyhinde olanları cesaretlendirmesine ve etrafındaki kalabalık ile Fâtımîler'i endişelendirmesine dair birçok anekdot anlatılmaktadır. Bu bağlamda öldüğünde Fâtımîler'in büyük sevinç yaşaması, yönetim adına ne kadar büyük bir tehlike arzettiğini gözler önüne seren önemli bir detaydır.<sup>75</sup>

### 2.8. Ebû'l-Fazl Abbâs el-Mümmisî (ö. 333/944)

Ebû'l-Fazl el-Mümmisî de Hâricîler'in Kayrevan'ı ele geçirmesi ve Mehdiye kuşatması sırasında halka önderlik yapanlar arasındaydı. O, halkı Hâricîler'e katılmaları noktasında onların ehl-i kible olduklarını söyleyerek ikna etmiştir. İslâm'ın onların bu isyanıyla yeniden İfrîkiye topraklarında hâkim olacağını, Hâricîler'in miras alıp bıraktıklarını, Fâtımîler'in ise kendilerinde İslâm'dan hiçbir şeyin bulunmadığı Mecûsiler olduğunu, dolayısıyla onlardan miras alınamayacağını ve onlarla akrabalık bağının kurulamayacağını söyleyerek halkı Hâricîler'in etrafında toplamıştır.<sup>76</sup>

### 2.9. Ebû Bekr Yahyâ b. el-Halfûn el-Hevvârî (ö. 347/958-59)

Fâtımî yönetimine karşı mücadele eden diğer bir âlim Ebû Bekr Yahyâ el-Hevvârî'di. Yahyâ, bölgede Şîiliğin yayılmasına engel olmak için

<sup>74</sup> Huşenî, *Tabakât*, 231.

<sup>75</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/495-502; Kâdî 'İyâd, *Tertibü'l-medârik*, 6/73-75..

<sup>76</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/425-429.



çabalamıştır. Rivayetlerde Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i ta'n edenlere karşı tavizsiz davrandığı, bu uğurda hapse atıldığı nakledilmektedir. Nitekim hapse atılmasından sonra Halife Mu'izz'in karşısına çıkartılan Yahyâ, huzurunda kendilerine bâtil ve sapkın yolda olduklarını söyleme cesareti gösterebilmiştir.<sup>77</sup>

### Sonuç

Hicrî IV/Milâdî X. yüzyılda Mâlikî mezhebinin merkezi durumunda bulunan İfrîkiye'de devlet kurmaya muvaffak olan Fâtîmîler, ev sahibi olan Sünnî-Mâlikî ulemâ tarafından burada iyi karşılanmamıştır. İlk halife Mehdi'den itibaren İsmâilî doktrinin sert ve tavizsiz bir şekilde uygulanmaya çalışılması, iki taraf arasında daha en başından iplerin kopmasına sebebiyet vermiştir. Mâlikî ulemâ, İsmâilî mezhebine mensup Fâtîmîler'in itikadî fikirlerinin sapkın ve bâtil olduğunu ilân ederek Kayrevan'ın Sünnî halkını onlardan uzak tutmaya çalışmıştır. Fâtîmî yönetiminin bu yaklaşıma cevabı son derece katı olmuş, bu süreçte birçok âlim tutuklanmış, sürgün edilmiş ve öldürülmüştür. Mâlikî ulemânın içinde bulunmuş olduğu zor duruma Mağrib'in genelinde patlak veren Fâtîmî yönetiminden memnuniyetsiz Hâricî isyanı yetişmiştir. Bu isyan, Fâtîmîler'den memnun olmayan birbirine zıt iki grubu aynı hedef doğrultusunda birleştirme işlevi görmüştür. Mâlikî âlimler var güçleriyle halkı, kâfir olarak tanımladıkları Fâtîmîler'e karşı cihada davet ederek, kendilerinin ehven-i şer olarak gördükleri Hâricî isyancılara destek vermelerini sağlamıştır. Mâlikîler'in kalabalıklar halinde katıldıkları isyan, Kayrevan'da Fâtîmî yönetiminin otoritesini sarsmasının yanında başşehir Mehdiye'nin kuşatılmasına sebebiyet vermiştir. Fâtîmîler'in ciddi direnişi sonrası isyancıların püskürtülmesi, kısa süre içerisinde Mâlikîler ile Hâricîler'in yol ayrımına zemin teşkil etmiştir. Üçüncü Fâtîmî halifesi Mansûr-Billâh'ın kısa süren hilâfetinde yönetim, İfrîkiye'de devletin bekâsının Mâlikî ulemâ ile uzlaşmadan geçtiğini anlayarak Mâlikîler'e zeytin dalı uzatmıştır. Ulemâ, Fâtîmîler döneminde ilk defa kendi mezhebinin rahatlıkla tatbik edebilmiş, iki taraf arasında barış rüzgârları esmiştir.

Mansûr'un ölümünün ardından Mâlikî ulemânın İfrîkiye'deki durumu değişime yüz tutmuştur. Halife Mu'izz döneminde ulemâyâ yönelik takibatın başlatılması, bölgede Hâricîler tarafından çıkarılan isyanlar ile yakından ilgili olmuştur. Zira Mu'izz'in tahta oturmasıyla birlikte İfrîkiye bölgesinde çıkan Hâricî isyanlara geçmişteki gibi Mâlikî ulemânın destek verme ihtimâli devletin otoritesini ciddi anlamda sarsabilirdi. Dolayısıyla yönetim, Hâricî isyancılara göz açtırmamanın yanı sıra bu dönemde Mâlikî ulemâyı da ciddi denetlemeye tabi tutarak İfrîkiye'de otoritenin sarsılmasına izin vermemiştir. Ulemâ her ne kadar yönetime karşı aktif

<sup>77</sup> Ebû Bekr el-Mâlikî, *Riyâdü'n-nüfûs*, 2/292-300.

bir direniş içerisinde yer almamış olsa da Fâtımîler aleyhinde yapmış oldukları propaganda ile onların İfrîkiye’de daha uzun süre kalmalarının imkânsızlığına etki etmiştir. Nitekim hânendanlık, kuruluşundan altmış dört yıl sonra, 362/973 yılında başşehri Mısır’da bulunan Kahire’ye taşıyarak İfrîkiye’de Mâlikî ulemânın kendilerine karşı oluşturduğu güvensizlik ve memnuniyetsizlik atmosferinden uzaklaşmıştır. Bu atmosfer Fâtımîler’in Mağrib’de yerlerine bıraktığı Zîrîler döneminde de etkili olmuş, çok geçmeden Zîrîler Sünnî Abbâsî hilâfetine biat etmişlerdir.

## Kaynakça

Apaydın, H. Yunus. “İbn Ebû Zeyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/451-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Dachraoui, Farhat. “Contribution à l’histoire des Fâtimides en Ifrîqiya”. *Arabi-ca* 8/2 (1961), 189-203.

Dachraoui, Farhat. “Les Commencements de la Prédication Ismâ’îlienne en Ifrîqiya”. *Studia Islamica* 20 (1964), 89-102.

Daftary, Farhad. *el-Hilâfetü'l-Fâtûmiyye bi'l-Mağrib*. çev. Hammâdî es-Sâhilî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Daftary, Farhad. *The Ismâ’îlîs Their History and Doctrines*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Dâ’î İdrîs, ‘İmâdüddîn. *Târîhu'l-hulefâi'l-Fâtûmiyyîn bi'l-Mağrib el-kismü'l-hâs min Kitâbi ‘Uyûni'l-ahbâr*. thk. Muhammed el-Ya’lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1985.

Dalkılıç, Mehmet. “Geçmişten Günümüze Kuzey Afrika’da Mezhep Tartışmaları ve Günümüze Yansımaları”. *CANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*: 1 (2008), 85-96.

Demiralay, Mehmet. *Ağlebiler Devrinde Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Hayat (184-296/800-909)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Demombynes, G. “Aghlabides”. *Encyclopaedia Of Islam*. 1/181-182. Leiden: E. J. Brill, 1913.

Ebû Bekr el-Mâlikî, ‘Abdullâh b. Muhammed. *Kitâbü Riyadi'n-nüfûs fî tabakâti 'ulemâi'l-Kayrevân ve İfrîkiye*. thk. Beşîr el-Bekkûş. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Erbaş, Furkan. “Fâtûmîler Döneminde Mehdiye ve Mansûriye Şehirleri”. *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 411-430.

Erbaş, Furkan. *Kahire'nin Kurucusu Fâtîmî Halifesi Mu'izz-Lidînillâh*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. çev. Michael Bonner. Leiden: Brill, 1996.

Hasan, Hasan İbrâhîm - Şeref, Tâhâ Ahmed. *‘Ubeydullâh el-Mehdî imâmu's-Şi'ati'l-İsmâ'îliyye ve müessisü'd-devleti'l-Fâtûmiyye fî bilâdi'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1947.

Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts.

İbn Haldûn, ‘Abdurrahmân b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âsârurhum min zevî's-sultâni'l-ekber*. nşr. Halîl Şehâde. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.

İbn Hammâd es-Sanhâcî, Muhammed b. ‘Alî. *Ahbâru mülûki Benî ‘Ubeyd ve şîretühüm*. nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys. Kahire: Dârü Sahve, 1981.

İbn ‘İzârî, Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l-Endelîs ve'l-Mağrib*. nşr. Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2013.

İbnü'l-Esîr, 'Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbnü'l-Faradî, Abdullâh b. Muhammed. *Târihu 'ulemâ'i'l-Endeliis*. thk. Beşşâr Avvâd. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.

Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *el-Mecâlis ve'l-müsâyerât*. thk. Habîb el-Fakî ve dğr. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1996.

Kâdî Nu'mân, İbn Muhammed. *Kitâbü İftitâhi'd-da' ve*. nşr. Farhad Daftary. Tunus: eş-Şeriketü't-Tunisiyye li't-tevzî', 1986.

Kâdî 'Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *Tesbitü delâ'ili'n-nübüvve*. thk. Abdülkerîm Osmân. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, ts.

Kâdî 'İyâd, Ebü'l-Fazl Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Sa'îd Ahmed A'râb. Mağrib: Matbaatu Fedale, 1981.

Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/35 (2019), 75-100.

Makrîzî, Ahmed b. 'Alî. *Kitâbü'l-Mukaffâ' el-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.

Müellifi Meçhul, *Kitâbü'l-İstibsâr fi 'acâ'ibi'l-emsar*. nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd. Kuveyt: Meşrû'u'n-neşri'l-müşterek, 1985.

Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. nşr. Abdülmecîd et-Tarhînî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Öngül, Ali. "Ebü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/293. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öz, Mustafa. "Ubeydullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özdemir, Mehmet. "Hammâdiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Quatremère, Etienne-Marc. "Du Khalife Fatimite Moëzz-li-din-Allah". *Journal Asiatique* 3/2 (1836).

Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Ammâr Rûhâvî ve dğrl. Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013.

Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi. *İslâm Tarihi*. çev. Ziya Nur Aksun. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.

Şenel, Abdülkadir. "Rebî' b. Süleyman el-Kattân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/496. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. İbrâhîm ez-Zîbek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1989.

Zeytûn, Muhammed. *el-Kayrevân ve devrühâ fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1408.

# Zaman ve Ruhun Kesiştiği An: Tasavvufî Geleneğin Seher Vaktine Bakışı\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 10 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Muhammed Yusuf Akbak**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr.

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi / Tokat Gaziosmanpaşa University

İslami İlimler Fakültesi / Faculty of Islamic Studies

<https://ror.org/01rpe9k96>

<https://orcid.org/0000-0002-5042-8983>

[muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr](mailto:muhammedyusuf.akbak@gop.edu.tr)

## Öz

Vakti sermaye olarak değerlendiren sûfilerin zaman yönetimi dikkat çekici bir muhtevaya sahiptir. Zamanın boşa harcanmasını bir çeşit musibet veya bela olarak değerlendiren sûfiler, dervişliği zamanın evladı/ibnü'l-vakt olarak tarif etmektedirler. Bu tarifin remzettiği anlam derinliği dâhilinde zamanın ganimet olarak telakki edilmesi sûfi zümrelerce hüsn-i kabul görmüştür. Diğer taraftan vaktin sermaye veya ganimet olarak değerlendirilmesinin bazı muhtemel sebepleri vardır. Bunların başında vahyin zaman referansları gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in gecenin son kısmını ibadetle geçirdiği, onunla olan Müslümanlardan bir gurubun da vakitlerini gece ibadetine göre planladıkları anlatılmaktadır. Bu itibarla sûfilerin seher vaktinde uyanık bulunma hususunda bilinçli bir ısrar ve teyakkuz halinde olmaları gelenek içerisinde zaman yönetiminin temeyyüz eden yönüdür. Çalışmamızda sûfilerin zaman yönetimlerinde seher vaktine dair yorumları, bu vaktin kişinin mânevî olgunluğa erişme noktasındaki katkılarına dair tespitleri ele alınmıştır. Seher vaktinin müminler için sağladığı fırsatları keşfetmek adına tasavvuf literatüründen örnekler sunulmuş, bahsi geçen zaman diliminin kişinin mânevî gelişimi adına önemi izah edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Seher, Gece, İbadet, Dua.

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

# The Intersection of Time and Spirit: Sufi Tradition's View of the Time of Dawn\*

*Research Article*

Received: 10 October 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

The time management of the Sufis, who consider time as capital, has a remarkable content. Sufis, who consider wasting time as a kind of calamity, describe the dervishhood as the son of time/ibn al-waqt. Within the depth of meaning that this definition implies, the idea of time as a booty has been accepted with beauty in Sufi circles. On the other hand, there are some possible reasons why time is considered as a spoil. The time references of revelation are the most important of these. In the Qur'an, it is narrated that the Prophet spent the last part of the night in worship and that a group of Muslims who were with him planned their time according to night worship. Their conscious insistence on being awake at dawn is the aspect of time management in the Sufi tradition. Although it is used extensively in Sufi texts, there has been no large-scale study of this concept. In our study, we present examples from Sufi literature in order to understand the spiritual dimension of the time of dawn and to explore more deeply the opportunities provided by this important time period for believers, and we attempt to explain how important the aforementioned time period is for spiritual development, worship, and prayer.

**Keywords:** Sufism, Dawn, Night, Worship, Prayer.

---

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

## Summary

The time management of Sufis, who consider time as capital, has an interesting and remarkable content. Sufis who consider wasting time as a kind of calamity or trouble describe the dervishhood as the son of time/*ibn al-waqt*. Within the depth of meaning that this definition implies, the idea of time as booty has been accepted with beauty in Sufi circles. On the other hand, there are some possible reasons why time is considered capital or booty. The time references of the revelation are the most important of these. In the Qur'an, it is narrated that the Prophet spent the last part of the night in worship and that a group of Muslims who were with him planned their time according to night worship. In this respect, the Sufis, who have adopted the principle of living in the style taught by the Prophet as a principle for themselves, attach importance to night prayers, and their conscious insistence and vigilance to be awake at the time of dawn is the aspect of time management in the Sufi tradition. On the other hand, the hadiths that prayers are accepted and divine favors descend especially at the time of dawn have encouraged Sufis to focus their attention on this time. In addition to requiring people to perform various actions during the day in terms of deeds and worship, Allah has also imposed some responsibilities regarding the night. While man is sensitive to his responsibilities during the day, he wastes the night, which is half of his life, by spending it only sleeping. The appropriate action for the Muslim's lifestyle is to fulfill the responsibilities of both day and night. Sufis have drawn attention to the fact that the spiritual market is established at night and have advised not to be deprived of this market and to spend the night in worship. It is a fact proven by scientific researches that being awake during part of the night and not spending the whole night in sleep is more suitable for human nature. The Qur'an states that the night was created for human rest. Sufis have pointed out that this rest is both physical and spiritual. While the rest of the body is with sleep, the rest of the soul is with dhikr, prayer and worship performed at dawn. The fact that the worship performed at the time of dawn is free from hypocrisy also helps to increase the *ihlas* in the deed and the flavor to be gained from the worship. Waking up at dawn to worship and supplicate to Allah is also a symbol of resistance to the *nafs* and an effort to dispel the darkness of the night with the light of the heart. The Sufis regarded the time of dawn as an advantage in the dervish's struggle with his *nafs*. For this time is defined as the time when Allah descends to the earthly heavens and is closest to His servant. The dervish, armed with prayers that are not rejected at the time of dawn, makes progress in overcoming his *nafs*. It is a fact that human beings are inadequate to fulfill the gratitude of the blessings that are always before them. The Sufis have created awareness

by drawing attention to the time of dawn, so as not to spend the capital of life in vain and not to refuse the goodies that are offered every day. Our study discusses the Sufi interpretations of the time of dawn in time management and their determinations about the contribution of this time to one's spiritual maturity. According to Sufis, the time of dawn is a treat offered every day in the name of getting closer to Allah. Being awake at this time makes many physical and spiritual contributions to the dervish. The Sufis, who regarded the time of dawn as the moment when the lover is alone with his beloved, emphasized the importance of making one's supplication to Allah at this time. Although it is used extensively in Sufi texts, there has been no comprehensive study of this concept. In our study, we present examples from Sufi literature to understand the spiritual dimension of the dawn and to explore more deeply the opportunities that this important time offers to believers, and we attempt to explain how important this time is for spiritual development, worship, and prayer.



## Giriş

Kur'ân-ı Kerim ve hadîs-i şeriflerde bazı zamanların diğer vakitlerden farkına dikkat çekilmiş, bu zamanlarda yapılan ibadetlerin ve duaların daha kıymetli olduğu beyan edilmiştir.<sup>1</sup> Bahsi geçen zamanlardan birisi imsak vaktinden biraz önce, şafağın sökmek üzere olduğu vakit, gecenin son kısmı, sahur vakti yani seher vaktidir. Seher (سحر), kelime anlamı olarak bir şeyin mevcut halinden farklı gösterilmesi, gerçekliđđi olmayan şeyin gerçekmiş gibi sunulması, hile ve aldatma yapılması gibi manaların yanında gecenin son vaktindeki karanlıđđıyla sabah vaktinin ilk anlarındaki aydınlıđđın iç içe geçtiđđi zaman dilimine işaret etmektedir.<sup>2</sup> Bunların yanında gece uykusuz kalmaya, uyumamaya da seher denmiştir.<sup>3</sup> Tasavvuf literatüründe ise Hak'tan nurların gelmesine, kişinin gece yaptıđđı ibadet ve duasına seher denilmiştir.<sup>4</sup> Seher gecenin karanlıđđından bir parça taşısa da tam manasıyla karanlık deđđildir, gündüzün aydınlıđđına delalet etme yönü bulunsa da saf aydınlık olarak değerlendirilemez.

Âl-i İmrân Sûresinde takva sahiplerinin özellikleri sayılırken onların seher vakti dua edip Allah'tan mađđfîret diledikleri, "...seher vakitlerinde Allah'tan bađđışlanma dileyenler"<sup>5</sup> şeklinde beyan edilmiştir. Zâriyât Sûresinde de muttakilerin vasıfları zikredilirken "... gecenin az bir kısmında uyurlardı. Seher vakitlerinde rablerinden bađđışlanmalarını dilerlerdi."<sup>6</sup> ifadeleriyle o kimselerin seherlerde istiđđfar etikleri beyan buyurulmuştur. Bu yönüyle seher vaktinde uyanık olmak ve istiđđfar etmek kişiyeye diğer vakitlerde yaptıđđı istiđđfarlara göre daha farklı bir değer katmaktadır.

<sup>1</sup> Kur'an'ın indiđđi gece (ed-Duhân 44/2-3; el-Kadr 97/2-3), bazı namaz vakitleri (el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/103; Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78) , Cuma namazı vakti (el-Cuma 62/9), ramazan ayı (el-Bakara 2/185), hac ayları (el-Bakara 2/197) gibi vakitlerin diğer zamanlardan farkına Kur'an'da işaret edilmiştir. Cuma vakti (Müslim, Cum'a, 18), ramazan ayı (Müslim, Sıyâm, 1), Zilhicce ayının ilk günleri (Ebû Dâvûd, Savm, 61), Kadir gecesi (Buhârî, Savm, 6), Mi'rac gecesi (Müslim, İmân, 279) hadislerde ehemmiyeti vurgulanan zaman dilimleridir.

<sup>2</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râđđıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Marifet, ts.), 225, 226.

<sup>3</sup> Ethem Cebeciođđlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüđđü* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 423.

<sup>4</sup> Seyyid Ca'fer Seccâdi, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüđđü (Ferheng-i Istulâhat ve Ta'birât-ı İrfânî)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 405.

<sup>5</sup> Hayreddin Karaman v.dđđr., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2020) Âl-i İmrân 3/16-17.

<sup>6</sup> ez-Zâriyât, 51/15-18.

Âyetlerden anlaşıldığı üzere kişiyi muttakiler zümresine erİştiren eylem istiğfar etmesi değil seher vaktinde bu eylemi yapıyor olmasıdır.

Seher vaktine dair Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler sūfilerin bu vakti nasıl deęerlendireceklerine dair bir yol haritası oluřturmuřtur. Hz. Peygamber, Allah'ın her gūn, gecenin ũçte birlik son kısmı kaldığı zaman dūnya semâsına nūzul ederek řoye buyurduęunu ifade etmiřtir: “Bana duâ eden var mı? duâsına icâbet edeyim; İsteddiğini vereyim. Bana istiğfar eden var mı? Onu mađfired edeyim.”<sup>7</sup> Bu hadisten de anlaşılacağı gibi seher vakti mūmin kul için bir fırsat ve ikram zamanıdır. Sūfiler her gūn sunulan bu ikramı kaçırmamak, seher vaktini ihya etmek için azami gayret göstermiřler, gecenin tamamını uykuyla geçirmeyi kendilerine zarar bilmiřlerdir.

Tasavvuf ehli sohbetlerinde ve kaleme aldıkları eserlerde seher vaktinin önemini sıklıkla vurgulamış, bu vakitte yapılması gereken dua ve tesbihatı dervişlere anlatmışlardır. İnsanların büyük bir kısmının uykuda olduğu gecenin bu son vaktini dūnyalık meşguliyetlerden azade olarak Allah'la baş başa kalmak adına bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir. Sūfilere göre seher vaktinde bedenın uyanık olması kişinin manen uyanışına ve ruhunun doymasına vesile olmaktadır. Seher vaktinde yenilen sahur yemeğini de bu bağlamda değerlendiren sūfiler, oruç için sahura kalkmanın bedeni doyurmaktan ziyade seherin bereketiyle ruhu doyurmak için olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu açından Gazzâli (ö. 505/1111), sahur yemeğinin seher vaktine bırakılmasını orucun sūnetleri arasında zikretmiştir.<sup>8</sup>

Seher vakti sözün sanatla ifade edildiği şiirleri süsleyen etkin bir unsur olarak kullanılmıştır. Hem tasavvuf hem de divan edebiyatı ve halk edebiyatında bunun örnekleri sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. şiirlerini mârifet bilgisini aktarmak adına bir araç olarak kullanan sūfilerin eserlerinde seher vaktine vurgu yapmaları bu vaktin sūfiler nezdindeki kıymetini göstermektedir. Halk irfanının yansıması olan halk şiirinde ve divan edebiyatında bu unsurun kullanılması onun halk nezdinde kıymetinin anlaşıldığına delalet etmektedir. Bu vakitte yapılan dualar, ibadetler, zikirler ve bunlardan duyulan zevk şiirlerde sanatsal bir ũslupla sunulmuştur. Edebiyatımızda seher vaktinde esen rüzgârın sevgiliden haberler getirdiği ve ona âşığın mesajlarını ulaştırdığı kabul edilmiştir. Sevgiliyle yalnız kalmak anlamına gelen seher vakti, sevilene gizli sırları söylemek için en uygun vakit olarak betimlenmiştir.

<sup>7</sup> Ebū Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nřr. Muhammed Zūheyr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422)“Teheccüd”, 19 (No. 14).

<sup>8</sup> Hücetü'l-İslâm Ebū Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâli, *İhyâü ulūmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 2/108.

Zihnin seher vaktinde öğrenmeye açık olmasından dolayı, ilim talebeleri bu zaman dilimini öğrenme ve ezber için en uygun vakitlerden biri olarak değerlendirmiştir. Bedredin İbn Cemâ'a (ö. 733/1333) dersi ezberlemek için en uygun vaktin seher zamanı, araştırma için sabah, yazma için öğle sonrası, mütalaa ve müzakere için ise gece vakti olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Nitekim hafızlık çalışmalarında öğrencilere ezber için tavsiye edilen zaman, seher vaktidir. Seher vakti kişinin kalbi ile zihninin ilim ve hikmete açık olduğu bir zamandır. Zihni meşgul eden dış etkenlerin en alt seviyeye inmesi insanın idrak seviyesini artırmaktadır. Müzzemmil Süresinde gece vaktinin Kur'an'ı fehmetme noktasında daha uygun olduğu beyan edilmiştir.<sup>10</sup>

Mânevi açıdan kıymetli olan seher vakti halk inançları üzerinde de etkisini hissettirmiştir. Duaların bu vakitte kabul olduğunu bilenler hastalıklara şifayı yine bu vakitte aramışlardır.

Seher vakti üzerine yapılan akademik çalışmalar genelde sûfi şairlerin şiirlerini ele alan eserlerde alt başlık olarak ya da türkülerin muhtevasını inceleyen çalışmalarda kısa bölümler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmalar incelendiğinde genel manada düşüncenin bir şahsın görüşleri etrafında şekillendiği, kapsamlı olarak seher vaktine hasredilmediği görülmüştür.<sup>11</sup> Çalışmamızda, tasavvuf düşüncesi çerçevesinde seher vakti, sûfilerin görüşleri üzerinden anlatılmaya gayret edilmiş, bu özel vaktin kıymetine ve nasıl değerlendirileceğine dair tasavvuf ehlinin görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır.

### 1. Seher Vaktinde Uyanık Olmanın Önemi

Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) zâhidliğin az uyumak, az yemek, az konuşmak ve halvetle tamamlanabileceğini söylemiştir.<sup>12</sup> Geceyi layıkıyla değerlendirmeye gayret eden sûfiler uykudan olabildiğince uzak kalmaya ve seher vakti uyanık olmaya çaba sarf etmişlerdir. Müzzemmil Süresinde Hz. Peygamber'in gecenin üçte ikisine yakını, yarısını, üçte birini ayakta durup ibadetle geçirdiğine ve ashabın da ona uyararak geceyi ihya ettiğine dikkat çekilmiştir.<sup>13</sup> Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde bir yaşam sürmeyi gaye edinen sûfiler de geceyi onun gibi ihya etme

<sup>9</sup> Ramazan Buyrukçu, "İbn Cemâ'a'nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 257.

<sup>10</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, el-Müzzemmil 73/6.

<sup>11</sup> Hüseyin Güftâ, "Divan Şiirinde Vakt-i Seher", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/15 (2010), 93-137; İlyas Yazar, "Ahmet Yesevi'de 'Seher Vakti' Bağlamında Zamana Bakış", *Akademide Nezaket Üslubu Prof. Dr. İlhan Genç Armağanı* (Paradigma Akademi, 2022), 249-262.

<sup>12</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 130.

<sup>13</sup> el-Müzzemmil 73/20.

gayreti içerisine girmişlerdir. Bazı sûfilerin Allah'tan hayâ ettikleri için geceleri uyumadıkları, kimisinde bu halin otuz yıl kadar sürdüğü rivayet edilmiştir.<sup>14</sup> *Tezkiretü'l-evliyâ*'da Şâh Şuca' el-Kirmânî'nin (ö. 300/903) geceleri uyumamak için gözlerine tuz koyduğu<sup>15</sup>, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile Ebü'l-Hasen Harakânî'nin (ö. 425/1033) kırk yıl boyunca yatısı namazı için aldıkları abdestle sabah namazını kıldıkları ve seher vaktini ihya ettikleri nakledilmiştir.<sup>16</sup> Seher vaktinin kıymetini kavrayan sûfiler o vaktin bir dakikasını bile kaçırmamak için yoğun çaba sarf etmişlerdir. Dervişlerin uzun süreli uykudan kaçınmak için yalnızca başlarını koyarak kısa süreli dinlenmek maksadıyla kullandıkları müttekâ bu çabanın sonucu ortaya çıkmış bir malzemedir. İnsan zihnini açık tutan ve içindeki kafein miktarından dolayı uykuyu açtığı bilinen kahvenin de XV. yüzyıldan itibaren sûfi çevreler tarafından yoğun şekilde tüketildiği bilinmektedir.<sup>17</sup> Sûfiler arasında kahveyi ilk kullanan kişi olarak Habeşistan bölgesinde yaşayan Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin (ö. 685/1287) halifelerinden Ya'kût el-Arşî'nin (ö. 732/1332) ismi zikredilmektedir. Arşî'nin geceleri uyanık kalmak adına kahve içtiği, müritlerine de içmelerini tavsiye ettiği nakledilmektedir. Daha sonraları aynı silsileden gelen Ömer eş-Şâzelî (ö. 814/1418) kahve kullanımını Yemen'deki tekkeye taşımış ve kahve bu bölgede yaygınlık kazanmıştır.<sup>18</sup> İlerleyen dönemlerde Şâzeliyye tarikatının pîri Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) bölgedeki kahve üretimini teşvik etmiş ve kahvecilerin üstadı olarak anılmıştır.<sup>19</sup>

Sûfilerin seher vakti uyanık olmaya gayret etmeleri ilâhî aşkın bir tezahürüdür. Tasavvuf sevgi ve aşk yolu olarak tanımlanmış, sûfiler Hak âşıkları olarak vasıflandırılmışlardır. Âşıkların en meşhur alametlerinden birisi geceleri uyumamalarıdır. Âşığın sürekli sevgiliyi hayal etmesi gözüne uyku girmesini muhal kılmaktadır. Hastaların bedenine ağrının gece daha fazla tesir etmesi gibi âşığın gönlünde de aşk derdi gece daha

<sup>14</sup> Ebü'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-Mürîdîn (Dervîşin El Kitabı)*, çev. Süleyman Gökbulut (İzmir: Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği, 2010), 121.

<sup>15</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ (Evliya Tezkireleri)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 353.

<sup>16</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 387.

<sup>17</sup> Nurettin Ceviz, "Kahvenin İslâm Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı", *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 345; Gökçe Demiray, "Sufi Meclislerinden Kahvehanelere", *Tüm Zamanların Hatırına Sarayda Bir Fincan Kahve* (İstanbul, 2011), 67.

<sup>18</sup> Mustafa Salim Güven, "Şâzeliyye", *Türkiyede Tarikatlar Tarih Ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam, 2022), 397.

<sup>19</sup> Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/386.

yoğun hissedilir.<sup>20</sup> İrfan şiirlerinde geçen âşık ifadesinden asıl maksat Allah'ın cemâl ve celâl tecellisine müştak olan, bütün muhabbet ve gayretiyle hakkı arayan dervişlerdir.<sup>21</sup> Seher vaktinde uyanık olan derviş dua, zikir ve ibadetlerle mâşuğuna yakınlaşma gayreti içerisine girmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) seher vaktini âşıkların zamanı olarak değerlendirmiş ve âşıklık iddiasında bulunan kimsenin bu vakitte uyumasının abes olduğunu, “Âşıklarının gözlerine geceleri uyku girmiyor, uykuları dağılmış gitmiş; çünkü âşıkları seher çağı, kendine çektin”<sup>22</sup> ifadeleriyle dile getirmiştir. Ona göre seher yeli insanın hem bedenine hem de ruhuna şifa verecek ilaçları bünyesinde barındırmaktadır. İyileşmek isteyen kimse seher vakti göğsünü açıp, yönünü Allah'a çevirerek bu rüzgârdan faydalanmayı fırsat bilmelidir.<sup>23</sup> Bu itibarla Mevlânâ, gecenin az bir kısmında vücuda asgari düzeyde yetecek uykuyu tercih etmiştir. Derviş için asıl olanın dünya telaşının olmadığı gece vaktini tamamıyla değerlendirmeye gayret etmek olduğunu söylemiştir. “Tutalım, bütün gece uyanık değilsin, ağlayıp inlemiyorsun; hiç olmazsa a özü doğru kişi, seher çağında uyan da virde koyul. Geceleyin de, seher çağı da, dinlenmeyenler, ansızın o defineye, o inciye ulaşmışlardır”<sup>24</sup> sözleriyle en azından seher vakti uyanık olmayı, bu vakitte gelecek olan ilâhî feyz ve bereketi toplamayı tavsiye etmiştir.

Sûfîler uyuyan kişiyi, nâim-billah ve nâim-anillah şeklinde iki kavramla izah etmişlerdir. Nâim-billah uykusu gelinceye kadar kendisini uykunun tutmadığı Allah'ı bilen ve zikreden kişidir. Nâim-anillah kendi ihtiyarıyla uykuya meyleden Allah'tan gafil olan kimsedir.<sup>25</sup> Gafletten kurtulmak adına nâim-billah olmak mümkün mertebe uykudan uzak kalmak esastır.

Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) hikmetlerinde seher vaktinin kıymetinden o vakitte uyanık olup Allah'a yalvarmanın ve ibadet etmenin öneminden sıklıkla bahsetmiştir. Seher vakti uyanamamanın vermiş olduğu pişmanlığı dile getirdiği hikmeti şöyledir:

“Otuz yedi yaşa girdim uyanmadım  
İnsaf kılıp Allah'a doğru yola koyulmadım

<sup>20</sup> Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu* (İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2016), 1/374.

<sup>21</sup> Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 44.

<sup>22</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 1/339 b.3118.

<sup>23</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/289 b. 2363.

<sup>24</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 7/23 b.310,311.

<sup>25</sup> Sühreverdi, *Âdâbü'l-mürîdîn*, 120.

*Seher vakti ağlayarak inlemedim*

*Tevbe ettim Rabbim kabul etti dostlar*<sup>26</sup>

Yesevî bu beyitlerde seher vaktini gereği gibi değerlendiremediğini ifade etmiş, seher vaktinde yapmış olduğu amellerin yetersiz olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>27</sup> Onun hayatını incelediğimizde otuz yedi yaşına kadar seher vaktinde hiç kalkmadığını söylemek zordur. Nitekim kaynaklarda yedi yaş gibi çok erken çağlarında Arslan Baba'ya (ö. 562/1166) intisab ederek ondan feyz aldığı nakledilmektedir.<sup>28</sup> Erken yaşlarda tasavvuf neşvesine ulaşan Yesevî'nin otuz yıl sonra seher vaktini değerlendirdiğini düşünmek pek mümkün değildir. Bir başka hikmetinde Ahmed Yesevî, seher vaktinde uyanık olup geceyi ihya edenlerin cehennem ateşinden korunacağını ve bu vakitte ibadet etmenin gerekliliğini şu şekilde beyan etmiştir:

*“Uykuyu bırak ey mü'min seher vakti olanda*

*Kurtar özünü oddan seher vakti olanda*

*Seher vakti hoş saat kalkana olur rahat*

*Rabbine kıl ibadet seher vakti olanda*<sup>29</sup>

Ele aldığımız beyitlerde Yesevî'nin Kur'an âyetlerinden seher vaktine dair referanslar verdiği görülmektedir. İlk beyitte Secde Sûresinden<sup>30</sup> bir sonraki âyette ise Zümer Sûresinden<sup>31</sup> iktibas yapılarak seher vaktinde ibadet etmenin muttaki kulların vasıflarından olduğu belirtilmiştir.<sup>32</sup> Anadolu'da faaliyet gösteren ilk Halvetî şeyhlerinden olan Habib Karamânî (ö. 902/1496) takvâ duygusunun salike huzur sağladığını ifade ederek Yesevî ile aynı doğrultuda takvâyı, az yemek, oruç tutmak, geceleri ibadet etmek, her lokmayı yememek ve her elbiseyi giymemek olarak tarif etmiştir.<sup>33</sup>

Âşık Yunus (ö. 1438-9) da Mevlânâ gibi seher vaktini âşıkların zamanı olarak tanımlamıştır. Dünyanın geçiciliğini, ona meyletmenin insanın

<sup>26</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 75.

<sup>27</sup> Yazar, “Ahmet Yesevî’de ‘Seher Vakti’”, 255.

<sup>28</sup> Kemal Eraslan, “Ahmed Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/160.

<sup>29</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 219.

<sup>30</sup> “Onlar (gece namazı için) yataklarından kalkarlar, korkarak ve umarak Rablerine yalvarırlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan da (hayır yolunda) harcarlar.” es-Secde 32/16.

<sup>31</sup> “Yoksa o (sadece sıkıntıda iken dua eden kimse) hiç âhiret(in dehşetin)den korkan ve Rabbinin rahmetini uman, gece saatlerinde secde edip ayakta durarak taat ve ibadet eden kimse (gibi) midir?” ez-Zümer 39/9.

<sup>32</sup> Alper Ay, *Dîvân-ı Hikmet’te Manevî Ayet İktibasları* (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020), 275.

<sup>33</sup> Fatih Çınar, “Habîb-i Karamânî ve Tasavvufî Düşüncesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 168.

vaktini boşa götürdüğünü söyleyen Âşık Yunus, âşığın hakiki sevgiliyle buluşmak için beklediği zamanın seher vakti olduğunu anlatırken şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Yünus Emre der ki dünyâ yalandır  
Güvenme malına malın talandır  
Seherde âşika uyku haramdır  
Yeşil alem ile gelir Muhammed  
Allahümme salli ala Muhammed”*<sup>34</sup>

Âşık olan kişide âşıklılığının alametleri aranmaktadır. Mecnun’un üzerindeki çöl kumları, Ferhat’ın elindeki kürek yaraları bu alametlerdendir. Hak âşıklarının alametleri de üzerlerine esen seher yeli, açlıktan dolayı bedenlerinin inceliği gibi unsurlardır. Âşığın ruhundaki hasretin etkileri bedeninde de görülmekte, ruhtaki özlem bedeni güçsüz ve çaresiz bırakmaktadır. Seher vaktinin bereketi de hasta gönüllerin şifa kaynağıdır. Niyâzî-i Mısri (ö. 1105/1694) âşığın vasıflarını sayarken, sevgilinin özlemiyle seher vaktinde ateşler içinde kalmasına değinmiştir. Mısri, aşk derdinin beden üzerindeki etkilerine işaret ederken, “Her şâm u seher odlara yanar / Hem benzi solar ağlar gülemez”<sup>35</sup> ifadelerini kullanmıştır. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) *Mârifetnâme*’sinde âşığın muradına seherde erişeceğini belirterek o vakitte uyumanın dervişi gaffete sürükleyeceğini ifade etmiştir. O vakitte uyanık olanın ruhuna zevk, kalbine ferahlık doğacağını belirten İbrahim Hakkı, az uyumanın yücelik meziyeti olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>36</sup> Muzaffer Ozak (ö. 1985), seher vakti uyumanın insanı gaffete sürükleyeceğini, bu vakitte yapılması gerekenin uyanık kalarak Allah’a ibadet etmek olduğunu anlatırken şu ifadeleri kullanmıştır:

*“Seher vakti uyuma! Gaflet zamanı değil;  
Seni namaz kurtarır, nefsin gümanı değil;  
Uygunun faydası yok, ruhun amanı değil;  
Hakkın en çok sevdiği bir ibadettir namaz.”*<sup>37</sup>  
*“Uyan seherde,  
Dermandır derde,  
Dinle her yerde,  
Allah denilir,  
Mevla bilinir.”*<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Mustafa Tatcı, *Âşık Yunus* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 32.

<sup>35</sup> Niyâzî-i Mısri, *Dîvân*, haz. Kenan Erdoğan (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 93.

<sup>36</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1974), 1/99.

<sup>37</sup> Muzaffer Ozak, *Aşkî Divanı (Ziynetü'l-kulûb’un sonunda)* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 416.

<sup>38</sup> Ozak, *Aşkî Divanı*, 392.

Sûfîler seher vaktinde, herkesin uyuduğu bir zaman diliminde uyanıp zikir ve dua etmeyi sevgiyle baş başa kalmak olarak değerlendirmiştir. Bu vakitte Allah'ı ananlar sadece insanlar değildir. Kur'ân-ı Kerim'de yerde ve gökte olan her şeyin Allah'ı zikrettiği beyan edilmiştir.<sup>39</sup> Osman Hulusi Efendi (ö. 1990) seher vaktinde kâinatın Allah'ı zikrettiğini anlatırken eşref-i mahlûkat olarak gönderilen insanın bu halden uzak kalamayacağını vurgulayarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Hulûsî âşıkısan eğer dur yatma gel vakt-i seher

Bak gör ki âlem ser-te-ser feryâd eder vakt-i seher”<sup>40</sup>

Seher vakti uyanık olmak çok kıymetli olsa da insan nefesine ağır gelen bir davranıştır. Dünya meşgalesiyle çok vakit geçirmek insanı hem bedenen hem de ruhen yormakta, dünyayla ilgisi artan kalbi bitkin düşürmekte ve seherin lezzetini almaya mani olmaktadır. Midenin çok dolu olmasının, boş laflarla meşguliyetin ve harama dalmanın seher vaktinin sırrına gölge düşürdüğü ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Bu yüzden seher vaktini değerlendirmek isteyen kişinin öncelikle dünya ile olan alakasını azaltması gerekmektedir. Zihin, kalp ve mide dünyalık lezzetlerden ne kadar uzak durursa seher vaktinin lezzetine o derece yakın olacaktır.

Seher vaktinde uyanık olmak bilim adamlarının da tavsiye ettiği bir davranıştır. İnsanın biyolojik saati, yaratılış gereği fitratı bu vakitte kalkmaya daha uygundur. Uyku fizyolojisini yöneten melatonin hormonu gece karanlığın yoğun olduğu zamanda salgılanmakta, özellikle gece yarısından sonra en üst seviyeye ulaşmaktadır. Havanın ışımaya başladığı zaman olan seher vaktinde de, bu hormon düşmektedir. Böylece vücudun seher vaktinde uyanık duruma gelmesini kolaylaştırmaktadır.<sup>42</sup>

Son dönemde yapılan araştırmalar segmented uyku modeli olarak isimlendirilen, gece uykuyu bir süre bölüp tekrar uyumanın en ideal uyku tipi olduğunu, insan fitratının bu şekle daha yatkın olduğunu göstermiştir. Modern toplumun aksine daha erken devirlerde insanların büyük çoğunluğunun gece uykularını böldükleri, fiziksel aktivite, yemek yeme, dua gibi faaliyetleri yaptıktan sonra tekrar uykuya geçtikleri tespit edilmiştir.<sup>43</sup> Üstelik bu durumun yalnızca bir bölgeye has olmadığı Kuzey

<sup>39</sup> el-İsrâ 17/44.

<sup>40</sup> Osman Hulûsî-i Dârendevî, *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (Ankara: Nasihat Yayınları, 2022), 52.

<sup>41</sup> Hasan Kamil Yılmaz, “Seher Sırrı”, *Altınoluk Dergisi* 193 (2002), 14.

<sup>42</sup> Hakan Ertok, “Seher ve İmsak Vaktinin Tıp Bilimi Açısından Önemi”, *Kitap ve Hikmet* 10 (2015), 17.

<sup>43</sup> Niall Boyce, “Have we lost sleep? A reconsideration of segmented sleep in early modern England”, *Medical History* 2/67 (2023), 91.



Amerika, Orta Doğu, Afrika, Güney Asya, Güneydoğu Asya, Avustralya ve Latin Amerika gibi pek çok bölgede bu uygulamanın yapıldığı doğrulanmıştır.<sup>44</sup>

## 2. Seher Vaktinde Yapılan Duanın Kıymeti

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin seher vaktinde yaptıkları dualar örnek verilerek Müslümanlara bu zaman diliminde nasıl dua edileceği anlatılmıştır. Hz. Yusuf'un gömleği Hz. Ya'kûb'a ulaştığı zaman oğulları Hz. Ya'kûb'dan yaptıklarından ötürü kendileri için Allah'tan mağfiret dilemesini istemiş, o da: “Sizin için Rabbimden bağışlanmanızı dileyeceğim. Şüpheli yok ki O, çok bağışlayan, çok merhamet edendir”<sup>45</sup> buyurmuştur. Müfessirler Hz. Ya'kûb'un seher vaktinde yapılan duanın geri çevrilmeyeceğini bildiği için duasını seher vaktine ertelediğini söylemişlerdir.<sup>46</sup> Hz. Yusuf kuyuya atıldığı zaman seher vakti kendisine Cebrail'in geldiği, Hz. Yusuf'un Cebrail'den kendisi için dua etmesini istediği ve bu dua vesilesiyle huzura kavuştuğu rivayet edilmiştir.<sup>47</sup>

Dua, sûfiler nezdine seher vaktinde yapılması gereken en önemli ibadetler arasında görülmüştür. İbrâhim el-Havvâs (ö. 291/904), kalbin hastalıklardan kurtulup şifa bulması için beş şart saymış, bunları, manasını idrak ederek Kur'an okumak, karnı boş bırakmak, geceleri uyumamak, seher vaktinde Allah'a yalvarmak ve iyi kişilerle beraber olmak şeklinde sıralamıştır.<sup>48</sup> Bütün bu davranışlar aslında birbiriyle irtibatlıdır. Midenin boş olması uykunun izalesine sebebiyet vermekte ve zihnin daha iyi çalışmasına fırsat tanımaktadır. Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) Mekke'de kaldığı süre içerisinde Kâbe etrafında seher vakti Allah'a günahlarının affı, halinin düzelmesi, dünyaya olan ilgisinin gitmesi ve Kur'an ezberlemeye Allah'ın kendisini muvaffak kılması için tövbe ettiğini söylemiştir.<sup>49</sup> Ebû Bekir el-Kettânî (ö. 322/933) şiirlerde arz-ı hâli muhataba ulaştıran elçi olarak tasvir edilen seher yeline atıfta bulunarak onun âşıkların âh ve iniltilerini Allah'a ulaştırdığını bildirmiş, seher vakti gelen bu elçiye ulaşmayı tavsiye etmiştir.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> A.Roger Ekirch, “Segmented Sleep in Preindustrial Societies”, *Sleep* 3/39 (2016), 715.

<sup>45</sup> Yusuf, 12/98.

<sup>46</sup> Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, çev. Bekir Karlıağa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 8/4135.

<sup>47</sup> Kadir Özköse, “Numan Efendi'nin İki Risâlesi Çerçevesinde Tasavvufî Görüşleri”, *Kültür Tarihimizde Sivashlı Bir Aile, Sarıhatîpzadeler*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Buruçiye Yayınları, 2011), 344.

<sup>48</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Ma'rûf Zerik - Ali Abdülhamid Baltacı (Beirut: Dâru'l-cil, 1990), 411.

<sup>49</sup> Abdülfettâh Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/196.

<sup>50</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, 515.

Sûfilerin topluluk halinde bulunduğu tekke ve zaviyelerde zaman içerisinde uyulması gereken bir takım kurallar konulmuştur. Bu kurallar maddi unsurları barındırmakla beraber genelde dervişin manevi hayatını canlı tutmaya yönelik olmuştur. Bahsi geçen kurumlara ilk defa ciddi düzenlemeler getiren ve buradaki faaliyetleri belirli kurallara bağlayan sûfi olarak bilinen Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr (ö. 440/1049) müridi Hasan el-Müeddib'e hankahta uyulması gereken kuralları yazdırmıştır. Bu kurallar bedenin ve elbiselerin temiz tutulması, namazın vaktin ilk anında ve cemaatle kılınması, gece namazına önem verilmesi, seher vakti tövbe ve dua edilmesi, sabah güneş doğuncaya kadar Kur'an okunması, akşam ve yatsı namazları arası zikir ve dua ile meşgul olunması, muhtaçlara ilgi gösterilmesi, yemeğin toplu olarak yenilmesi, boş zamanlarda ilim ve virdle meşgul olunması gibi hususları içermektedir.<sup>51</sup> Görüldüğü üzere zikredilen maddeler ağırlıklı olarak dervişin zaman yönetimine yöneliktir. Gündüz yapılması gereken davranışların yanında seher vaktini de içerisine alan gece vaktinin nasıl değerlendirileceğine dair tespitler mevcuttur. Seher vaktinde dua ve istiğfar etmek derviş için ihtiyari bir davranış olmaktan ziyade eğitimini tamamlaması adına zaruriyettir.

İbadetlerin yerine getirilmesi noktasında zahiren uyulması gereken kurallarının yanında sûfiler bâtinen yerine getirilmesi gereken edeplerinin de olduğunu söylemişlerdir. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*'de duanın edebinin onun şerefli bir vakitte yapılması olduğunu söylemiş, bu vakitleri sayarken ramazan ayı, cuma ve arefe gününün yanında seher vaktini de zikretmiştir.<sup>52</sup> Vaktin kıymeti yapılan ibadete değer katmaktadır. Ahmed Yesevî, *Risâle der Âdâb-ı Tarikat* isimli risâlesinde tarikatın altı sünnetinin oluşunu bildirmiş, bunların cemaatle namaz kılmak, seher vaktinde kalkmak, her daim temiz olmak, abdestli bulunmaya özen göstermek, Allah'ı zikretmek, beş vakit namazın ardından peygamberler, veliler, yöneticiler, aile efradı, öğretmenler için dua etmek olduğunu aktarmıştır.<sup>53</sup> Zikredilen maddeler Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın belirlediği kurallara benzer muhteva ve maksatlar içermektedir. Seher vaktinde uyanık olmanın Yesevî düşüncesinde de derviş için bir gereklilik olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber gece vakti yola çıkmayı tavsiye etmiştir.<sup>54</sup> Âlimler gecedeki kastedilen mananın seher vakti olduğunu söylemişlerdir. Mevlânâ,

<sup>51</sup> Süleyman Uludağ, "Hankah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/43.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 2/377.

<sup>53</sup> Ahmed Yesevî, *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risâlesi*, çev. Necdet Tosun - Kemal Eraslan (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016), 64.

<sup>54</sup> "Gece yolculuğunu tercih ediniz. Zira geceyin yeryüzü dürlür (kolay yol almır)" Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Cihâd", 64.

zâhirî manada yolculuk etmenin yanında, mânevî olarak sülûk yolunda mesafe kat etmenin de seher vaktinde yola çıkmakla mümkün olacağını: “Seher çağlarında gönül kanını saç yüzüne... Yolunun azığı, zâtî gönül kanıdır, seher çağlarında çektiğin âhtır”<sup>55</sup> sözleriyle ifade etmiştir. Nasıl ki seher vaktinde dünyâ âleminin yolları varılacak hedefi yakın kılıyorsa, bu vakitte Allah’a dua ve niyazlarla yalvaran dervişin manevi dereceleri kat etmesi de daha hızlı olacaktır. Niyâzî-i Mısrî bu manayı izah ederken şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kulluğa bel bağlar isen şâm u seher ağlar isen  
Sular gibi çağlar isen tez bulunur ummân sana”<sup>56</sup>

### 3. Seher Vaktinde Yapılan İbadet ve Tövbe

Kur’an’ı-Kerîm’de Hz. Peygamber’e hitaben “Gecenin bir kısmında O’na secde et (akşam ve yatsı namazlarını kıl) ve geceleyin uzun uzadıya O’nu tesbih et (teheccüd namazı kıl)”<sup>57</sup> buyurulmaktadır. Hz. Peygamber gece ibadetini aksatmamış onunla beraber ashab da bu ibadetleri yerine getirmiştir.<sup>58</sup> Sûfiler zikredilen âyetlere uyarak geceyi özellikle de seher vaktini dua, ibadet, zikir ve tövbe ile geçirmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), günahahtan kararmış gönüllerin salah ehli ile oturmak, Kur’an okumak, karnı aç tutmak, namaz kılmak ve seher vaktinde niyazda bulunmakla ağaracağını ifade etmiştir.<sup>59</sup>

Sûfilerin seher vaktini değerlendirme şekillerine dair en kapsamlı örnekler tezkirelerde karşımıza çıkmaktadır. *Menâkıbu’l-ârifîn* yazarı Ahmed Eflâkî (ö. 761/1360) Mevlânâ’nın soğuk kış günlerinde medresenin damına çıkarak seher vaktine kadar ibadetle meşgul olduğunu, sabah namazını kıldıktan sonra tekrar medreseye döndüğünü nakletmiştir. Eflâkî, Mevlânâ’nın çizmesini çıkardığı zaman seher vaktindeki soğuğun etkisiyle ayak tabanında oluşan çatlaklardan kan geldiğini söylemiştir. Müritlerin onun bu haline üzdüklerini gören Mevlânâ, Resûlullah’ın da bu gibi hallerinin olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber’in ibadet anlayışını kendisine örnek edindiğini ifade etmiştir.<sup>60</sup> Nitekim hadis kaynaklarında şükrü yerine getirmek maksadıyla Hz. Peygamber’in gece ayakları şişene kadar namaz kıldığı nakledilmektedir.<sup>61</sup> Son dönem Mevlevîlerinden Tahirü’l-Mevlevî (ö. 1951) farsça bir şiirinde seher vakti ibadet emenin

<sup>55</sup> Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, 7/288 b. 3680.

<sup>56</sup> Niyâzî-i Mısrî, *Divân*, 7.

<sup>57</sup> el-İnsân 76/26.

<sup>58</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>59</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 382.

<sup>60</sup> Ahmed Eflâkî, *Menâkıbu’l-ârifîn (Ariflerin Menkıbeleri)*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 199.

<sup>61</sup> Buhârî, “Teheccüt”, 19 (No.6).

gerekliliğini ifade ederken, seherde öten horozların aslında kişiyi gaflet uykusundan uyandırmak için seslendiğini, akıl sahibi kimselerin bu sese kulak vererek seher vaktinde uyanık olmaya gayret etmeleri gerektiğini söylemiştir.<sup>62</sup>

Müzzemmil Sûresinde “*Ey örtünüp bürünen! (Resûlüm!) Gece (ya) biraz (uyumanın) dışında kalk (ibadet et); (ya da) yarısında (kalk), ister o (yarısı)ndan biraz eksilt, ister onu (biraz) artır. Kur’an’ı da tertîl ile oku*”<sup>63</sup> hitabıyla gece Hz. Peygamber’e gece Kur’an okuması ve Allah’ı zikretmesi emredilmiştir. Sûfiler bu âyet doğrultusunda dervişin günlük yerine getirmesi gereken zikirlerini seher vaktinde yapmasının daha uygun olacağını ifade etmişlerdir.

Halvetî-Şâbânî şeyhi Ömer Fuâdî (ö. 1046/1636) *Bülbüliyye*’sinde tasavvufî hikmetleri kuş temsilleriyle anlatmış, dervişin seyrüsülûk yolculuğunda temsil olarak kuşları kullanmıştır. Eserde konu edilen kuşlardan bir tanesi de gece ehli olan baykuştur. Fuâdî baykuşun dilinden gece inen rahmeti, âşıklar ve sâdıkların gece ehli olduğunu, zikirlerin gece yapıldığını, enbiyâ ve evliyânın bu vakitte muratlarına erdiklerini şu şekilde beyan etmiştir:

“*Gicedür âh ü zârî ’âşıkânun  
Gicedür arz-ı hâli sâdıkânun  
Gicedür tâlibânun hây u hûyü  
Bu hû virür meşâmm-ı câna bûyü  
Gice feryâd idüp giryân olurlar  
Seherde derd ile handân olurlar  
Gicede vâsıl oldı enbiyâ hep  
Gicede vâsıl oldı evliyâ hep*”<sup>64</sup>

Seher vakti yapılan ibadetlerin makbul olmasının sebeplerinden birisi de bu amellerin riyadan uzak olmasıdır. Herkesin uykuda olduğu bir zaman diliminde, gözlerden uzak bir noktada yapılan ibadete gösteriş ve rıyanın bulaşma ihtimali düşüktür. Dolayısıyla seher vaktinde yapılan ibadet kişinin niyetinin halis olduğunun da bir göstergesidir.

#### 4. Seher Vaktinde Gelen İlahî İhsanlar

Tasavvuf kültüründe kulun gündüz Allah ile birlikte olduğu zamana muhâdese, gece rabbi ile olduğu zamana ise müsâmere denilmiştir. Bu zaman dilimlerinde derviş Allah’la baş başadır. Hak’tan dervişin gönlüne

<sup>62</sup> Tahir Olgun, *Çilehâne Mektupları*, haz. Cemal Kurnaz, Gülgün Erişen (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 35.

<sup>63</sup> el-Müzzemmil 73/1-4.

<sup>64</sup> Ömer Fuâdî, *Bülbüliyye*, haz. İlyas Yazar (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023), 181.

birtakım ilâhî ihсанlar olmakta, kalbi güzelliklerle dolmaktadır. Sûfîler, gece meydana gelen muhabbetin, gündüz zâhir olan dostluktan daha mükemmel olduğunu söylemişlerdir. Mûsâmereye peygamberlerin yaşamış olduğu hallerden örnekler verilmiştir. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’i Mekke’den Kudüs’e ulaştırmış oradan “Kâbe Kavseyn”<sup>65</sup> makamına yükseltmiştir. Bu mi’rac hadisesi bir gece vakti meydana gelmiştir. Kur’an’ın nüzulü gece vakti olmuştur.<sup>66</sup> Hz. Mûsâ Medyen’den ailesiyle birlikte ayrıldıktan sonra Tûr dağında Allah ile konuşması yine bir gece vaktine isabet etmektedir.<sup>67</sup> Çünkü gece dostların yalnız kalma vaktidir. Gündüz ise diğer kullara hizmet etmek için çaba sarf edilir.<sup>68</sup> Nitekim Müzzemmil Sûresinde gündüzün rızık kazanmak için yoğun çalışma vakti olduğu “Gündüz vakti ise senin için yoğun bir koşuşturma durumu vardır”<sup>69</sup> âyetiyle ifade edilmiştir. Gece ise ilâhî ihсанlara mazhar olmak için bir fırsat kapısıdır. Ahmed Yesevî, kulun namaz, oruç gibi ibadetlerin yanında seher vaktindeki zikri neticesinde Allah’la yakınlaşıp Cemâlullah’a erişebileceğini şu şekilde ifade etmiştir:

“Oruç tutup namaz kılıp tevbe eyleyen  
Seherlerde kalkıp Allah diye kulluk eyleyen  
şeyhlerin hizmetini tamam eyleyen  
Öyle kullar Hakk cemalini görür imiş”<sup>70</sup>

Sûfîler dostla yalnız kalınan bu zaman diliminde dervişin kalbine ihсан edilen lütufların daha sık geleceğini beyan etmişlerdir. Ebû İşhâk İbrâhîm b. şehriyâr el-Kâzerûnî (ö. 426/1035) seher vaktinde sunulan manevî ikramların lezzetini tadan kimsenin zahiren yeme ve içme ihtiyacı hissetmeyeceğini söylemiştir.<sup>71</sup> Mevlânâ da aynı doğrultuda seher vakti sûfîye gelen lütufların kişinin manevî bakımdan doymasına vesile olacağını ancak bu ikramlardan sadece haramlardan kaçınan kimselerin tat alacağını ifade etmiştir. Mevlânâ bu doğrultuda şeriatın kurallarına uyulmadan tarikatın hakikatına ve mârifete ulaşılamayacağını dile getirmiş, seher vakti sunulan mânevî ikramların bir damlasının bile sûfînin işini altına

<sup>65</sup> Bu ifade Necm Sûresinin 9. âyetinde geçmektedir. “Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.”

<sup>66</sup> ed-Duhân 44/2-3.

<sup>67</sup> “Mûsâ bu süreyi doldurup ailesiyle birlikte yolda giderken Tûr tarafında bir ateş gördü; ailesine, ‘Siz bekleyin; ben bir ateş gördüm, belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir parça ateş getiririm’ dedi.” el-Kasas 28/29. Müfessirler bahsi geçen olayın soğuk, karanlık ve yağmurlu bir gecede meydana geldiği bilgisini aktarmışlardır. İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an-ı Kerîm Tefsiri*, 11/6211.

<sup>68</sup> Yılmaz, “Seher Sırđı”, 14.

<sup>69</sup> el-Müzzemmil 73/7.

<sup>70</sup> Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 254.

<sup>71</sup> Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, 688.

çevireceğini ifade etmiştir.<sup>72</sup> Şeyh İbrahim Desûkî (ö. 676/1277) Mevlânâ ile benzer ifadeleri kullanarak seher vaktinde kıyama durup istiğfar eden kişiye Allah'ın yakınlık âlemi küpünden, mânâ âlemi ikramlarından içireceğini bu vesileyle o kimsenin kalbine mânâ güneşinin doğacağını ifade etmiştir.<sup>73</sup>

Muhyiddin Üftâde (ö. 988/1580) seher vaktinde Hak ile yakınlaşan dervişin halini bülbüle benzetmiştir. Bülbülün nağmelerinin en güzel şekilde duyulduğu zaman dilimi seher vaktidir. Gün içerisindeki diğer ses ve gürültülerin olmadığı, herkesin uykuda olduğu o vakitte yalnız âşıklar uyanıktır. Âşıklık timsali bülbül sevgiliye dair en güzel bestelerini dünya telaşının duyulmadığı seher vaktinde dile getirmektedir. Hak âşıklarının bu vakitteki niyazları bülbülün nağmeleriyle eş değer güzelliكتedir. Üftâde, seher vakti vuslat makamına eren ve kavuşma heyecanı ile dilinden türlü türlü nağmeler döken bülbülün halini şu ifadelerle beyan etmiştir:

*“Seherde bülbülü gördüm geceden  
Uçar vuslat makamında yüceden  
Açılmış ma'niler okur heceden  
Zihî şûrîde vü biçâre bülbül”*<sup>74</sup>

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), seher vakti Allah'ın dünya semasına nüzûlünü haber veren hadîs-i şerif'i işaret ederek bu vakitte inen feyzin daha kuvvetli olacağını söylemiştir. Gecenin tümünde feyzin inmeye devam ettiğini söyleyen Bursevî, gecenin ilk kısmında ve ortasında inen feyzin seher vaktine nazaran daha zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>75</sup> O, seher vakti velilere kesilmeksizin inen feyzi bir beytinde şu şekilde ifade etmiştir:

*“Kâne mâ kâne deyip ceffe'l-kalem söyler veli  
Feyz-i Hak kesilmez ehline şâm u seher”*<sup>76</sup>

Sûfiye gelen ilâhî füyûzât onun mârifet bilgisini ve Allah'a olan kurbiyetini artırmaya vesile olmaktadır. Zira O, akılla bilinir, kalple tanınır. Aklın ve kalbin idrakinin açık olduğu seher vaktinde uyuyan kişi nefsin hilelerine yenik düşmüş demektir. Ahmed Ziyâedin Gümüshânevî (ö. 1894) nefsin silahının uyku, hapishanesinin de uyanıklık olduğunu belirterek

<sup>72</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 2/10 b. 77-81.

<sup>73</sup> Safer el-Muhbbi el-Cerrahi, *İstilahat-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye - Tasavvuf Terimleri* (İstanbul: Kırk Kanil, 2013), 341.

<sup>74</sup> Mehmed Muhyiddin Üftâde, *Dîvan*, haz. Mustafa Bahadroğlu (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011), 72.

<sup>75</sup> Muammer Cengiz, “İsmail Hakkı Bursevî’de İbâdetler Metafizigi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 147.

<sup>76</sup> Nuran Döner, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Kitâb-ı Kebîr’i ve Bursevî’de Vâridât Kültürü”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 323.

seher vakti uyanık olan kimselerin veliler sofrasında bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>77</sup> Sezâî-yi Gülşenî (ö. 1151/1738) sûfînin seherde gelen ihsanlarla velâyet makamına erişebileceğini şu şekilde ifade etmiştir:

“*Seherdir matla-ı şems-i hidâyet  
Uyan nâlân ü giryân ol seherde  
Seherde feth olur bâb-ı velâyet  
Uyan nâlân ü giryân ol seherde*”<sup>78</sup>

Abdülmeccid Sivâsî (ö. 1049/1639) Allah’ı hakkıyla bilmenin seher vakti ibadet ve duayla ona yaklaşıp sağlanabileceğini şöyle ifade etmiştir.

“*Hiç tılısm-ı küntü kenze bulmadı kimse fütûh  
İçmeyince aşk elinden her seher câm-ı subûh*”<sup>79</sup>

Hız. Peygamber bir hadîs-i şerifte “Rabbin, kuluna en yakın olduğu vakit gecenin son yarısıdır. Eğer o vakitte Allah’ı zikredenlerden olabilirsen ol”<sup>80</sup> buyurmuştur. Seher vaktinde kulun kalbini zikirle kirlerden arındırması Rabbinin ona en yakın olduğu anda yaratıcısını tanımasını kolaylaştıracaktır. XVI. yüzyıl sûfî şairlerinden Nefes Ambarı Osman Efendi (ö. 1095/1684) seherde meyana gelen bu yakınlaşmadan dolayı kulun kalbinde oluşan mutluluğu ve ona açılan sırları şu şekilde ifade etmiştir:

“*Ziyâlar virdi nûruyla dil ü câna seher zikri  
Safâlar bahş idüp vasl itdi Sübhân’a seher zikri  
Seherde bülbül-i şûrîdeveş efgâna başlatdı  
Gönül mülkini döndürdü gülistâna seher zikri  
İrişdi bu haber ilhâm-ı Mevlâ’dan dil ü câna  
Ki vâkıf eyledi esrâr-ı sultâna seher zikri*”<sup>81</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de “Şunu iyi bilin ki gönüller (ancak) Allah’ı anmakla huzura kavuşur”<sup>82</sup> ifadesiyle kulun kalbine neşe veren şeyin yaratıcısını zikretmek olduğu beyan buyrulmuştur. Seher vaktine uyanmak ve zikretmek nefse ağır gelen bir uygulamadır ancak nefsinin terbiye edenleri için bu davranış âyette de ifade edildiği gibi gönüllere bahşedilen bir ihsan ve huzur vesilesidir. Mevlânâ, seher vaktinde uyuyan ve karanlıkta kalan kalpleri karanlığı seven yarasaya, zikirle gönlünü aydılatan kalpleri ise

<sup>77</sup> Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhanevî, *Câmiu’l-usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usûl)*, çev. Rahmi Serin (İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2005), 126.

<sup>78</sup> Hasan Sezâyî-i Gülşenî, *Dîvân*, haz. Ali Rıza Özuygun (İstanbul: Buhara Yayınları, 2019), 170.

<sup>79</sup> Alper Ay, *Abdülmeccid Sivâsî Dîvanı* (Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 124.

<sup>80</sup> Tirmizî, “Deavât”, 127 (No.3579).

<sup>81</sup> Fatih Köksal, *Kayserili Divan Şairleri* (Kayseri: Geçit Yayınları, 1998), 81.

<sup>82</sup> er-Ra’d 13/28.

seher kuşlarına benzetmiş ve “Yarasa karanlıkta, karanlıkların sevdasıyla oynayıp duruyor, güneşi seven kuşlarsa seher çağından kuşluk zamanına dek raks ediyor”<sup>83</sup> ifadelerini kullanmıştır.<sup>84</sup> Aynı bağlamda Âşık Yunus’un seher vaktindeki zikrin lezzetine dair sözleri ise şöyledir:

“*Bu bir yoldur katı ince  
Lâyıktır kocaya gence  
Yeter Yunus ’a eğlence  
Seher vaktinde zikrullah  
Bahar vaktinde zikrullah*”<sup>85</sup>

Âşık için sevgiliden gelen ister vefa ister cefa olsun sevinç kaynağıdır. Sevgiliyle baş başa kalmak ondan bir şeyler talep etmek âşığın gönlü için mutluluk vesilesidir. Bu düşünce çerçevesinde seher vaktinde dervişin Hakk’a olan niyazının sûfi nezdindeki kıymetini beyan ederken Abdülmecid Sivâsî şu ifadeleri kullanmıştır:

“*Bâğ-ı gamda bülbül-i gülzârdır eğlencemiz  
Âşıkız vakt-i seherde zârdır eğlencemiz*”<sup>86</sup>

Âşığın gayesi mâşûğun kalbine ulaşarak meramını dile getirmektir. Bu çerçevede sûfiler müminin, gecenin ve Kur’an’ın kalbi olmak üzere üç türlü kalpten bahsetmişlerdir. Bu üç kalbin birleştiği noktada kulun isteklerinin geri çevrilmeyeceği beyan edilmiştir.<sup>87</sup> Bahsi geçen kalplerden Kur’an’ın kalbi Yâsin Sûresi, gecenin kalbi ise seher vaktidir. Mehmet Zahit Kotku (ö. 1980) bu üç kalbi birleşmesini seher vaktinde kılınacak olan namazda Yâsin Sûresini okumak olarak tarif etmiştir.<sup>88</sup>

## Sonuç

Sûfiler vakti değerlendirme noktasında olukça hassas davranmışlar, bu noktada kendilerine âyet ve hadislerden referans noktaları almışlardır. Kur’an-ı Kerim ve hadislerde bazı vakitlerin diğer zamanlardan daha kıymetli olduğuna, bu vakitlerde yapılan ibadetlerin makbul, duaların

<sup>83</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, 1/172 b. 1618.

<sup>84</sup> Zikrin nûrundan mahrum olan insanların gece uçan yarasaya benzetilmesi tasavvuf metinlerinde dönemler içerisinde kullanılan bir benzetmedir. 19. Yüzyılda bu kullanıma bir örnek olması açısından bk. Yakup Pekdoğru, *Mustafa Vahyi Efendi ve Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 63.

<sup>85</sup> Tatcı, *Âşık Yunus*, 151.

<sup>86</sup> Ay, *Divan*, 144.

<sup>87</sup> “Hâce Ali Râmîtenî buyurdular ki: Üç kalbin birleştiği yerde, mü’min kulun işi hâsil olur: Kur’an’ın kalbi (Yâsîn), mü’min kulun kalbi ve gecenin kalbi.” Muhammed Pârsâ, *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 52.

<sup>88</sup> Metin Erkaya, *Hadis-i Şeriflerle Peygamber Efendimiz (S.A.S.) Hazretleri’nin Şemâil Ahlak ve İtiyatları* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993), 107.



müstecab olduğuna dair işaretler vardır. Bahsi geçen zaman dilimlerinin bir kısmını gece içerisinde barındırmaktadır. Allah Teâlâ gece ve gündüzü birbirinden farklı yaratmış, geceye onu gündüzden farklı kılan bazı hususiyetler yüklemiştir. Gecenin son üçte birlik diliminde bulunan seher vakti geceye kıymet katan unsurlardan bir tanesidir. Âyet ve hadislerde seher vaktini değerlendirenlerin Allah'a yaklaşmak adına hızlı mesafe kat edeceği, bu zamanda yapılan duaların kabul olacağı beyan edilmiştir.

Allah Teâlâ amel ve ibadet noktasında insanın gündüz yapması gereken çeşitli eylemleri istemesinin yanında geceye dair de bazı sorumluluklar yüklemiştir. İnsan gündüz yapması gereken sorumluluklarına karşı hassasiyet gösterirken ömrünün yarısına tekabül eden gece vaktini genelde sadece uykuyla geçirerek ziyan etmektedir. Müslümanın yaşayış tarzına uygun olan eylem hem gündüzün hem de gecenin sorumluluklarını yerine getirmektedir. Tasavvuf ehli mânevî pazarın gece kurulduğuna dikkat çekerek bu pazardan mahrum kalmamayı geceyi ibadetle geçirmeyi tavsiye etmişlerdir. Gecenin bir bölümünde uyanık olmanın ve tamamını uykuyla geçirmemenin insan fitratına daha uygun olduğu bilimsel araştırmalarla da kanıtlanmış bir gerçektir.

Kur'an'da gecenin insanın dinlenmesi için yaratıldığı ifade dilmıştır. Sûfîler bu dinlenmenin hem bedenen hem de ruhen olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bedenin dinlenmesi uykuyla olurken ruhun dinlenmesi seherde yapılan zikir, dua ve ibadetlerle olmaktadır. Seher vakti yapılan ibadetlerin riyadan uzak olması işlenen ameldeki ihlasın ve yapılan ibadetten ruhun alacağı lezzetin artmasına vesile olmaktadır.

Seher vaktinde uyanarak Allah'a ibadet ve niyazda bulunmak aynı zamanda nefse karşı koyuşun bir sembolü, gecenin karanlığını gönül aydınlığıyla dağıtma çabasıdır. Sûfîler dervişin nefsiyle girmiş olduğu mücadelede seher vaktini bir avantaj olarak görmüşlerdir. Zira bu vakit, Allah'ın dünya semasına nüzul ettiği ve kuluna en yakın olduğu zaman olarak tanımlanmıştır. Seher vakti geri çevrilmeyen dualarla kuşanan derviş nefesine galip gelme noktasında mesafe kat etmektedir.

İnsanoğlunun her daim karşısında hazır bulunan nimetlerin şükürünü eda etme noktasında aciz kaldığı bir gerçektir. Her gece mağfiret ve icabet zamanı olarak sunulan seher vakti de hakkıyla değerlendirilemeyen bu nimetler arasındadır. Sûfîler insanın ömür sermayesini yok yere harcamaması, her gün sunulan ikramları geri çevirmemesi adına seher vaktine dikkat çekerek farkındalık oluşturmuşlardır.

Seher vaktine dair tasavvuf alanında daha önce yapılan çalışmaların genelde belli bir şahsın, özellikle de sûfî bir şairin şiirleri etrafında şekillenmiş olduğu görülmektedir. Seher vaktini genel itibariyle ele alan çalışmalar ise süreli yayınlar içerisinde, yazım kurallarının el verdiği ölçüde

kısa yazılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızda seher vakti âyet ve hadisler doğrultusunda ilk dönemden itibaren günümüze kadar gelen sûfîlerin düşünceleri çerçevesine örneklerle izah edilmeye gayret edilmiştir. Sunulan bu örneklerin haricinde gerek divan edebiyatında gerekse halk türkülerinde seher vaktine dair çeşitli motifler ve izahatlar yer almaktadır. Bu veriler makalemizin kapsamına dâhil edilmemiştir. Bahsi geçen alanlara dair çalışmaların sayıca azlığı göz önünde bulundurulduğunda seher vaktine dair çalışmaların araştırmacıların ilgisine açık olduğunu söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Yesevî, Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yesevî, Ahmed. *Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risâlesi*. çev. Necdet Tosun - Kemal Eraslan. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2016.
- Ay, Alper. *Abülmecid Sivâsî Divanı*. Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Ay, Alper. *Dîvân-ı Hikmet'te Manevî Ayet İktibasları*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2020.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. "Hakîm et-Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Boyce, Niall. "Have we lost sleep? A reconsideration of segmented sleep in early modern England". *Medical History* 2/67 (2023), 91-108.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-ş-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buyrukçu, Ramazan. "İbn Cemâ'a'nın Eğitimle İlgili Görüşlerine Pedagojik Yaklaşımlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 247-260.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Cengiz, Muammer. "İsmail Hakkı Bursevî'de İbâdetler Metafizigi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 127-159.
- Ceviz, Nurettin. "Kahvenin İslâm Dünyasına Girişi ve Arap Edebiyatında Ele Alınışı". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 343-356.
- Çınar, Fatih. "Habîb-i Karamânî ve Tasavvufî Düşüncesi". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 147-173.
- Demiray, Gökçe. "Sufî Meclislerinden Kahvehanelere". *Tüm Zamanların Hatırına Sarayda Bir Fincan Kahve*. 65-79. İstanbul: 2011.
- Döner, Nuran. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâb-ı Kebîr'i ve Bursevî'de Vâridât Kültürü". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/15 (2005), 311-334.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Eflâkî, Ahmed. *Menâkıbu'l-ârifîn (Ariflerin Menkıbeleri)*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Ekirch, A.Roger. "Segmented Sleep in Preindustrial Societies". *Sleep* 3/39 (2016), 715-716.
- Eraslan, Kemal. "Ahmed Yesevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/159-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erkaya, Metin. *Hadis-i Şeriflerle Peygamber Efendimiz (S.A.S.) Hazretleri'nin Şemâil Ahlak ve İtiyatları*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1993.
- Ertok, Hakan. "Seher ve İmsak Vaktinin Tıp Bilimi Açısından Önemi". *Kitap ve Hikmet* 10 (2015), 16-17.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Marifetname*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1974.
- Ferîdüddîn Attâr. *Tezkiretü'l-evliyâ (Evliya Tezkireleri)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.

Fuâdî, Ömer. *Bülbüliyye*. haz. İlyas Yazar. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.

Güftâ, Hüseyin. "Divan Şiirinde Vakt-i Seher". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/15 (2010), 93-137.

Gümüshanevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmiu'l-usûl (Veliler ve Tarikatlarda Usûl)*. çev. Rahmi Serin. İstanbul: Pamuk Yayıncılık, 2005.

Güven, Mustafa Salim. "Şâzeliyye". *Türkiyede Tarikatlar Tarih Ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam, 2022.

Hulûsî-i Dârendevî, Osman. *Dîvân-ı Hulûsî-i Dârendevî*. haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. Ankara: Nasihat Yayınları, 2022.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*. çev. Bekir Karlıağa - Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.

Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 8. Basım, 2020.

Köksal, Fatih. *Kayserili Divan Şairleri*. Kayseri: Geçit Yayınları, 1998.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. thk. Ma'rûf Zerik - Ali Abdülhamid Baltacı. Beyrut: Dâru'l-cil, 1990.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. haz. Abdülbâki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Muhammed Pârsâ. *Şâh-ı Nakşibend Hazretlerinin Sohbetleri*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.

Niyâzî-i Mısırî. *Dîvân*. haz. Kenan Erdoğan. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Olgun, Tahir. *Çilehâne Mektupları*. haz. Cemal Kurnaz - Gülgün Erişen. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Ozak, Muzaffer. *Aşkî Divanı (Ziyetü'l-kulüb'un sonunda)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.

Özel, Ahmet Murat. "Şâzeli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Özköse, Kadir. "Numan Efendi'nin İki Risâlesi Çerçevesinde Tasavvufî Görüşleri". *Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile, Sarıhatıpzadeler*. ed. Alim Yıldız. 331-352. Sivas: Buruciye Yayınları, 2011.

Pekdoğan, Yakup. *Mustafa Vahyî Efendi ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.

Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Marifet, ts.

Safer el-Muhbbi el-Cerrahi. *İstilahat-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye - Tasavvuf Terimleri*. İstanbul: Kırk Kanil, 2013.

Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü (Ferheng-i Istilahat ve Tabirat-ı İrfani)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Sezâyî-i Gülşenî, Hasan. *Dîvân*. haz. Ali Rıza Özüygun. İstanbul: Buhara Yayınları, 2019.

Sühreverdî, Ebü'n-Necîb Ziyâüddîn. *Âdâbü'l-mürîdîn (Dervîşin El Kitabı)*. çev. Süleyman Gökbulut. İzmir: Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği, 2010.

Şentürk, Ahmet Atillâ. *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. 6 Cilt. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2016.

Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Tatçı, Mustafa. *Aşık Yûnus*. İstanbul: H Yayınları, 2008.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir v.dğr. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.

Uludağ, Süleyman. "Hankah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.

Üftâde, Mehmed Muhyiddin. *Divan*. haz. Mustafa Bahadıroğlu. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2011.

Yazar, İlyas. "Ahmet Yesevî'de 'Seher Vakti' Bağlamında Zamana Bakış". *Akademide Nezaket Üslûbu Prof. Dr. İlhan Genç Armağanı*. 249-262. b.y.: Paradigma Akademi, 2022.

Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 35. Basım, 2023.

Yılmaz, Hasan Kamil. "Seher Sırrı". *Altınoluk Dergisi* 193 (2002), 13-14.



# Dede Korkut Kitabı'ndaki Dumrul'un Delilikten Velîliğe Tekâmül Yolculuğu\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 31 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Musa Kaval**

Doç. Dr. / Assoc. Prof.

Düzce Üniversitesi / Duzce University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

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

<https://orcid.org/0000-0001-8784-7762>

kavalmusa@hotmail.com

## Öz

Türk halk kültür ve inancına dair önemli bulgular taşıyan Deli Dumrul destanında tasavvufî açıdan birçok unsura rastlanmıştır. Temel tasavvufî kavramların temsil edildiği birçok sembol ve ifadenin destan içerisinde, bir sistem dâhilinde sonuca yönelik aktarımlarda yer bulduğu tespit edilmiştir. Nefs-i emmârenin kötü dürtülerini sergileyen Dumrul'un kişiliği ve çevresi üzerinden yapılan anlatının, yalın fakat derinlemesine icra edildiği sonucuna varılmıştır. Bu düşünceyi desteklemek için sûflerin benzer fikirleri ihtiyaç duyulan yerlerde sunulmuştur. Bu bakış açısıyla yorumladığımız destan, kuvvet ve cesaretin coşkun birlikteliğinin ifadesi olan "deli" sıfatının, Dumrul'un geçirdiği tecrübeler sonucunda nasıl velîliğe evrildiğini anlamayı kolaylaştırmaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'nın tamamı okunup incelenmiş, destana dair yapılan çalışmalar gözden geçirilerek ileri sürülen tez desteklenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Deli Dumrul destanı, tasavvuf ilminin merkezinde yer alan mânevî tekâmülün diğer bilimler ile olan ilişkisinin bir örneği olmuştur. Binlerce yıllık geçmişin izlerini taşıyan mitolojik kökenli destansı hikâyede tasavvufî teorilerin kendini göstermiş olması tasavvufun, insanın ontolojik gerçekliğine dair tezlerini kuvvetlendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Dumrul, Deli, Velî, Dede Korkut.

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

# Dumrul's Journey of Evolution from Madness to Sainthood in the Book of Dede Korkut\*

## *Research Article*

Received: 31 October 2024 Accepted: 10 March 2025

### **Abstract**

The Epic of Deli Dumrul contains important insights into Turkish popular culture and beliefs, and many elements of Sufism have been identified in it. It has been found that many symbols and expressions representing the basic concepts of Sufism have found a place in the epic in systematic, result-oriented transfers. It has been concluded that the narration of the personality and environment of Dumrul, who exhibits the worst instincts of the *nafs al-ammara*, is simple but profound. To support this idea, similar ideas of the Sufi elders are presented where necessary. The epic, which we interpret from this perspective, makes it easier to understand how the adjective mad (*deli*), which is the expression of the enthusiastic unity of strength and courage, evolved into holiness as a result of Dumrul's experiences. The entire book of Dede Korkut has been read and examined, the studies conducted on the epic have been reviewed, and the thesis presented has been tried to be supported. In this context, the epic of Deli Dumrul was an example of the relationship between spiritual evolution, which is at the center of Sufism, and other sciences. The fact that Sufi theories have manifested themselves in mythological history, which bears the traces of thousands of years of history, strengthens the theses of Sufism on the ontological reality of man.

**Keywords:** Sufism, Dumrul, Mad, Saint, Dede Korkut.

---

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



## Summary

The Book of Dede Korkut is considered a unique work in Turkish history and cultural heritage. In terms of its content and scope, it reflects the identity of the Turkish world. When evaluated in terms of the science of Sufism, which has an important place in the world of beliefs of the Turks, similar thoughts can be expressed for the personality of Dede Korkut and the epics he narrated in his book. For the influence of many Sufi masters, especially Pir al-Turkistan Hoca Ahmet Yesevi, on the process of Islamization of the Turks is a reflection of this phenomenon. Dede Korkut, who is described with the quality of a saint, one of the basic concepts of Sufism, appears before us as another leading figure in the religious adventure of the Turks. However, this aspect of him has not been adequately addressed from a sufi perspective.

It has been observed that Sufi thought, which has manifestations in almost every area of Turkish history, has been skillfully treated in the context of certain main themes in almost all the epics of the Book of Dede Korkut. In the complex process of formation and transmission of the Deli Dumrul epic, mythological and mystical elements are presented in parallel with the basic concepts and authorities of Sufism over time. The reinterpretation of the common historical processes of consciousness where mythology and mysticism intersect in the light of Sufi truths is also important in the Deli Dumrul Epic. For the Deli Dumrul Epic, which is one of the first examples of the merging of the Sufi perception of the Turks with the past in the process of Islamization, reflects the spiritual orientation roots of today's Turkish society in the light of archetypal realities.

Dumrul is a strong Turkish man with an insane courage that is shaped by the environment he lives in. Wanting to reach the top of this description, which he also enjoys, he builds a bridge in the region he rules. Dumrul, who wants to spread his heroism far and wide with the bridge, which has no logic or function, is tested by his claim. Dumrul, who is confronted with his compassion for the young man killed by Azrael, begins to distinguish between material and spiritual powers.

Dumrul, who understands that physical strength and meaningless passion have no effect on understanding the secret of destiny through symbols such as bridge, prey, pigeon, falcon, and horse, exhibits actions that contradict himself. This situation, which results from the conflict between the archetypes in his self, which are mostly shaped by the influence of the environment, and the values he brings from his essence, is only realized when he is confronted with the trauma of death. Because death is a deep-rooted phenomenon that he

wants to postpone as much as possible, even for those closest to him. Dumrul, who experiences the terrible state of his daring against Azrael, which results in his parents not giving up their lives, reaches the truth of the self, which is more frightening than death. His wife, whom he refers to as “someone else’s daughter,” contributes most to his realization of this truth. Not knowing his own self and the one closest to him, Dumrul is taken on a virtual journey by the outside world. He can only cross the bridge of the evil commanding self that he encounters on his journey with love. Despite the difficulties involved, Dumrul experiences Sufi states of difference, poverty, and annihilation thanks to the transforming and fulfilling power of love.

Dumrul, who experiences love, which is considered the perfection of faith, with the sacrifice of his wife, as well as feelings of honor and humility, also undergoes a great change. For Dumrul has some heroic qualities in his nature and tradition. One of the reasons why he is called mad is because of these pure feelings that he carries in his essence. The good news he receives at the end of the epic is a result of his purity. As a man who knows that he should not ask for his wife’s life, Dumrul realizes the futility of living apart from his wife. Dumrul, who has the courage to sacrifice his soul, whose greatness he desires for someone else, realizes that God creates death and life on this occasion.

The Deli Dumrul epic has become the object of research of another scientific discipline due to its importance for Turkish history and society. This study, which will be analyzed from a Sufi perspective, will be able to offer a different perspective to the approaches of other scientific disciplines to the subject.

## Giriş

*Dede Korkut Kitabı* Türk tarihi ve kültür mirası açısından eşsiz bir eser olarak kabul edilmektedir. Çünkü içeriği ve etki alanı bağlamında değerlendirildiğinde Türk dünyasının kimliğini yansıttığı düşünülmektedir.<sup>1</sup> Türklerin İslâmlaşma sürecinde Ahmet Yesevî'nin öncülüğünde şekillenen tasavvufî düşüncenin, Dede Korkut Destanları'nda kendisi göstermesi beklendik bir durumdur. Dede Korkut Destanları'nın hem üretilmesinde hem de anlaşılmasında tasavvufun rolü inkâr edilemez bir hakikattir. Türklerin inanç dünyasında önemli yeri olan tasavvuf ilmî açısından değerlendirildiğinde Dede Korkut'un şahsiyeti ve kitabında naklettiği destanların içeriği ile ilgili benzer bir durum söz konusudur. Örneğin tasavvufî temel kavramlardan biri olan velîliğ<sup>2</sup>, bizzat Dede Korkut'un kendisi tarafından canlandırıldığı görülür.<sup>3</sup> O nedenle duası makbul bir velî şeklinde tavsif edilen Dede Korkut, evliya yurdu olarak tarif edilen Anadolu'da Müslü-

<sup>1</sup> Üçler Bulduk, "Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkasya", *Kars Kafkas Üniversitesi 1. Milli Kafkasya Sempozyumu* (Kars, Kafkas Üniversitesi, 1995), 247.

<sup>2</sup> Veli: Arapça, dost, ahbab, yar anlamında kullanılır. "İsm-i mef'û" (sevilen, dost edinilen) ve "feil" vezninde (seven, dost edinen) manalarına gelmektedir. Terim anlamı olarak Allah'ı (c.c.) seven, O'nu dost edinen veya Allah (c.c.) tarafından sevilen, dost edinilen kişi anlamına gelir. Nitekim bu manaların delili mahiyetinde sûfiler şu âyetleri zikretmişlerdir: "Allah, iman edenlerin velisidir..." (el-Bakara 2/257), "Bîlesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmezler." (Yûnus 10/62), "Biz dünya hayatında da âhirette de sizin dostunuzuz." (Fussilet 41/31). Bu bilgilerden yola çıkan Hücvîrî, mârifet ve tasavvuf yolunun aslı ve esasının velâyet ve onun kabulü olduğunu söyler (Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 273). Sûfiler, velâyetin iki türü olduğu söyler. Birincisi velâyet-i âmme, ikincisi ise velâyet-i hassadır. Velâyet-i âmme Bakara Sûresi 57. âyette buyrulduğu üzere mü'min ve Müslüman olan herkesi kapsar. Velâyet-i hassa ise Yûnus Sûresi 62. âyette kastedilen âbid, zâhid, sâlih, muttaki, ârif ve âşik gibi özel kişilere mahsustur. Bu kişiler kendilerinde fâni ve Allah'ın (c.c.) müşâhedeşi altındadırlar. Nefis terbiyesini tamamlamış bu kişiler şeriâta sıkı sıkıya bağlı yaşayan keşf ve müşâhede ehli olup bazen de kerâmet izhar ederler. (Abdülkerim Küşeyrî, *Küşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 347-351; Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 109-119). Bu genel bilgilerden hareketle makalede geçen velîlik veya velâyet kavramları; Dede Korkut için velâyet-i hassa, Deli Dumrul'un için velâyet-i âmme kavramları bağlamında kullanılacaktır.

<sup>3</sup> M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 198; Hasan Özdemir, "Dede Korkut'un Kişiliği ile İlgili Efsaneler", *T.C. 80. Yılı Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu* (Ankara: AÜ. DTCE, 2003), 32.

manlığın nasıl şekillendiğinin bir örneğidir. Ancak asırlardır halk arasında Dede Korkut'un yaygın olan bu tasavvufî yönü şüana kadar alan uzmanlarınca yeterince ele alınmamıştır.

Halk inancı ve edebiyat bağlamında incelenen *Dede Korkut Kitabı*'ndaki destanlarda tasavvufî unsurların mevcudiyeti kabul edilmekle birlikte kapsamlı ve derinlemesine incelemelerin yapılmadığı görülmüştür. Hâlbuki tasavvufî düşüncenin *Dede Korkut Kitabı*'ndaki destanlarda belirli ana temalar bağlamında işlendiği anlaşılmaktadır. Savaşçı bir karaktere sahip Türk'ün cesaret ve gücünün vurgulandığı bütün destanlarda nefis terbiyesinin önemini dikkat çekilmiştir. Örneğin *Dede Korkut Kitabı*'nın en meşhur destanlarından Boğaç Han ve Bamsı Beyrek'te, bu iki güçlü alpin ancak nefis terbiyesi ile gerçek bir kahraman olabildiklerini görürüz.<sup>4</sup> Deli Dumrul Destanı da Türk alp tipinin, erenlik şuuruyla cem edilmesinin önemini anlatan bir başka örnektir. Fakat Deli Dumrul diğer destanlardan ayrılan bir özelliğe sahiptir. Deli Dumrul Destanı'nın çok daha eskiye dayanan kökleri, nakil sürecinde birçok mitolojik<sup>5</sup> unsurun tesirini de beraberinde getirmektedir. İslâmlaşma ile birlikte mitolojik ve mistik unsurların zamanla tasavvufî temel kavram ve sembollerle sunulması söz konusudur. Mitoloji ve mistisizmin kesiştiği ortak tarihsel bilinç süreçlerinin tasavvufî hakikatler ışığında yeniden yorumlanması Deli Dumrul Destanı'nı önemli kılmaktadır. İslâm öncesi ve sonrasının inanç, cesaret, kahramanlık gibi yüce değerlerin yanında sevgi, fedakârlık, vefa gibi duyguların aktarıldığı destan bu yönüyle özgündür. Bu bağlamda tasavvufî düşüncesinin tesiriyle yeniden yorumlandığı anlaşılan Deli Dumrul Destanı'nı asırlar boyunca Türk toplumunun mânevî ve insanî yönelimini yansıtmaktadır.

Deli Dumrul Destanı Türk tarihi ve toplumu için arz ettiği önemden ötürü farklı birçok ilmî disiplinin araştırma nesnesi olmuştur. Destanın tasavvufî açıdan ilk defa analizinin yapıldığı bu çalışma diğer ilmî disiplinlerin konuya dair yaklaşımlarına farklı bir bakış açısı sunabilecektir. Özellikle psikoloji ve sosyoloji ile yakın münasebeti sebebiyle tasavvuf ilmînin, barındırdığı kolektif okuma şeklinin çok yönlü yansımalar ortaya koyacağı değerlendirilmektedir. Örneğin mitolojinin de konusu olan destan, kimi psikolojik tahliller eşliğinde değerlendirilirken ma'rifet-i nefis olarak tavsif edilen tasavvuf nazarıyla incelendiğinde farklı bir özellik arz etmektedir. Bu yöntem sayesinde destana ve destan karakterlerine dair yeni bir boyut kazandırabilecektir.

<sup>4</sup> Musa Kaval, "Dede Korkut'un Boğaç Han Destanı'nda Geçen Metaforların Tasavvufî Tahlili", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 112 (Aralık 2024), 181-200.

<sup>5</sup> Vügar Sultanzade, "Domrul Adının Kökeni ve Deli Domrul Boyunda Bazı Motiflerin Kaynağı Üzerine", *7.Uluslararası Folklor Konferansı* (Bakü: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, 2010), 480-483.

Deli Dumrul Destanı'nın İbn Arabî'nin (ö. 1240) kullandığı bazı kavramlar ve ayna metaforu ile mukayeseli şekilde değerlendirildiği bir çalışma yapılmıştır.<sup>6</sup> Bu kitap çalışmasında ayna metaforu başta olmak üzere bir takım kavramlar ile benzerlikler olsa da İbn Arabî'nin ileri sürdüğü teosofik düşüncenin merkezinde yer alan temel bazı kavramların eksik, diğer bazılarında de tasavvufi uygulamalar açısından sınırlı ifade edildiği görülmüştür. Bu çalışmada ise İbn Arabî dışında Gazzâlî (ö. 1111), Kûşeyrî (ö. 1072), Herevî (ö. 1088), Hücvîrî (ö. 1049), Kelâbâzî (ö. 994), Ahmet Yesevî (ö. 1166), Mevlânâ (ö. 1273), Yunus Emre (ö. 1320) gibi sûfilerin eserlerinden istifade edilmiştir. Böylece kapsayıcı ve bütüncül bir yöntem benimsenerek ileri sürülen tez tahkim edilmeye çalışılmıştır. Türk Edebiyatı'nın temel halk anlatılarından biri kabul edilen Deli Dumrul Destanı'nın tasavvufi açıdan kapsamlı analizinin yapılacağı çalışma alanında ilk olma mahiyetindedir.

Deli Dumrul Destanı'nın ilk defa tasavvufi düşünce ve pratikleri eşliğinde analiz edileceği bu çalışmanın multi-disipliner çıktılarının olacağı düşünülmektedir. Var oluşla başlayan kendini gerçekleştirmeye devam eden ve ölüm ile biten en temel insani eylemleri nedensellik içerisinde ortaya koyan tasavvuf ile Dumrul'un deliliğinin velîlikle<sup>7</sup> nasıl sonuçlandığı basit şekilde ortaya konulacaktır. Dumrul özelinden yeniden hikâyeleştirilen tasavvufi olgunlaşma sürecinin analiz edildiği çalışmada tasavvufi kav-

<sup>6</sup> Fevziye Alsaç'ın, *Duha Koca oğlu Deli Dumrul Anlatısının Ayna Metaforuyla Okunması İnsanoğlunun Ejderhası Deli Dumrul* başlıklı kitap çalışmasında İbn Arabî'nin de kullandığı yaygın mistik bir sembol olan ayna metaforu üzerinden Dumrul'un arınma ile başlayan yolculuğunun aşkın bene erişimini anlatılmaktadır. Bk. Fevziye Alsaç, *Duha Koca oğlu Deli Dumrul Anlatısının Ayna Metaforuyla Okunması İnsanoğlunun Ejderhası Deli Dumrul* (İstanbul: Hiper Yayın, 2022).

<sup>7</sup> Buradaki velîlikten kasıt velâyet-i âmme'dir. Velâyeti suğra olarak da tarif edilen bu makam, müminlerin bulunduğu makamdır. Zira Dumrul Müslüman olmakla birlikte imanının kemâle ermediği anlaşılmaktadır. İslam olma ile mü'min olmanın farkını ortaya koyan "Bedeviler: "İnandık" dediler, de ki: "İnanmadınız ama İslam olduk deyin; inanç henüz gönüllerinize yerleşmedi." (Hucurât, 49/14) âyeti bağlamında Müslüman ve mü'minin farkına dair açıklamalar yapılmıştır. Aynı şekilde Cibril hâdisinde bildirildiği üzere İslam, iman ve ihsan kavramları ayrı ayrı mahiyetleriyle birlikte açıklanmıştır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İman", 37 (No: 48). Bu hâdis bağlamında Dumrul, Müslüman olmasına rağmen iman esaslarından olan Meleklerle İman konusunda bilgisizdir. Gizli şirk olarak tarif edilen riya hastalığına da tutulan Dumrul'un âkidevi sorunları olduğu görülür. Şarap içtiğini de itiraf eden Dumrul, kul hakkı yemek, insanlara zulmetmek gibi ameli günahları da işlemektedir. Nefsine ve çevrenin prestijine kapılarak bunları yapan Dumrul imanın getirdiği nurdan tam istifade edemediği için mânevî olarak deli'dir. Ölüm ve Azrail vesilesi ile imânî ve âmelî kusurları görüp düzelttiğinden iman kalp ve organlarda kendini gösterdiği için Dumrul umumu velîliğe ulaşmıştır. Dumrul'un başından geçenlerin çok kısa bir süre zarfında geliştiği değerlendirildiğinde onun, seyr-ü sülûk gibi uzun ve meşakkatli süreci bitirerek velâyet-i hasa makamına ulaşması mümkün değildir.

ram ve makamlar olay örgüsü içerisinde sıra ile ele alınmıştır. Bu vesile ile hikâyenin akışı bozulmadan kavramsal çerçeve sunulmuş, iddia edilen mânevî tekâmül için gereken seyir yolculuğu uyumlu şekilde takdim edilmiştir. Böylece destanda bilinçli şekilde işlendiği iddia edilen tasavvufi düşünce geleneği yalın, açık şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

Araştırmaya başlamadan önce Deli Dumrul ile ilgili tüm yapılan çalışmalar taranmıştır. Ulaşılan tüm kaynaklar yan disiplinlerden faydalanmak adına eleştirel, terkipçi ve sentezci bir yaklaşımla okunmuş, veriler derlenmiştir. Bu metot uygulanırken çalışma konumuzun sınırlarını korumakla birlikte iddiamızı destekleyecek kolektif yaklaşım da muhafaza edilmeye çalışılmıştır. Zira tasavvuf ilminin Türk-İslâm medeniyeti içerisinde kapsamlı etkisinin doğal bir sonucu olarak disiplinli bir yaklaşım benimsemek elzemdir. Destanın tasavvufi tahlili yapılırken *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden nüshasının Muharrem Ergin tarafından yapılmış çevirisi kullanılmıştır. Birçok farklı nüshası bulunan destan ile ilgili akademik çalışmalarda Dresden nüshanın daha çok tercih edilmesi kararımızda etkili olmuştur.

Dumrul'un delilik, yiğitlik, şan, ölüm ve aşk serencamı, tasavvufi kavram ve haller eşliğinde veliliğe doğru nasıl evrildiği anlatılmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda Dumrul'un geçirdiği her bir evre, tasavvufi kavramlar ve klasik kaynaklar eşliğinde izah edilerek savunulan düşünce desteklenmiştir. Metin analizi yöntemi kullanılarak elde edilen sonuçlar tasavvufi kavram ve yorumlar eşliğinde ortaya konmuştur. Tasavvufi kavram, makam ve hallerin tespit edildiği kısımlar yeri geldikçe diğer sosyal bilimlerin sunduğu bilgiler ile karşılaştırmalı şekilde yorumlanmıştır. Örneğin hikâyede yer bulan semboller kullanıldığı bağlam eşliğinde tasavvufun sıklıkla başvurduğu metaforik anlatıma tabi tutulmuştur. Tasavvufi nazarın merkezini oluşturan çalışma başta halk bilimi, edebiyat, tarih, psikoloji gibi disiplinlerin verilerinden istifa edilerek vücuda geldiği gibi sonuçları itibarıyla da çok disiplinli çıktılara haiz bir nitelik arz etmektedir.

### 1. Deli/Gafil Dumrul

Dumrul ismine Türk dilinde yazılmış başka eserlerde rastlanmamaktadır. Topkapı Sarayı'nda yıpranmış el yazması bir *Oğuzname*'de Azrail ile savaştanın adının Tuğrul olarak zikredilmesinden hareketle Boratav, Tuğrul'un ses dönüşümü neticesinde Dumrul şeklinde aktarıldığını düşünür.<sup>8</sup> Ercilasun da Dumrul'un, Tuğrul Sultan olduğunu yönünde kanaat belirtir.<sup>9</sup> Tasavvufi hareketlerin yoğunlaştığı döneme tekabül eden bu tespit Deli

<sup>8</sup> Pertev Naili Boratav, *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*, çev. Recep Özbay (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2012), 64.

<sup>9</sup> Ahmet Bican Ercilasun, "Deli Dumrul İle Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese", *Millî Folklor* 5/38 (Bahar 1998), 14-15.

Dumrul Destanı'ndaki tasavvufî temanın tesadüf olmadığına işaret etmektedir.

Güçlü, cesur, gözü kara anlamına gelen “deli”<sup>10</sup> sıfatının, kahraman bir lider olarak *Dede Korkut Kitabı*'nda adı çokça zikredilen Kazan Han için kullanıldığını görürüz. Kazan Han ilk önce “Deli Dönmez” lakabıyla zikredilmiştir. Savaşlarda daima kazanan olması nedeniyle daha sonra kendisine “hep muzaffer olan ve Kazan(an) sıfatı verilmiştir.<sup>11</sup> *Dede Korkut Kitabı* 'nda kahramanlar alp vasıflarına sahip kişilikler olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>12</sup> Göçebe yaşamı benimseyen toplulukların lider şahsiyetleri bedenlen güçlü, ruhen üstün niteliklere sahip başkahraman olarak boy göstermektedir.<sup>13</sup> Deli olarak gösterilen cesur alp, savaşın en mahir askeridir. Osmanlı döneminde seçme akıncılardan oluşan gruba “Deliler” adı verildiğini görürüz. Alp vasıflarıyla birlikte anılan deli kelimesi halk dilinde “Atın iyisine doru, yiğidin iyisine deli derler.” atasözü ile yaygınlık kazanmıştır.<sup>14</sup>

*Dede Korkut Kitabı*'nda alp ve deli olarak tanıtılan hemen bütün kahramanların güç ve cesaretin yanında birtakım ahlâkî ve mânevî değerlere sahip olmaları gerektiği okunur. Hatta didaktik amaca matuf olduğu anlaşılan her bir destansı hikâyede birtakım ahlâkî ve dinî değerler farklı karakterler vesilesiyle tekrar tekrar işlenmiştir. Örneğin kitabın en yaygın iki başkahramanı Bamsı Beyrek ve Boğaç Han boylarında güç, cesaret ve yiğitliğin yanında nefesine hâkim, mütevâzi, hâyalı, fedakâr, vefalı, edepli bir kişiliğe sahip olmanın ehemmiyeti vurgulanmaktadır. Fakat Dumrul'un kişiliği ile ilgili destanın başında Bamsı Beyrek ve Boğaç Han'dan farklı bir deli tipi okuyucuyu karşılamaktadır. Kurumuş bir çayın üzerine köprü inşa ettiren Dumrul, köprü üzerinden geçenden otuz beş akçe alır. Geçmeyenlerden ise kırk akçe almakla kalmaz ayrıca bir de onları döver. Destansı hikâyenin başında kendi içinde zıtlıkları barındıran bir kurgu, Dumrul kişiliğinde makul ve mantıklı olanın yerine şiddet barındıran bir çelişkiyi yansıtmaktadır. Dumrul'a verilen deli sıfatının yalın alplikten kaynaklanmadığını söyleyebiliriz. Olgunluktan uzak bu tavırlar Dumrul'un, sağlıklı ve dengeli bir kendilik algısına sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. O nedenle geçenden otuz beş, geçmeyenenden ise dayakla birlikte kırk akçe almak gibi zulmün altındaki sebep erliğini ve bahadırlığını Rum ve Şam diyarlarına

<sup>10</sup> Salih Demirbilek, “Türk Kültüründe “Deliler” ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansıması”, 8. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı* (İzmir: 2011), 9.

<sup>11</sup> M. Fahrettin Kırzioğlu, *Dede Korkut Oğuznâmeleri* (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 53.

<sup>12</sup> Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), 28.

<sup>13</sup> Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 40.

<sup>14</sup> Demirbilek, “Türk Kültüründe “Deliler”, 9.

yaymaktır.<sup>15</sup> Dumrul'un bu vasıfları *Dede Korkut Kitabı*'nda adı geçen bir diğer deli sıfatı ile anılan Karçar'ı akla getirmektedir. Bamsı Beyrek'in beşik kertmesi Banu Çiçek'in ağabeyi olan Deli Karçar çok güçlü, sinirli, kibirli bir kişilik sergilemektedir. Cahil ve edepten yoksun Deli Karçar, Oğuzların saygın büyüğü Dede Korkut'a dahi hürmetsizlik eden biridir.<sup>16</sup>

Deli olarak sıfatlandırılması Dumrul'un coşkun ve sıra dışı tavırlarıyla düzenin bilindik kurallarını umursamayan, tehlikeden çekinmeyen, kaba fizik gücüne dayanan, cesarete sahip olmakla birlikte saf bir yanının bulunmasından kaynaklanmaktadır.<sup>17</sup> Dede Korkut destanlarında korkusuz, çevik ve mert kişilere deli sıfatı eklenmiştir.<sup>18</sup> Eski Türk mitlerinde görülen delilerin; fiziki güç, cesaretlerinin yanında ruhsal durumları sabit olmayan, çabuk sinirlenen ve çocuksu dürtülere sahip kişilik arz ettikleri görülür.<sup>19</sup> Bilek gücüne karşın Dumrul'un çocukluk döneminden kalma kendini ispat etme dürtüsü zamanla şanını etrafa duyurma düşüncesine evrilen bir büyülenme duygusuna dönüşmüştür.<sup>20</sup>

Hikâyenin hemen başında Dumrul'un ortaya koyduğu amacı onun mânevî ahvalini net olarak ortaya koymaktadır. *Dede Korkut Kitabı*'ındaki diğer tüm hikâyelerden farklı olarak göze çarpan destanın ilk sunuluşu, olay yeri ve diğer kahramanlara dair sınırlı anlatısı ile asıl temanın baştan sona Dumrul'un şahsiyeti üzerinde inşa edildiğini gösterir. Dumrul'un mânevî dönüşüm sürecinin gözlemlendiği hikâye tasavvufî menkıbe geleneğini çağrıştırmaktadır. Nefis terbiyesi ve mânevî tekâmülün, toplumunun alp/deli özelliği üzerinden anlatıldığı hikâye Türkler arasında tasavvufun etkisini gösteren ilk örneklerden kabul edilebilir. Zira binlerce yıl öncesine dayanan mitolojik unsurları barındıran Deli Dumrul Destanı, Türklerin İslâmlaşmasından sonra tasavvufun amacı ve kavramları çerçevesinde yeniden yorumlanarak didaktik gaye ile halk arasında yayılmıştır.

İnsanı, kâmil konuma yükselterek hakiki tevhide ulaştırmayı amaç edinen tasavvuf telakkisi ilk aşılması gereken engelin nefis-i emmâre mertebesi olduğunu salık verir. İnsanın doğasında taşıdığı bu nefis daima kötülüğü emretmektedir.<sup>21</sup> Zira nefis-i emmâre, ruhanî ve ulvî şeylerin aksine

<sup>15</sup> Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri* (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1980), 123.

<sup>16</sup> Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (İstanbul: MEB, 1971), 61-68.

<sup>17</sup> Ülkü Eliuz, "Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi", *Bilgi* 18 (2001), 71.

<sup>18</sup> Faruk Sümer, "Karakoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/434.

<sup>19</sup> Mehmet Bilgin Saydam, *Deli Dumrul Bilinci* (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 97.

<sup>20</sup> İsa Kocakaplan, "Dede Korkut'un Delileri", *Milli Folklor* 64 (2004), 20.

<sup>21</sup> Yûsuf 12/53



bedensel ve dünyevî arzuları tatminine yönelir.<sup>22</sup> Destanın hemen başında Deli Dumrul kurumuş bir çay üzerine yaptırdığı köprü ile insanlardan haraç alarak nefis-i emmârenin zalim ve maddeci yönünü izhar etmiştir. Yaptırdığı köprü, tatmininden medet umduğu nefis-i emmârenin kötü ve hakikatte hiçbir faydası olmayan vehimlerinden başka bir şey değildir. Fakat Deli Dumrul, kaba gücüne dayanarak köprüden geçenden otuz beş akçe, geçmeyenden kırk akçe almakla kalmayıp bir de dövmektedir. Kendini ön-celeyen, diğerlerini zorlayan nefsin bu yönü zalimliğinin bir yansımasıdır. Zira zalim nefis, Müslüman olsa dahi Allah'ı dünyevi sebeplerden ötürü sever, alışkanlık ve gaflet üzere ibadet eder.<sup>23</sup> Dumrul, Allah'ı bilen, O'nun birliğini ikrar eden biridir. Fakat kaba kuvveti, deli cesareti ve ham dürtüleri Allah hakkında doğru bilgi ve eylem sergilemesine engel olmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de; “Gördün mü nefsinin arzu ve hevâsını ilah edineni?”<sup>24</sup> ibâresi ile belirtilen kötülüğü emredici nefsinden bihaber olan Dumrul tevhidin özünden gafildir. Namını Rum ve Şam diyarlarını duyurmak isteyen Dumrul kendine gafildir. Zira Mekkî (ö. 996), gafillerin vasıflarını tanıtırken onların nefislerini dinleyen, hevâlarına tabi, şaşkın ve manen kör olduklarını söyler.<sup>25</sup> Bu özelliklere sahip olan Dumrul, Allah'ın; “Kendi nefislerinizde âyetler vardır, görmüyor musunuz?”<sup>26</sup> uyarısından habersiz olduğundan hevâsının boş iddiaları için kurumuş nefis çayı üzerinden kendinî gerçekleştirmeye soyunmuştur. Tasavvufî bir terim olarak gaflet; habersiz olma, farkına varamama, uyanık olmama hali olarak tarif edilir.<sup>27</sup> Gaflet ehli, nefis yüzünden Allah'tan habersiz olduğu için dünya ve içindeki mahlûkatın yaratılışındaki ilâhî tecellileri göremez.<sup>28</sup> Gaflet ile ilgili olarak Sülemî (ö. 1021) uzun emel sahibi olmak ve ölümü uzak görmeyi de sebep olarak zikretmektedir.<sup>29</sup>

Dumrul'un kendini çevresine ispatlamak için elde etmek istediği şan ve şöhret ondaki rıyanın tezahürüdür. Gizli şirk olarak tarif edilen riya<sup>30</sup> ile

<sup>22</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 473.

<sup>23</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 720.

<sup>24</sup> el-Furkân 25/43.

<sup>25</sup> Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2003) 1/247.

<sup>26</sup> ez-Zâriyât 51/21.

<sup>27</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 185.

<sup>28</sup> Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2014), 253-255.

<sup>29</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Uyübü'n-nefs ve müdâvâtühâ*, çev. Abdullah Suat Demirtaş (İstanbul: Semerkand, 2016), 46.

<sup>30</sup> Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* ( Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Zühd”, 21.

kişi, başkalarının takdirini ve övgüsünü kazanmayı ister.<sup>31</sup> Riya konusunu tafsilatlı şekilde ortaya koyan Muhâsibî (ö. 857), Müslümanın amellerinde Allah ile birlikte başkalarını amaç edinmesinden ötürü amelî riya'yı, küçük şirk olarak tarif eder.<sup>32</sup> Her ne kadar günahkâr olsa da Dumrul da olan da budur, itikâdî şirk içinde değildir. Fakat Muhâsibî'nin büyük bir nifak olarak gördüğü bu riya ilerleyen zamanlarda büyük felaketselere sebep olacaktır.<sup>33</sup> Gazzâlî önüne geçilmediği takdirde şöhret meraklısı riyakârların hakiki tevhide eremeyeceklerini söyler. Hatta Gazzâlî, kalbî hastalıkların en önemli ve öncül belirtisinin riya olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup> O nedenle kalbin katılaşıma nedeni olan ve birinci sırada yer alan riyaya sebep olacak şeyleri ortadan kaldırmak gerekmektedir.<sup>35</sup> Bu açıklamalardan hareketle Dumrul'da görülen kalp katılığının ve ruhsal kaos halinin riya ile ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda destanın çıkış sebebi Dumrul'un riyakârlılığının Gazzâlî'nin tespiti ile örtüşmesi bir tesadüf değildir.

Arzuladığı şan ve şöhret Dumrul'daki uzun emelin, Azrail'e meydan okuması da ölüm endişe taşımadığının göstergesidir. Gafleti, Dumrul'a ölüm korkusunu unutturmasına rağmen kader-i ilâhî ölüm olgusu üzerinden onu uyanışına sevk etmektedir. Riya vesilesi ile ilerleyen mânevî hastalığının Allah'ı inkâra varmadan tedavisi Dumrul için ilâhî bir lütuf olacaktır. Gaflet içerisinde yaşayan Dumrul özünde sahip olduğu alp vasfını inkişaf ettirebilse deliliğini velîliğe taşıyabilecektir. Bu manada halk dilinde yer bulmuş "Gaflet olmasa insan evliya olur."<sup>36</sup> atasözü Dumrul'a rahatlıkla uyarlanabilir.

Dumrul kurduğu köprü ile namını uzak diyarlara ulaştırma niyetindedir. Tesis ettiği zulüm köprüsünün amacının, kendince iyi bir niyete dayandığını zanneden Dumrul içinde yetiştiği toplumun değerlerini yanlış yorumlamaktadır. Türk toplumunun idealize ettiği alp tipolojisi güç ve mutlak hâkimiyeti yüksek bir değer olarak kabul etmektedir.<sup>37</sup> Ancak alplığın salt fizik gücü ile kazanılamayacağını diğer Dede Korkut destanlarında müşahede ettiğimiz gibi bu gerçek Deli Dumrul için de geçerlidir. Tüm diğer kahramanlar gibi Deli Dumrul da içsel ve sosyal bir ikmal sürecinden geçtikten sonra gerçek benliğine kavuşabilecektir. Dumrul, toplumsal çev-

<sup>31</sup> Hüseyin K. Ece, *İslâmın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan, 2000), 541.

<sup>32</sup> Hâris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr (Mısır: Daru'l-Yakin, 1999), 210-212.

<sup>33</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, 367-70.

<sup>34</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, çev. Mustafa Çağrıncı (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 3/437-487.

<sup>35</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, 173-187.

<sup>36</sup> Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 222-223.

<sup>37</sup> Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 14.

renin saygınlığını kazanmak adına sahip olduğu doğal güçlerini maalesef nefsinin kötü heveslerinin emrine vermiştir. Bu durumdan sıyrılmaması ancak o zamana kadar geliştirdiği dünyevi yanlış algıların yıkılması, mânevî aşkın değerlerin galebesi ile mümkün olacaktır.<sup>38</sup>

## 2. Köprü, Güvercin ve At

Deli Dumrul'un kurduğu köprünün yakınına yerleşen oymaktan bir genç hasta düşer ve sonra da vefat eder. Gencin vefatı üzerine oymak halkı ağıtlar eşliğinde gözyaşı döker. Durumdan haberdar olan Dumrul derhal oymağın obasına gelir, ahvali sorar.<sup>39</sup> Sesleri duyan Dumrul'un vakit kaybetmeden obaya gelip durumu öğrenmesi onun bulunduğu bölgeye dair hâkimiyet ve sahiplik hassasiyetinin işaretidir. Alp kimliğinin gereği olarak sergilediği bu tavır Dumrul'un köprü kurup ücret tahsisinin ötesinde bir güç ve hâkimiyet çabasıdır. Yönetimi altında bulunanlardan haberdar olması ve derhal olay yerine gelmiş olması ispatlamak istediği riyâset sevdasını bir göstergedir. Riyâset/baş olma sevdası, nefs-i emmârenin en önemli eksikliklerinden biri olarak kabul edilir. Kibir ve ululuk duygularına sebep olduğu için nimetin asıl sahibini düşünme, tevazu ve insanlara şefkat göstererek terbiye edilmesi istenmektedir.<sup>40</sup> Nefsi tarif eden, özelliklerini kapsamlıca ortaya koyan Gazzâlî, baş olma sevdasının mânevî terbiye görenlerin dahi kalbinden en son çıkan arzu olduğunu belirtmiştir.<sup>41</sup> O nedenden Bürsevî (ö. 1715), baş olma sevdası kalpten atılmadıkça insanın kemâle eremeyeceğini dile getirir.<sup>42</sup> Dolayısıyla Dumrul'un imanî zaafı bu yönüyle de kendini göstermektedir. Dumrul'un deliliğine benzer şekilde Mevlânâ da riyâset sevdasına tutulanları ahvalini tarif etmektedir.<sup>43</sup>

Dumrul ağlama ve tutulan yasin nedeninin ölen genç olduğunu öğrenir. Bölgenin hâkimi olduğu düşüncesi ile yahşi genci kimin öldürdüğünü sorar. Gencin canının Azrail tarafından alındığını duyunca Dumrul: “Bre Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır? Ya Kâdir Allah, birliğin, varlığın hakkı için Azrail'i benim gözüme göster! Savaşayım, çekişeyim, uğraşayım, yahşi yiğidin canını kurtarayım. Bir daha yahşi yiğidin canını almasın.” der.<sup>44</sup> Dumrul'un, ölen genç için ortaya koyduğu tepkisi empati olarak değerlendirilemez. Çünkü riya, kibir, cehaletine rağmen baş olma şehveti kendinden başka bir gücü tanımamasını icbar etmektedir. O nedenle Dumrul, Azrail'e meydan okumaktadır. Müslüman olması nedeniyle

<sup>38</sup> Kocakaplan, “Dede Korkut'un Delileri”, 20.

<sup>39</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

<sup>40</sup> Sülemî, *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*, 52.

<sup>41</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 3/585.

<sup>42</sup> İsmail Hakkı Bürsevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1969), 1/178.

<sup>43</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1392.

<sup>44</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

de meleklerin en büyüklerinden olan Azrail'i bilmiyor olması pek olası değildir.

Deli Dumrul destanının itikat açısından bütüncül değerlendirildiğinde Kelâm ilminin temel inanç konularından ulûhiyet, nübüvvet, âhîret ve her birinin detayları açısından herhangi bir aykırılığın yer almadığı dile getirilmiştir.<sup>45</sup> Dumrul'un temel dinî unsurlar ve fıkıh bilgisi yönünden eksik olmadığı aksine Azrail'in can alma görevini Allah'ın emriyle yerine getirdiği dinleyenlere özellikle açıklamak amacıyla hareket edildiği savunulmuştur.<sup>46</sup> Bu tezlere karşın Dumrul'un eski inancı şamanizmin etkisi altında kalarak İslâm'a dair eksik inanç ve bilgisinden ötürü Azrail'e karşı böyle münasebetsiz bir düşünceye sahip olduğu ileri sürülmüştür.<sup>47</sup> İslâm akidesinde önemli yeri olan meleklerle iman konusundaki bu tavrın; şaman geleneğinde yerini bulan kötü ruhlara karşı verildiğine inanılan mücadeleden mitolojik bir şahsiyet olan Dumrul üzerinden İslâm sonrasına bir yansıması olabileceği düşünülmektedir.<sup>48</sup> Tarih, halk bilim uzmanları tarafından dile getirilen bu düşüncelerden hareketle animist ve şamanist inanca sahip Türk topluluklarının İslâm'ı benimserken karşılaştığı bir takım zorlayıcı ve baskıcı tavırların bir yansıması olduğu da ileri sürülmektedir. Psikolojik teoriler eşliğinde analiz edilen Deli Dumrul, mitolojik arka planıyla birlikte yeni dinî benimserken yaşanan zorlukların bir temsili olarak telakki edilmiştir.<sup>49</sup>

Dede Korkut destanları genelinde ve Deli Dumrul destanı özelinde çok katmanlı ve İslâmîyet öncesine uzanan tarihî, dinî ve toplumsal birçok izleri taşıyan ve aktaran en önemli sözlü kültür enstrümanı olması nedeniyle farklı alanlarda değerlendirmeler yapılması kaçınılmazdır. İslâm'ı, farklı topluluklarındaki bulgularla birlikte Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî önderliğinde benimsediği anlaşılan Türklerin temel dinî ve tasavvufî bilgilere vakıf olduğu bilinmektedir. Yesevî'nin hikmetlerinde okunan dinî muhtevanın zenginliği ve halk dilindeki yaygınlığı Türkler arasında İslâmî anlayışın panoramasını sunmaktadır. O nedenle Dede Korkut destanlarının 14-15. yüzyılda yazıya geçirilmiş olduğu tezini düşük bir olasılık olarak görmekteyiz. Zira kerametleri olduğu açıkça ifade edilen Dede Korkut'un

<sup>45</sup> Murat Serdar, "Dede Korkut Hikâyeleri'nde Türk-İslam İnanışlarının İtikâdî Göstergeleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 511.

<sup>46</sup> Recep Şükrü Güngör, "Dede Korkut Hikâyelerinde İslâmî Unsurlar", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı 5 (Ekim 2016) 326-327.

<sup>47</sup> Muvaffak Duranlı, "Deli Dumrul Anlatmasında Ötenazi Kalıntısı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (Kış 2015), 46-47.

<sup>48</sup> Dursun Can Eyüboğlu, "Dede Korkut'taki Deli Dumrul", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 64-86; Dursun Can Eyüboğlu, *Korkut* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2019).

<sup>49</sup> Saydam, *Deli Dumrul Bilinci*, 8-9; Eliuz, "Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi", 71.

dilinden aktarılan destanların tasavvufî izlerinden yola çıkarak daha önceki dönemleri işaret ettiği söylenebilir. Türkolog Ercilasun'un da Dede Korkut'un 552-766 yılları arasına denk gelen bir dönemde yaşadığını<sup>50</sup> iddia ettiği zaman dilimi bağlamında değerlendirildiğinde, destanlardaki tasavvufî muhtevanın sadeliği, temel dinî inanç unsurlarının öncelikle yer alması en makul çıkarımdır. Zira daha sonraki dönemde Türk ve İran coğrafyasında artan tasavvufî muhtevanın hem teorik hem de pratik yönden gelişmesi, *Dede Korkut Kitabı*'ndaki sade ve yalın tasavvufî anlatımı izaha muhtaç bırakacaktır. Bu bağlamda Deli Dumrul Destanı'nda işlenen tasavvufî temanın sade ve basit anlatımı bu düşünceyi kuvvetlendirmektedir.

Bu tartışmalar bir yana bırakıldığında mit, efsane, masal, destan gibi sözlü halk anlatılarının bir benzeri olarak tasavvufî menkıbelerin de öğretici yönü dikkate alındığında Deli Dumrul, alp geleneğini erenlik ile birleştiren öğretici bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Alpliği pervasız cesaret ve coşkunlukla icra eden Dumrul'un erenlik ile ikmal edebilmesi bir takım süreçlerden geçmesi gerekmektedir. Dumrul ve çevresi için kendini ispatlamanın öncül vasıflarından olan alpliğinin Rum ve Şam diyarına kadar yayılmasından evvel yakınlarda can alan Azrail ile hesaplaşmak icap etmektedir. Zira bölgenin tam hâkimi konumundaki Dumrul'dan habersiz hiçbir şey olmamalıdır. Kendini çevreye kabul ettirmeyi en büyük gaye olarak gören Dumrul, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu bildiği halde can almak için görevlendirdiği Azrail'den gafildir. Bu bilgisizliği Dumrul'un gafletinin ne derece derin olduğunu göstermektedir. Çünkü Dumrul, Kur'ân-ı Kerîm'de hayat veren ve alanın hakikatte Allah,<sup>51</sup> meleklerin ölüm anında canları almak görevli elçiler oldukları<sup>52</sup> gibi temel inanç esaslarını dahi bilmemektedir.

Bu bilgilerden mahrum olduğunu anladığımız Dumrul'un, Allah'ın birliği konusunda şüphesi yoktur. Mitolojik tabanı ve şamanist-animist inanç izlerine dayanarak Dumrul'un İslâm inancının temel esasları konusunda yanlış ya da eksik bilgileri üzerine geliştirilen teorilerden farklı olarak tasavvufî gelenek içerisinde yer edinen vahdet<sup>53</sup> anlayışını bu bağlama dâhil edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Şöyle ki yukarıdaki âyetlerde ölümü yaratan ve ruhları alanın Allah olduğu aşikâr iken Azrail'in yahşi gencin canını almasını işiten Dumrul'un vahdet düşüncesinin hakikatini bilmemesine rağmen ruhunda sezmesinden ötürü Azrail'e karşı cüretkârlık sergilemiş olması düşünülebilir. Zira Dumrul'un dilinden "Ya Kâdir Allah, birli-

<sup>50</sup> Ercilasun, "Salur Kazan Kimdir?", 28.

<sup>51</sup> el-Hicr 15/24; ez-Zümer 39/42.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/97.

<sup>53</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 681-684.

ğin, varlığın hakkı için Azrail'i benim gözüme göster!"<sup>54</sup> niyâzı dökülür. Tasavvuf düşüncesinde tüm varlıklar ayn-ı vâhîde'dendir.<sup>55</sup> Yani mahlûk bir cihetten Hakk'ın vahdet tecellisidir.<sup>56</sup> Dumrul'un nefsinin, çevresinin etkisi ve gaflet ile perdelenmiş ruhunun derinliklerinde Allah'ın birliği, varlığı konusunda kesin imanı olduğu için "Azrail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır?" sorgulamasına girmiştir. Vahdet düşüncesinde âlemde mazhar olan her şey Vahit Allah'tan kaynaklanmaktadır.<sup>57</sup> Dumrul vahdet düşüncesinin bilgi ve tecrübe ile ilgili çıkarımlarına sahip olmadığı için sarf ettiği sözlerin mahiyetini bilmemektedir.

Dumrul'un, nefsin vehim köprüsü kurarak giriştiği mücadele de ölüm meleği Azrail ile karşılaşacak olması tesadüf değildir. Zira nefislerin öldürülmesi Allah'ın emridir.<sup>58</sup> Başkalarını geçmeye zorladığı köprü, Dumrul için adeta sırata dönüşecektir. Zira Allah, Dumrul'un sözlerini duyar ve ondaki benliği ve kibri cezalandırması için Azrail'i çağırır. Ona Dumrul'a görünmesini, korkudan benzini sarartmasını, canını hırlatmasını emreder. Emir üzerine Azrail, kırk yiğidiyle birlikte yiyip içen Dumrul'a görünür. Kapıcılar fark etmeden karşısında beliren Azrail'i görünce, Dumrul'un gören gözü görmez, tutan eli tutmaz olur.<sup>59</sup> Alplıkta rakip tanımayan Deli Dumrul, ihtiyar suretinde karşısına çıkıveren Azrail'e şaşkınlık ve korkusunu şöyle dile getirir; "Bre ne heybetli kocasın! Kapıcılar seni görmedi. Çavuşlar seni duymadı. Benim görür gözlerim görmez oldu. Tutar benim ellerim tutmaz oldu. Titredi ayağım elinden yere düştü."<sup>60</sup> İhtiyar suretinde beliren Azrail'in heybeti, gücün sadece fiziksel olanını bilen Dumrul için gafletinden uyanması için metafizik gücün farkına varabilmesi adına güzel bir vesiledir.

İhtiyar şeklinde görünen Azrail kendisi tanıttıktan sonra Dumrul'un meydan okumasını kendisine hatırlatır. Dumrul da hemen kapıları kapatmaları için kapıcılara seslenir. Dumrul'un fevrliliği ve cesareti burada da kendini gösterir. Hâlbuki az evvel manevî güçleri olduğuna şahit olduğu ihtiyar karşısında beliriverince eli ayağı tutmaz olmuştu. Bu tepkileri Dumrul, nefsinin güdümünde mantıksızca hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Hemen kılıcına davranan Dumrul, yahşi gencin canını kurtarma niye-

<sup>54</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

<sup>55</sup> Bk. Mustafa Tahralı, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: İFAV, 2002), 4/12-25.

<sup>56</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebü'l-A'lâ Afifî (Kahire: Dar-u İhyâ-i'l Kütübi'l Arabiyye, 1946), 77.

<sup>57</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 1/109.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>59</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 124.

<sup>60</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 124.

tinde azimlidir. Hâkimi olduğu bölgede canını aldığı gencin hesabını soran Dumrul kılıcıyla Azrail'e hamle eder. Bu hamlesine karşılık Azrail güvercin suretine bürünür ve pencereden uçup gider. Bunu gören Deli Dumrul ellerini birbirine vurarak güler.<sup>61</sup> Dumrul'un bu şekilde gülmesi, nefsinin dengesizliğindedir.

Önce ihtiyar sonra da güvercin suretinde görünen Azrail'e, Deli Dumrul'un verdiği tepkiler olgun bir insan tavrı değildir. Türk töresinde yaşlılara gösterilen hürmetten ötürü Dumrul ilk hamleye yeltenmiş olması alp ahlâkı açısından hoş görülecek bir davranış değildir. Onun bu kaba güç gösterisine karşın Azrail'in güvercin gibi barışın sembolü olan bir canlı suretinde uçup gitmesine rağmen Dumrul, avcı kuşu olan doğanı eline alır, atına atlar. Güvercin suretindeki Azrail'in peşine düşer, her ne kadar onu yakalayamasa da yolda bir iki güvercin avlar.

Güvercinin, iyi bir haberin müjdesi,<sup>62</sup> aşkın ve barışın<sup>63</sup> sembolü olarak hikâyede yer bulması tesadüf değildir. Orta Asya kültüründe çok eski dönemlerden bu yana güvercinin, uzun hayatın metaforu<sup>64</sup> olarak kullanılması Deli Dumrul destanında aynıyla yerini almıştır. Barışın ve müjdenin yanında güvercin; saf, sulh ve sükûnet sahibi sakin tabiatlı olmanın remzidir.<sup>65</sup> Bu güzel vasıflarından ötürü Türk velîlerinin, güvercin suretine büründüğünü anlatan menkıbelere rastlanmaktadır.<sup>66</sup> Güvercinin sembolik tüm anlamlarının karşılık bulduğu hikâyede Dumrul, kendisine hâkim nefsi emmârenin saldırganlığı yüzünden güvercinin peşine doğan ile gitmiştir. Kuvvetli, cesur, sert bir alp olan Dumrul, o zamana kadar hep maddî gücün hâkimiyetine inandırıldığı için kendinî de ancak onların zirvesine erişince gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Ancak ölüm gibi hayatın en acı ve soğuk olgusunu yönetmekle görevli Azrail'in güvercin suretine bürünmesi Deli Dumrul için Allah'ın lütfu olmuştur.

Kendisine güvercin suretinde görünen Azrail'in peşine yırtıcı kuş doğan ile düşmüş olması Dumrul'un kontrol edilemeyen güç ve hırçınlığa sahip olduğuna işarettir. Onun her olayda kendini kaba güç ve cesareti ile gösterme çabası yine ortaya çıkmıştır. Azrail'in güzel imgelemelere sahip

<sup>61</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 124.

<sup>62</sup> Erdoğan Alkan, *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005), 127.

<sup>63</sup> Altan Armutak, "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi II. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar", *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 30/2 (2004), 143-157.

<sup>64</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 177.

<sup>65</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 168.

<sup>66</sup> Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 2010), 118.

güvercin suretine bürünmüş olmasından menfi anlamda hiçbir şekilde etkilenmediği gibi kibir ve saldırganlığını ortaya koymuştur. Adamlarına hitaben dile getirdiği şu sözler Dumrul'un nefsanî ahvalini yansıtmaktadır: “Yiğitlerim, Azrail'in gözünü öyle korkuttum ki geniş kapıyı bıraktı, dar bacadan kaçtı. Mademki benim elimden güvercin gibi kuş oldu, uçtu. Bre, ben onu kor muyum doğana aldırmayınca.”<sup>67</sup> Azrail'in güvercin gibi güzel ve naif imgelemine idrakten uzak Dumrul, onu korkuttuğunu zannederek adamlarına karşı övünmüştür. Gücünün ısrarla kanıtlamak isteyen Dumrul, nefs-i emmârenin bir diğer özelliği olan saldırganlığını yanına aldığı doğanla izhar etmiştir.

Bu hikâyede, masal ve mitlerde görülen fiziksel gücü yerinde, bileği kuvvetli, cesur fakat aynı zamanda dürtüleri nedeniyle çocuksu saflığın ve dengesizliğin müşahhas kahraman yiğit<sup>68</sup> tipinin Dumrul üzerinden, İslâm ahlâkı ile gerçek bir alperene nasıl dönüştüğü anlatılmıştır. Dumrul'un nefsin boş hevâsı/kuru çay üzerine kurduğu köprü vesilesi ile başı derde girecektir. Başkalarının yol güzergâhına bina ettirdiği zulüm köprüsü, Dumrul için şahsi bir mânevî seyir yolculuğuna neden olacaktır. Kibir, riya, baş olma, saldırganlık, güç gösterisi ve şöhret uğruna başkalarının yol güzergâhına kurduğu köprünün bir bedeli olarak bindiği atı, Dumrul'u yolundan koyar. Normal şartlarda at vasıtasıyla yollar hızlı ve konforlu şekilde açılırken bu defa atı, Dumrul'un avdan dönüş yolculuğunda hedefe ulaşmasına engel olur. Köprü ve at farklı unsurlar olmakla birlikte üzerindeki insanları iki nokta arasında hedefe ulaştırır vasıtalarıdır. İlâhî kaderin bir sonucu olarak Dumrul'un nefs-i emmâreyi temsil eden köprüsü, ruh atının da hedefe ulaşmasına engel olmuştur. Çünkü “Döndü evine geliyorken Azrail atının gözüne göründü. At ürktü, Deli Dumrul'u kaldırdı yere vurdu. Karabaşı bunaldı, bunlu kaldı.”<sup>69</sup> Nefsinin kötülüğünden haberdar olmayan Dumrul'un Türk mitolojisinde önemli yeri olan atı tarafından yere çalınması önemlidir. Zira Türk destan ve mitlerinde at, kahramanların en yakın arkadaşı, yardımcısı hatta kimi zaman kardeşten öte dostudur. Türklerin arkaik ana sembollerinden olan at, kahramanların ayrılmaz dostu, ruhu onunla adeta birleşen can yoldaşdır.<sup>70</sup> Zira at, ölünün ruhunu âhirete ulaştırır bir hayvan olarak kabul edilmiştir.<sup>71</sup> Atfedilen bu kıymetten ötürü kahraman binicileri gibi unvan sahibi yapılan atlar, öldüklerinde de

<sup>67</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 125.

<sup>68</sup> Saydan, *Deli Dumrul Bilinci*, 97.

<sup>69</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 125.

<sup>70</sup> Kayrat Belek, “Eski Türklerde At ve At Kültürü”, *Gazi Türkiyat* 16 (2015), 113-117.

<sup>71</sup> Yaşar Çoruhlu, “Türk Şamanizminde Biçim Değiştirme (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz”, *Sanat Tarihi Araştırmaları* 1/1(1987), 54-58.



özel bir törenle defnedilmişlerdir.<sup>72</sup> Hatta sahibi ile aynı kabre ya da yan tarafta özel ayrı bir bölüme gömülü at kurganlarına rastlanmaktadır.<sup>73</sup> Özetle atın, Türk arkaik kültüründe göksel unsurlar ve ruhsal âlemlerle ilişki bir canlı olduğu söylenebilir.<sup>74</sup>

At ile âhirete uzanan birlikteliği olan Türk inancının bir yansıması olarak bu destanda da Dumrul ile atı arasında bedensel birlikteliğin ötesinde benlik algısı ve dürtülerin ortaklığını görürüz.<sup>75</sup> Güç, hız, çeviklik gibi fiziksel özellikleri ile Türkler arasında özel bir yeri olan at aynı zamanda doğruluk, sadakat, dostluk, iyilik gibi vasıflarında temsili<sup>76</sup> olarak sahibini yansıtmaktadır. Zira at sahibine göre kişnemektedir. Dumrul'un, güvercin şekline bürünen Azrail'i avlamak üzere sürdüğü atı, nefsi emmâresinin kontrolündedir. İnsanın güzel işlerde kullanması için kendisine verilmiş öfke ve arzu duygularının nefsin kötü yönelimleri nedeniyle aleyhine hizmet ettiğini anlatan Gazzâlî, temsili olarak at örneğini vermiştir. İnsanların çoğunluğu, serkeşlik eden at misali potansiyellerini kötü yolda harcamaktadır. Yöneterek hayır devşireceği güç ve hazlarını kontrol altına almak yerine onların kölesi konumuna düşmektedir. Akı, Dumrul gibi ava çıkan avcıya, arzuladığı şeyi de ata benzeten Gazzâlî, binici olan aklın ilâhî akla uyma konusundaki maharetiyle arzu atını yönlendirdiğinde hedeflediği avına ulaşabilecektir.<sup>77</sup> Dumrul deli cesaretine rağmen nefsinin ve aklını yönlendirme konusunda yeterli olmadığı için gittiği avda avlanan olur. Azrail'i korkuttuğunu övünerek yiğitlerine anlatan Dumrul, Azrail göğsüne oturunca beklenmedik şekilde dehşete kapılır. O ana kadar yaptıkları ile bahadır alp tipini ortaya koymaya çalışan Dumrul'un bu tavrı iddiasına yeltendiği cesaret ve gözü karalığa karşı beklenmedik bir durumdur. Zira Dumrul, Azrail'in elçilik görevini bilmediği gibi hakikatte kendi gücünün ve cesaretinin kaynağını da bilmemektedir. Kibir ve yücelik arzusu peşinde nefsinin kölesi olmuş Dumrul'un uyanışı Azrail'in sahip olduğu gibi başka mânevî kuvvetlerin vesilesi ile gerçekleşecektir.<sup>78</sup>

### 3. Yakaza-Tevbe, Fark-Fakr

Dumrul Azrail'in verdiği dehşetli durumdan sıyrılmak için şöyle söyler; “Bre Azrail, aman! Tanrının birliğine yoktur güman (şüphe)! Ben seni böy-

<sup>72</sup> Ahmet Caferoğlu. “Türk Onomastiğinde At”, *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953), 203-204.

<sup>73</sup> Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türkler'de Evcil Hayvanların Tarihçesi* (Ankara: Yeni Matbaa, 1954), 12.

<sup>74</sup> Yaşar Çoruhlu, *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi* (Konya: Kömen Yayınları, 2014), 219-220.

<sup>75</sup> Bk. Saydam, *Delî Dumrul Bilinci*, 135.

<sup>76</sup> Mircea Eliade, *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Berkan (İstanbul: İmgö Kitapevi, 1999), 509.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *İhya*, 3/11-13.

<sup>78</sup> Kocakaplan, “Dede Korkut'un Delileri”, 20.

le bilmezdim, Gizlice can aldığımı duymazdım.” der. Azrail hakkındaki bilgisizliğini itiraf eden Dumrul yakaza<sup>79</sup> hali yaşamaktadır. Herevî (ö. 1088) *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde kalbin manen hayat bulmaya başladığı ilk merteye olan yakaza halinde akıl ve ilim nuru ile uyanışın başladığı dile getirir.<sup>80</sup> Dumrul'un uyanışı da Azrail hakkında bilgilenmesiyle başlamaktadır. Dumrul, Azrail'e dair gaflet ve cehaletinin sebebini de bağlarda yetiştirdikleri kara üzüm şarabını içip sarhoş olmasına bağlar. Dumrul şarap içtiği için Azrail'e iman edilmesi gereken bir melek olduğunu duymadığını ve yine şaraplı olduğu için ağzından çıkan sözlerin farkında olmadığını söyler.<sup>81</sup> Dumrul'un bu ifadesi onun sıklıkla şarap içtiği sonucuna götürülebilir. Zira dinin temel esaslarından bir olan meleklerle iman ve onların işleri ile ilgili vaaz ve nasihatlerin çok defa tekrar edilmesi beklenir. Yine aynı şekilde Azrail'e karşı sarf ettiği ölçsüz sözleri sarhoşken dile getirmiş olması içtimai yaşamda işlerini görürken de şarap içtiği sonucuna varılmaktadır. İfadelerinden hareketle Dumrul'un gafletine sebep olan şeylerden bir diğerinin de haram kılınan<sup>82</sup> şarabı içmesidir. Nefs-i emmâresinin emrinde kötülükler yapan Dumrul'un içtiği şarap kötülüklerin anası olarak tavsif edilmiştir.<sup>83</sup> Yakaza mertebesinin gerçekleşmesi için kişinin alışkanlıklarından kurtulması gerekmektedir.<sup>84</sup> Gazzâlî bilgisizliğin sebep olduğu gaflet nedeniyle işlenen günahların zamanla gurur ve makam sevgisi gibi çok daha tehlikeli nefsanî kötü duygulara evrileceğini detaylı şekilde anlatır.<sup>85</sup>

Uzak durulması emredilen içki, Dumrul gibi fizik gücü ve deli cesareti olan bir alpî zelil duruma düşürmüştür. Korkutup kaçırıldığını zannettiği güvercine yalvarmak zorunda kalmıştır. Şöyle ki, “Şaraplıydım, duymadım. Ne söyledim, bilmedim. Beyliğe usanmadım. Canımı alma Azrail, medet!”<sup>86</sup> Hâlbuki yahşi gencin canını aldığı anda “Azbail dediğiniz ne kişidir ki adamın canını alır?” demişti. Fakat şimdi yapmakta olduğu beyliğe doymadığını da belirterek Azrail'e yalvarmaya başlamıştır. Beyliğe doymadığını belirtmiş olması Dumrul'daki liderlik sevdasının ne derece kuvvetli bir

<sup>79</sup> Yakaza: Arap dilinde uyanık olma, uyanıklık hali demektir. Gafletten uyanma, gaflet halinden kurtulmayı ifade etmektedir. Bu minvalde örnek olarak Cürcanî yakaza halini şöyle tanımlar; “Hak'tan gelen ve zecerden (yasaktan) neyin kastedildiğini bildiren idrâke, yakaza denir.” Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, 708.

<sup>80</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn ilelü'l-makâmât*, çev. Abdurrezzak Tek (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 61-62.

<sup>81</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 125-126.

<sup>82</sup> el-Mâide 5/90-91.

<sup>83</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, tsh. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009) “Eşribe”, 44.

<sup>84</sup> Herevî, *Menâzilü's-sâirîn ilelü'l-makâmât*, 62.

<sup>85</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Ölüm ve Ötesi* (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999), 231-265.

<sup>86</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

arzu olduğunun beyanıdır. Dumrul'un akıl ve ilim nurunun parlamasıyla eriştiği yakaza mertebesinin ardından haram olan şarabı içtiğini itiraf etmesi onun bir sonraki tasavvufi makam olan tevbeye eriştiğini göstermektedir. Gaflet perdesinin açılıp kemâlata doğru yolculuk sürecini sırasıyla anlatan Hücürî, tevbe makamını, kişilerin ahvaline göre nasıl seyrettiğini değişik kavramlar eşliğinde detaylıca açıklar.<sup>87</sup> Hücürî'nin tanımlamasına göre Dumrul, büyük günahının farkına vardıktan sonra itaate dönen, ceza korkusu (ölüm) ile tevbe eden biridir.<sup>88</sup> Zunnûn Mısrî'den (ö. 859) aktaran Kelâbâzî'nin (ö. 994) de avamın tevbesinin, işledikleri günahlar sebebiyle olduğunu söylemesi<sup>89</sup> Dumrul halini izhar etmektedir.

Bütüncül ve tutarlı bir benlik algısına sahip olmayan Dumrul'un deli cesareti, nefsinin ve kibrinin kurbanı olmak üzeredir. Mazeret olarak sığındığı şarabın sarhoşluğu onu gafletten uyandırmaya yetmez. Zira Dumrul, her şeye kâdir olduğunu zikrettiği Allah'tan değil de yalvardığı Azrail'den nefsinin arzuladığı beyliğin devamını diler. Dumrul, Allah'ın birliği ve kudretine inanmakla birlikte şimdi de inkâr ettiği Azrail'e canını bağışlaması için yalvarmaktadır. Yahşi gencin canını alan Azrail ile mücadeleye girişen Dumrul, küçümsediği düşman karşısında aciz ve yakaran durumuna düşmüştür. Hâlbuki ilk başta vahdet sırrına muhalif gördüğü öldürme eylemine karşı tepki göstermiştir. Kendi canını kaybetme tehlikesiyle karşılaşınca deli cesareti ve acı kuvveti olan Dumrul'un düştüğü durum inanç açısından da müşkül arz eder. Onun bu çelişkinin Azrail şöyle dile getirir; “Bre deli, bana ne yalvarırsın? Ulu Tanrıya yalvar. Benim de elimde ne var? Ben de bir emir kuluyum.”<sup>90</sup> Azrail'den evvel, ölen yahşi gencin etrafında ağıt yakanlar, Dumrul'a yahşi genci öldürenin Allah olduğu söylemişler. Çünkü kopan vaveylanın sebebini sorduğunda Dumrul'a aynen şöyle cevap verilmişti; “Vallahi bey yiğit, Allah Teâlâ'dan buyruk oldu, al kanatlı Azrail o yiğidin canını aldı.”<sup>91</sup> Gücünü ve cesaretini nefsi emmâresinin yönetimine veren Dumrul bölgenin hâkimi olarak kendinden başkasını iktidar sahibi görmediğinden bu gerçeğe kulaklarını kapamıştır. Can veren ve alanın hakikatte Allah olduğunu bizzat Azrail'den öğrenen Dumrul daha önce verdiği benzer bir tepkiye verir. Şöyle ki; “Ya, öyle ise sen ne işe yarar belasin? Sen aradan çık, ben Ulu Tanrı ile haberleşeyim.”<sup>92</sup> Dumrul'un sergilediği bu anlık çelişki ve tepkiler onun her ne kadar güçlü ve cesur bir alp olsa da nefsi emmâresinden kaynaklanan dürtülerinin ani dışavurumlarını yansıtmaktadır. Zira ilk tepkisinde Allah'ın yahşi

<sup>87</sup> Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, 356-362.

<sup>88</sup> Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb*, 357.

<sup>89</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 144.

<sup>90</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

<sup>91</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 123.

<sup>92</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

kulunun canını bir başkası nasıl alabilir? diyerek tepki gösterirken daha sonra kendi canı için Azrail'e yalvarmıştır. Azrail'in vahdete dair uyarısından sonra tekrar başa dönerek tutarsız bir tavır sergilemiştir. Dumrul vahdet düşüncesinin Hakk'ın, bir vechesi ile yarattıklarında ayn olarak bir yönüyle zuhur etmesine rağmen Vahit ismiyle onlardan ayrıldığını fark edememiştir.<sup>93</sup> Dumrul'un Azrail'i anlamlandırma yaşadığı kafa karışıklığı Allah'ın vahdaniyet sıfatının yarattıklarında izhar olan benzer sıfatların cem/fark<sup>94</sup> ayırımına varamamış olmamasından kaynaklanmaktadır. Nefsine tabi olması nedeniyle Dumrul, fiil ve halleri görerek içinde bulunduğu fark halini ilâhî tasarruf ile nefsinde fâni olup kendinden geçenlerin cem hali ile karıştırmaktadır.<sup>95</sup> Azrail'in uyarısı ile Allah ile mahlûkat arasını tefrik eder.

Dumrul her ne kadar yukarıda inanç ve iman konusunda çelişkili ve cahil birisi imajı sergilemiş olsa da kalbinin derinliklerinde öyle hissetmediği görülür. Zira Allah'a yakarışında tevhide, tasavvufi vahdet düşüncesi eşliğine şöyle özetler; “Yücelerden yücesin. Kimse bilmez nicesin? Görklü Tanrı! Nice bilmezler, seni gökte arar, yerde arar. Sen ise inananların gönlündesin. Daim duran, güçlü Tanrı! Baki kalan, bağışlayıcı Tanrı! Benim canımı alacak olursan Sen al, Azrail'i almağa bırakma!”<sup>96</sup> Daha önce değinildiği üzere Dumrul, meleklerle iman, meleklerin görevleri konusunda eksik bilgiye vakıf olmakla birlikte öldüren ve yaşatanın Allah olduğu inancını bilinçaltının derinliklerinde hissetmiş olabileceği için Azrail'e karşı cüretkârca teşebbüste bulunmuştur. Aynı gerçeği Azrail'den bizzat duyunca onun canları alma hususundaki elçilik görevini kabul etmekle beraber canını, Allah'ın zatının almasını istemiştir. Dumrul vahdet konusundaki bu hassasiyeti direkt Allah ile ilişki kurma şeklinde tezâhür etmiştir. Onun bu tavrı cem'ul cem<sup>97</sup> yani Allah ile arasına başka birinin girmesini istememe halini akla getirmektedir. Dumrul, Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğu<sup>98</sup> gerçeğini benliğinin derinliklerinde hissetmektedir. Dumrul'un bu sözleri tasavvuf literatüründe cem yani her şeyde sadece Hakk'ı seyretme, mâsivânın Hakk'ın sayesinde mevcudiyet kazandığını bilme, her şeyi Allah'tan görme<sup>99</sup> fikrini çağrıştırmaktadır. Hücvîrî'nin kavramlaştırmasına göre Dumrul, ruhsal derinliklerinden kulların vasıflarından olan azmi, gayreti, niyeti ve sadakati ile cem'e ulaşmayı arzulamaktadır.<sup>100</sup>

<sup>93</sup> Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 79.

<sup>94</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158-160.

<sup>95</sup> Kelâbâzi, *Ta'arruf*, 181-182.

<sup>96</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 126.

<sup>97</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 159.

<sup>98</sup> Kâf 50/16.

<sup>99</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 112-113

<sup>100</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 315-316.

Fakat bu kuvvetli içsel isteğin önünde başta nefsi olmak üzere bir takım engeller vardır.

Dumrul'un aracısız şekilde canının alınması yönündeki duası Allah'ın rızasına matuf olur. Hoşuna giden bu duası üzerine Yüce Allah, Azrail'e, Dumrul'un kendi canına bedel olmak üzere bir başka can bularak azat olabileceği müjdesini verir.<sup>101</sup> Canı karşılığında kurban olması için Dumrul önce babasına gider. Başından geçenleri anlatır ve babasından canına bedel olarak kurban olmasını ister. Babası önce oğlunu çok sevdiğini, onun doğumu ile ne kadar mutlu olup kurbanlar kestiğini anlatır. Sözlerin devamında hüküm sürdüğü dağların, pınarların, sahip olduğu bütün hayvanların, altın, gümüş ne malı varsa Cebrail'e verebileceğini ancak canını vermek istemediğini bildirir. Babası, onu kendisinden daha çok sevdiği için Dumrul'u annesine yönlendirir.<sup>102</sup> Bunun üzerine Dumrul, annesinin yanına gelir. Başından geçenleri ona da anlattıktan sonra annesinden kendisi için kurban olmasını ister. Annesi, onu karnında taşımanın, emzirmenin ve büyütmenin meşakkatlerinden bahseder. Oğluna özenle verdiği bu emekleri dile getirdikten sonra kâfirin burçlu kalelerinde esir tutulsaydı da altın akçeler ile oğlunu tutsaktan kurtarabileceğini ancak canını veremeyeceğini söyler.<sup>103</sup>

Dumrul'un vahdet anlayışında olduğu gibi kurban ritüelinde de Hz. İbrahim ile benzerlik arz ettiği görülür. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in rüyası üzerine oğlu Hz. İsmail'i kurban etmesi anlatılır.<sup>104</sup> Dumrul'un anne ve babası Hz. İsmail gibi fedakârlık ve teslimiyet sergilememişse de Türk mitolojisinde kurbanın bir başka cana karşı bedel olarak sunulduğu anlıyoruz. Bu konuda Dede Korkut ile ilgili Kazakistan'da anlatılan birkaç varyantı olan bir efsaneye rastlanmıştır.<sup>105</sup> Türkiye'den Altay ve Kazak coğrafyasına kadar uzanan geniş bir alanda görülen cana bedel olarak sunulan kurban motifi Deli Dumrul destanın binlerce yıllık ortak geçmişin bir tezahürüdür. Destanın eski Türk mitolojisindeki katmanının İslâm sonrası yeniden yorumlanarak sunulduğu değerlendirilmektedir.<sup>106</sup> Dumrul ile ilgili tüm destanlarda yer almış olması nedeniyle kurban kültürünün İslâmlaşma sonucu *Dede Korkut Kitabı*'nda etkin şekilde kendisi göstermesi söz konusudur.<sup>107</sup> Deli Dumrul destanının çok katmanlı bu yapısı Dumrul'un kişiliği ile ilgili daha belirsiz bir portenin ortaya çıkmasına

<sup>101</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 127.

<sup>102</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 128.

<sup>103</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 129.

<sup>104</sup> es-Sâffât 37/102- 111.

<sup>105</sup> Şakir İbrayev, "Korkut ve Şamanizm", *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nisanbayev v.dğr. (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 222-223.

<sup>106</sup> Eyüboğlu, *Korkut*, 314.

<sup>107</sup> Fuzuli Bayat, *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut* (Ankara: Karam, 2003), 9-26.

neden olmaktadır. Nefs-i emmârenin sergilemiş olduğu bencillik ve narsisizm doğası gereği konjonktürel çelişkileri barındırmaktadır. Bunların üzerine efsanenin tarihî süreç içerisinde taşıdığı arkaik kültürün çeşitliliği durumu daha karmaşık bir hale sokmaktadır.

Can kurban vermek yüksek bir bilinç seviyesinde ilah ile bağ kurmak olmasına karşın Dumrul'un babası ve annesi canlarını vermektan imtina etmişlerdir. Her ikisinin de oğullarını çok sevdiklerini okuruz. Fakat can yerine sahip oldukları dünyalıklarını verebileceklerini, tatlı olduğu için de canlarını kurban olarak sunamayacaklarını dile getirmişlerdir. Hâlbuki anne her toplumda olduğu gibi göçebeler arasında ocağın kurulması ve devamlılığında fedakârlıklarıyla mevcudun koruyucusu ailenin direği, merhametin simgesi kabul edilir.<sup>108</sup> Mevlânâ da kadını, er-Rahman isminin tecellisi olarak değerlendirmekle kalmamış onun, Hakk'ın nûru olduğunu dile getirmiştir.<sup>109</sup> *Dede Korkut Kitabı* Türk töresinin aktarıldığı sözlü kültürün başat eseri olması nedeniyle kadının rolü ve ehemmiyeti konusunda önemli bilgiler vermektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda gördüğümüz bu örnek Türk kadınlarına karşın Deli Dumrul'un annesi kitabın başka hiçbir yerde karşımıza çıkmamaktadır. Deli Dumrul'un yaygın bir efsane olmasına karşın annesinin adının hiçbir yerde geçmemesinin bilinçli yapıldığı kanaatindeyiz. Zira *Dede Korkut Kitabı*'nda çizilmeye çalışılan Türk kadını profiline uymamaktadır. O nedenle destanın sonunda adeta bir ceza olarak anne ve babasının canı alınır, Dumrul ve eşine uzun ömür verilir.

Dumrul'un yetiştirilmesinde ve Azrail'e karşı sahip olduğu düşüncelerin yerleşmesinde ailesinin birinci dereceden sorumlu olduğu pedagojik bir gerçektir. Temel dinî inançlara dair eksikliğinin yanında haram olan şarabı da içtiği görülen Dumrul, kibir, riya ve baş olma şehvetlerine yüksek derecede kapılmıştır. Alpliğin gerektirdiği bahadırılığın ötesinde Dumrul ününü Rum ve Şam diyarlarına duyurmak için zalimlik vasfına sahip nefs-i emmâresine teslim olmuş, susuz çayın üzerine zulüm köprüsü tesis etmiştir. Onu yetiştiren anne-babasının, Dumrul'un benimsediği yanlış düzene karşı hiçbir engelleyici söz ve eylem ortaya koymadığını görüyoruz. Oğullarının canına bedel olarak kendilerini kurban vermeleri istendiğinde her iki ebeveynin de sahip oldukları malları teklif etmiş olmaları, dünyalığa verdikleri kıymetin bir tezahürüdür. Onların çocukları olarak Dumrul da kurduğu köprü vasıtasıyla şanıma uzaklara ulaştırmanın yanında ciddi miktarda para da toplamaktadır. Dumrul'un böyle bir düşünceye sahip olması onu yetiştiren ve ona benlik kazandıran başta ailesi olmak üzere çevrenin etkisi büyüktür. Zira insanın varoluşsal temel ihtiyaçlarından

<sup>108</sup> Abdulkadir İnan, "Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Ait Notlar", *Makaleler ve İncelemeler I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 277.

<sup>109</sup> Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/2437.

biri de saygınlık ve kendini gerçekleştirme güdüsüdür.<sup>110</sup> Dumrul'un da şanlı bir alp olma arzusu vardır. Kendini gerçekleştirmek isteyen bireyin kimlik inşa sürecinde ilişki ve etkileşim içerisinde bulunduğu çevrenin belirleyici baskın etkisi söz konusudur. Zira bireyin kendilik bilinci kendisi tarafından değil daha çok çevre ile etkileşimi sonucu uzun bir evrede gelişmektedir.<sup>111</sup> Uzun zaman alan bu süreçte birey ve toplum iki ayrı başat faktör olarak dikkate alınmalıdır.<sup>112</sup> Hatta karşılıklı etkileşim sonucu kimi zaman birey kendisi olarak değil, içerisine dâhil olduğu çevrenin nesnesi olabilmektedir.<sup>113</sup> Bireysel özgürlük ve inisiyatif gücünü yitiren bilinçli şahsiyet, çevrenin maharetiyle yok sayılabilir.<sup>114</sup> İçine doğduğu çevrenin sınırlayıcılığı ve normatif yapısı birey için “sosyal totalite”<sup>115</sup> haline dönüşmektedir. Zira kimi zaman istemese dahi içinde yaşadığı topluluk bireyi bir davranışa zorlamaktadır.<sup>116</sup> Modern bilimin bu verileri sûflerin, riyanın sebep olduğu maskeler nedeniyle tatminin aksine kişide ruhsal hastalıklara yol açtığı tezini desteklemektedir.<sup>117</sup>

Çevrenin, birey üzerindeki tüm bu aktüel ve dinamik etkilerine ek olarak Deli Dumrul efsanesinin arkaik olguları, mitolojik bir katmanı da içerecek şekilde sunması Jung'un arketip kavramını da dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Jung'a göre kişiliğin temelini kolektif bilinçdışı oluşturmaktadır. Bireyin davranışlarını yönlendiren çok güçlü bir yapı olan kolektif bilinçdışı farklı şekillerde kendini gösteren psişik bir unsurdur.<sup>118</sup> Bireyin hayatı boyunca yaşadığı bilinç seviyesindeki olayların ve tepkilerin beslendiği kolektif bilinçdışı, atalardan aktarılan gelen psikolojik ortak zemindir. Arketipler ise kolektif bilinçdışının yansımaları olan psikolojik dışavurumlardır.<sup>119</sup> Her insanda kendini gösteren duygu ve davranışlarımızın

<sup>110</sup> Abraham H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review* 50/4 (1943), 365-396.

<sup>111</sup> Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2001), 76-156.

<sup>112</sup> Douglas Kellner, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, çev. Gülcan Seçkin, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4/15 (2001), 187-219.

<sup>113</sup> John Turner, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford & New York: Basil Blackwell, 1987).

<sup>114</sup> Gustave Le Bon, *Kalabalık* (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1976), 32.

<sup>115</sup> Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000), 154.

<sup>116</sup> Eric Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Nilhan Eray (İstanbul: Olgü Yayıncılık, 1993), 65-67.

<sup>117</sup> Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yayınevi, 2006), 32-73.

<sup>118</sup> Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin İlkeleri*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Bozak Yayınları, 1982).

<sup>119</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), 17.

aktığı ortak kanal olan arketipler özdeş psişik yapılar sistemidir.<sup>120</sup> Kişiliğin görünmeyen yanı fakat onu davranışa yönlendiren arketipler daha önce atalarla benzer tecrübeye sahip bireyleri aynı tepki vermeye itmektedir. Dumrul ile ebeveynlerinin can verme konusunda verdikleri ortak tepki aslında her birinin değer ve ideal algılarının tezahürüdür. Zira gelecek nesillere aktarılan arketipler bireyin farkında olmadığı süreçlerde tezahür etmektedir.<sup>121</sup> Dumrul, canına karşılık medet umduğu ebeveynlerinin bir ürünü olarak aslında onların kendileri ile yüzleşmeleri için bir fırsattır. Fakat anne-babası evlat imtihanını başarılı şekilde veremeyeceklerdir. Zira kendilerinin meyvesi olan Dumrul üzerindeki sorumluluklarının cezasını çekmekten imtina ederek bedelini canları ile ödeyeceklerdir. Eğer ebeveynleri, Dumrul’u gerçekten sevmiş olsaydılar Mevlânâ’nın ifadesi ile sevginin tüm acıları tatlılaştırdığını, ölümü öldürdüğünü tecrübe edeceklerdi.<sup>122</sup>

Dumrul, Abese Sûresi 34-36. âyetlerinde bildirilen “*O gün, kişi kardeşinden, annesinden, babasından, karısından ve oğullarından, kaçır.*” hakikatini henüz kıyamet kopmadan tecrübe etmiştir. Tasavvufî gelenek içerisinde önemli yeri olan “ölmeden önce ölme” olgusunu her yönüyle yaşama imkânı bulan Dumrul öncelikle kendisinin dünyada var oluşuna vesile olan ebeveynleri üzerinden idrak etmek durumundadır. Bedensel varlığın dışında, ruhsal, dinî ve dünyevi bütün değerleri kendilerinden öğrendiği ebeveynler üzerinden Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilen “atalar dinî”<sup>123</sup> olgusunun Deli Dumrul efsanesinde karşımıza çıkması doğaldır. Zira Türk kültüründe yaygın olan “ata kültü”nün Dede Korkut destanlarında sıklıkla işlenmiş olduğu görülür. Bunların başında gelen Deli Dumrul destanında kurumuş çayın; eskiyi, ataları ve ana-babayı sembolize ettiği düşünülür.<sup>124</sup> Destan’ı analitik psikoloji ve psikanaliz kuramları çerçevesinde inceleyen Saydam, Dumrul’un kişilik bunalımı yaşadığını söyler. Saydam’a göre Türklerin eski inançlarından sonra İslâm’a geçişlerindeki sancılı süreçlerin Dumrul üzerinde yansımaları görülür. Türk mitolojisinden verdiği örneklerdeki paralellikleri açıklayan Saydam, geçmişi temsil eden anne ve baba tarafından yetiştirilen Dumrul’u çocuk ve yetişkin kavramlarıyla değil, var oluş mücadelesi veren bir “delikanlı” olarak tarif etmektedir.<sup>125</sup> Kolektif bilinçdışı ile şekillenmiş çocukluğundan sonra Dumrul’un yeniden bir ben inşa etmesi sancılı olacaktır. Kaldı ki çok farklı dinamikleri olduğu düşünülen benlik inşa etme süreci oldukça karmaşıktır, çelişkiler

<sup>120</sup> Antony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 49.

<sup>121</sup> Jung, *Analitik Psikolojinin İlkeleri*, 50.

<sup>122</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2580.

<sup>123</sup> el-Bakara 2/170; el-Mâide 5/104; el-A’râf 7/28, 70, 95, Yûnus 10/78; Hûd 11/62,87.

<sup>124</sup> Eliuz, “Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi”, 71.

<sup>125</sup> Bk. Saydam, *Deli Dumrul’un Bilinci*, 8-13.



doğurabilmektedir.<sup>126</sup> Bunun içinde Dumrul öncelikle en yakın çevresi olan anne-babasının temsil ettiği değerlerle yüzleşmek durumundadır.

Toplumsal çevrenin insan üzerindeki olumsuz etkisine vurgu yapan Mevlânâ, halk yığınına karanlığa, zulmete benzetir.<sup>127</sup> Zira halk güç ve imkân sahiplerine saygı duyar, onlara aşırı kıymet verir.<sup>128</sup> O nedenle Mevlânâ, terazi örneğini vererek doğru olmayan terazi ile tartılanın değerinin düşeceğini belirterek ağyarın dostluğuna toprak saçılmasını salık verir.<sup>129</sup> Onun örneklendirerek açıkladığı sosyal psikolojinin bu olgusu Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilen “Eğer yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan seni Allah yolundan saptırırılar. Onlar ancak zanna uyuyorlar ve onlar sadece yalan uyduruyorlar.”<sup>130</sup> âyetinin tevilidir.

Geçmiş ve nefsi ile yüzleşen Dumrul, canına bedel can bulamayınca Azrail gelir ve ona “Aksakallı babanın yanına vardın, can vermedi; ak pürçekli ananın yanına vardın, can vermedi. Daha kim can verse gerek?”<sup>131</sup> der. Azrail'in bu ifadesi Dumrul'un kendince sahip olduğu, nefsanî arzularına payende ettiği tüm dünyevi sebeplerin boşa çıktığının delilidir. Bu noktada Dumrul, kulun zâhiren sahip olduğu her şeyden ayrıldığı tecrîd olma halini yaşamaktadır. Bu halin ardından Dumrul daha önce gözüne girmeyi amaç edindiği halkın nazarlarının önemsizliğini fark ederek tefrîd'e varır.<sup>132</sup> Eşini kast ederek “el kızı” tabirini kullanmış olması içsel ve arkaik planda yakın olanlardan ümit ettiğini bulamadığını anladığımız Dumrul fark<sup>133</sup> halini yaşar. Zira Kûşeyrî; “Kul Hakk Teâlâ'ya münacat yolu ile hitap ederek niyaz veya duada bulunsa veya O'na hamd ü sena etse veya günahından tevbe etse veya tezellül ile yalvarsa bu durumda “tefrika” mahallinde bulunmuş olur”<sup>134</sup> demektedir.

Dumrul gaffet, cehalet, günah, yakaza ve tevbe ile kulluğun icabı olan farkını izhar etmiştir. Evvelki cesaret ve kibrinin yerine kulluğunun farkına

<sup>126</sup> David Buckingham, *Youth, Identity, and Digital Media* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), 1-5.

<sup>127</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2939.

<sup>128</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/782.

<sup>129</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/122-124.

<sup>130</sup> el-En'âm 6/116.

<sup>131</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 129.

<sup>132</sup> Bk. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 169-170.

<sup>133</sup> Fark; ayırt etme, ayırmak, seçilmek gibi manalara gelir. Halk'a Hakk'sız işaret etme, kulluğunu müşahede etmek anlamlarında kullanılmıştır. Dumrul, Hakk'ı görmesinde engel ve perde olan halkın idrakine vararak fark-ı evvel halini yaşamıştır. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 205; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 172.

<sup>134</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 158.

varan Dumrul daha önce sahip olduğu her şeyin fakr<sup>135</sup> halini de tatmıştır. Böylece Dumrul, Allah'ın kulu olduğunu, sahip olduğunu zannettiklerinden boşalarak anlamıştır. Allah'tan başka her şeyden ümidini kesen Dumrul, Azrail'den eşi ve iki çocuğunu son kez görüp onlara emanetini vermesi için izin ister.<sup>136</sup> Dumrul'un tecrübe ettiği, fakrın aslı değil şekli olanıdır. Hakikisini daha sonra idrak edeceği fakr çok daha büyük bir mertebedir ve onu daha sonra tecrübe edecektir. Dumrul'un bu ahvalde hissettiği fakr, Hücvîrî'nin mânevî ve maddî olarak ikiye ayırdığı fakrdan maddî yani şekli olanıdır.<sup>137</sup> Zira Dumrul öncelikle dünyevi anlamda sahip olduğu her şeyi kaybetme eşiğindedir. O nedenle Dumrul, mirasını varislerine intikal ettirmeyi düşünmektedir.

#### 4. Aşk, Fenâ, Bekâ

Azrail'den aldığı izinle eşinin yanına gelen Dumrul başından geçenleri ona anlatır. Kaçınılmaz ölüm gelmeden önce sahip olduğu her şeyi kendisine varis kıldığını söyler. Bunun ötesinde Dumrul, eşinden gözünün tuttuğu birisiyle de evlenmesini ve çocuklarını öksüz koymamasını ister.<sup>138</sup> Onun bu isteği tek ešli ve namus olgusuna son derece kıymet verilen Türk töresinde ayrıca önem arz etmektedir. Sahip olduğu her şeyi eşine verdiği gibi onun ve çocuklarının zorluk çekmemesi için bir başkasıyla evlenmesini vasiyet edecek derecede fedakârlık sergilemesi kolay değildir. Dumrul, canına bedel can vermesi hususunda eşine teklif dahi götürmemiştir. Zira bahadrlığın bir gereği olarak Dumrul kendisine emanet olan eşine böyle bir teklifte bulunmaz, bunu aklından dahi geçirmez. Her ne kadar Dumrul nefs-i emmâresinin kötü yönelimlerini terbiye edememiş olsa da töresi ve fitratının özünde bulunan bazı alp değerlerini saf olarak koruyabilmiştir.

Dünyanın fakrını tecrübe eden Dumrul, sahip olduklarının hakikatte fânî olduğunu anlar. Bakış açısının değişmesi nedeniyle fenâyâ<sup>139</sup> eren Dumrul'un niyetleri, davranışları ve ahlâkî değişmeye başlamıştır. Kuşeyrî, sûfilerin fenâ ile insandaki kötü sıfatların yok edilmesini; bekâ ile insanın

<sup>135</sup> Fakr; fakirlik, yoksulluk, ihtiyaç duyma hali anlamına gelir. Varlıktan kurtulup Allah'ta fani olmaktır. Dervişin hakikatte hiçbir şeye sahip olmadığını bilincinde olması, her şeyin gerçek sahibinin Allah (c.c.) olduğunu anlamasıdır. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 204; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 171. Deli Dumrul'un geçirdiği mânevî tekâmül göz önüne alındığında Kuşeyrî'nin, fakrın evliyanın şîârı olduğu ifadesi dikkat çekmektedir. Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, 359.

<sup>136</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 129.

<sup>137</sup> Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 86.

<sup>138</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 130.

<sup>139</sup> Buradaki fenâ, kulun kendinden ve kötü vasıflarında fânî olması anlamında ifade edilen 1. fenâ'dır. Bu durumda kulun niyetleri, davranışları ahlâkî olarak düzelme gösterir. Düşünce zemininde beliren uyanış fiillerine de yansır. (Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 209).

güzel vasıflar edinip bunları sürdürmeyi kast ettiklerini nakleder.<sup>140</sup> Bu mertebede kulun benliği kaybolarak tevhit sırlarını müşahade etmeye başlar. Fenâya eren kişi, nefsâni arzularından uzaklaşarak artık kendini Allah'ın iradesine bırakır.<sup>141</sup> Ubûdiyetin sıhhati, fenâ ve bekâdadır; çünkü kul ancak nefesine ait şeylerin tamamından onlarla kurtularak tevhidin hakikatine ve ihlâsa erer.<sup>142</sup> Fenâ makamına doğru yolculuk eden Dumrul'un arzuladığı meşhur olma duygusunun yerine eşini ve çocuklarını bir başka erkeğin himayesi altında yaşatmaya dönüştüğü görülür. Bu sözleri Dumrul'un acı kuvveti, hadsiz cesaretinin ardından masumane ve karşılıksız sevginin, sarsılmaz emanet bilincinin yattığını göstermektedir.

Dumrul'un temiz duygularının aslında karşılıksız olmadığını eşinin verdiği cevaptan anlıyoruz. Eşi vereceği uzun cevabın başında Dumrul'a karşı olan hislerini şöyle dile getirir; “Ne dersin, ne söylersin? Göz açıp gördüğüm. Gönül verip sevdiğim. Koç yığdım, şah yığdım!”<sup>143</sup> *Dede Korkut Kitabı*'nın birçok yerinde çeşitli vesilelerle dile getirilen benzer ifadeler eşliğinde Türk kadının, eşi vesilesiyle namus ve sevgi kavramlarına yüklediği anlamlar burada da kendini göstermektedir. Dumrul'un kendisine vasiyet ettiği bir başka evlilik ile ilgili olarak eşi şunları söyler; “Senden sonra bir yigidi sevip varsam, birlikte yatsam. Ala yılan olup beni soksun!”<sup>144</sup> Namus, vefa, hayâ gibi mânevî duyguların sahibi eşi, Dumrul'un anne ve babasının can vermektan imtina etmelerini de eleştirir. Çocukları uğruna can vermektan çekinen bu kişileri muhannetlikle itham eder. Onun bu ithamı Dumrul'un ebeveynleri ile ilgili daha önce yapılan değerlendirmeleri haklı çıkarmaktadır. Zira “el kızı” olarak tarif edilmesine rağmen eşi, Allah'ı şahit kılarak canını, Dumrul uğruna kurban eder. Dumrul'un eşi canını feda ederken fenâ halini yaşamaktadır. Zira nefsinde fani olan, menfaat ve kâr düşüncesiyle iş görmez aksine başkalarının hayrı için çabalar.<sup>145</sup> Fenâ halini yaşayan Dumrul'un eşinin sarf ettiği sözler arş, kürsü ve semalara aşip Yüce Allah'a ulaşmaktadır; “Arş tanık olsun! Kürsü tanık olsun! Yer tanık olsun! Gök tanık olsun! Ulu Tanrı tanık olsun! Benim canım senin uğruna kurban olsun!”<sup>146</sup>

Eşinin, Dumrul'a karşı beslediği derin sevgi duygularını arzdan arşa kadar gayb âlemlerini tek tek saydıktan sonra hepsinin Mâlik'i Allah'ı da zikretmesi onun ruhanî açıdan yüksek bir şuurda sahip olduğunu göstermektedir. Azrail'i bilmeyen Dumrul'a karşın eşi meleklerin de

<sup>140</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 160.

<sup>141</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 209.

<sup>142</sup> Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, 308-309.

<sup>143</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 130.

<sup>144</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

<sup>145</sup> Kelebâzi, *Ta'arruf*, 188-189.

<sup>146</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

âlemleri olan tüm melekût âlemini tasdik etmektedir. Zâhire takılan, halka râğbet eden Dumrul için eşi büyük bir nimettir. Zira Hz. Peygamber; “Dünyanın en hayırlı nimeti sâliha kadındır.”<sup>147</sup> buyurmuştur. Bu gerçeğin farkında olmayan Dumrul, nimete şükretmediği için kendinî gerçekleştirme arzusunu başkalarının nazarında kahraman namıyla anılmakta aramıştır. Nefs-i emmâresinin körlüğü Dumrul’un kendisine ve en yakın çevresine yabancılaşmasına neden olmuştur. Kendisi için canını feda eden eşine “el kızı” ifadesini kullanması bu gerçeğin açık örneğidir. Bu yabancılaşmanın bir başka tezahüre de kahramanlığı halkın nazarında aramasıdır. Hâlbuki iman ettiği İslâm inancınca gerçek kahramanın nefesine karşı cihat eden kişinin olduğu beyan edilmiştir.<sup>148</sup> Hz. Peygamber’in bir başka hâdis-i şerifinde de nefse karşı verilen mücadele, Dumrul’un zannettiği gibi fizik gücüyle düşmana karşı verilen gazadan üstündür.<sup>149</sup> Zira her daim kötülüğü emreden bu nefsin terbiye edilmesi çok yönlü yürütülmesi gerektiğinden oldukça meşakkatli bir süreçtir.<sup>150</sup> Aceleci ve fevrilik gibi çocuksu dürtülere de sahip Dumrul, gençlik dönemlerinin icbar ettiği saygınlığı da şanlı bir yiğit olma ile gerçekleştirmeyi istemektedir. Dumrul rolü üzerinden Türk alp tipinin İslâmî ve tasavvufî cihat ve mücahit kavramı üzerinden yeniden ortaya konduğu destan, alp ile eren kavramlarının mezcedildiği yeni bir tipolojinin ilk örneklerindedir.

Rum ve Şam diyarlarına yiğitliği ile nam salmak isteyen Dumrul’un bu arzusu, kölesi olduğu nefs-i emmârenin en azılı ve köklü ihtirası olan kibirden kaynaklanmaktadır. Kendini ispatlama arzusu ile sergilediği kendini üstün görme ve başkalarına öfkelenme duyguları bunun bir tezâhürüdür.<sup>151</sup> Gazzâlî’nin bu tespitinin benzerini Mevlânâ, kişinin içine pusu kurmuş olan nefis yılanının kibir ve kin bakımından herkesten daha büyük düşman olduğu ifade eder.<sup>152</sup> Dumrul’un vasıflandırıldığı gibi Mevlânâ da gurur ve kibrine yenik düşenleri deli olarak tarif eder. Mevlânâ’ya göre deliler değil ancak akıllılar gurur ve kibri terk ederler. Zira ibret almayı bilen akıllılar, Firavun’un halinden ders alır, kendisi başkalarına ibret olmaz.<sup>153</sup>

Nefsinin kulu, kendisinin gafili olan Dumrul’un, onun için canını feda edecek kadar seven bir eşi vardır. Eşine beslediği tüm güzel duyguların mânevî rabitasını ifade ettiği melekût âlemine dair şehâdeti onun imana dair

<sup>147</sup> Müslim, “Rada’î” 64; Nesâî, “Nikâh”, 15.

<sup>148</sup> Tirmizi, “Cihad”, 2.

<sup>149</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *ez-Zühdü’l-kebîr* (Beyrut: 1996), 1/165.

<sup>150</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Mükâşefetü’l-kulüb*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Çelik Yayınları, 2019), 22-25.

<sup>151</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 3/241-298.

<sup>152</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/906.

<sup>153</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/3122-3123; 5/1490-1495.

bilgisinin göstergesidir. Mevlânâ'nın ifadesi ile aşk, bilgiden doğmaktadır. Bu sevgi tıpkı Dumrul ve eşinde de görüleceği üzere dirilticidir.<sup>154</sup> Dumrul'un aşkın membaı olan hakikat bilgisinden mahrumiyeti onu salt fizik gücü ve dünyevi değer algılarına dayanarak mutluluğa erme zannına sevk etmiştir. Hakikatte ise insan kötülüğü emreden nefsin arzuladığı fâni şeyler yerine aşk ve gönül cezbesine yönelerek Hakk'ın nûruna erme kabiliyetindedir.<sup>155</sup> Dumrul'un eşinin kendisine bırakılan her şeye karşın canını feda etmeyi tercih etmesi Mevlânâ'nın belirttiği üzere varlığa bağlanmadığının delilidir.<sup>156</sup> Zira tadılan aşktan başka her şeyi ateşe vermek gerektiğinin bilincindedir.<sup>157</sup> Çünkü âşık, sevginin ve sevgilinin manasını fenâda bulmuştur.<sup>158</sup> O yüzdendir âşık, maşuku uğruna canıyla oynamaktan imtina etmez.<sup>159</sup> Allah'ın el-Vedûd isminin tecellisi olan âşık, zâhitlikten ve fenâyâ ermekten korkmaz. Zira şehvete kapılanların vafıdır korkmak.<sup>160</sup> Yiğitlikte şan, şöhret sahibi olan Dumrul'un Azrail'den korkmasına karşın eşinin, onun uğruna canını verme cesaretini sergilemesi gerçek yiğitliğin ne olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Mevlânâ, aşkın kemâle erdirici vafından ötürü insanı faziletler sahibi yapacağını da söyler.<sup>161</sup> Aşk ile yeniden dirilen insanlar, sevgili uğruna candan geçmeyle kendilerini gerçekleştirirler.<sup>162</sup> Âşık için candan, tenden, dünyadan, ab-ı hayattan da kendilerini çeken âşığı, Allah yeniden diriltir.<sup>163</sup> Aksi halde aşka düşmeyen doğruyu bulamaz, muradına ermez.<sup>164</sup> Ahmet Yesevî'nin ifade ettiği gibi varlıkların en yücesi ile diğerlerini ayıran şey de aşktır. Aşksız insanı hayvan olarak tarif eden Ahmet Yesevî,<sup>165</sup> insanın kemale ermesinin şartının da aşk olduğunu ifade etmiştir. Bu tasavvufi bu olguyu Yunus Emre özlü bir şekilde şöyle dile getirmiştir; “Ere aşk gerek.”<sup>166</sup> Aşkın bir takım ön şartlara bağlı olduğunu anladığımız üzere aşk vefakâr olduğu için vefakâr olanı satın alır.<sup>167</sup>

<sup>154</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 2/1530-1534.

<sup>155</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 2/2600-2603.

<sup>156</sup> Bkz. Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/3020-3021.

<sup>157</sup> Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebir*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Yükselen Matbaası, 1957), 1/830.

<sup>158</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/1253-1254.

<sup>159</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebir*, 1/484.

<sup>160</sup> Bk. Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/2183-2186.

<sup>161</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/4672.

<sup>162</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/4220.

<sup>163</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 6/3170.

<sup>164</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebir*, 1/1581.

<sup>165</sup> Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet* (İstanbul: Merkez Repro, 2016), 144.

<sup>166</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1941), 51.

<sup>167</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/1164-1165.

Dumrul ve eşinin karşılıklı tecrübe ettiği bu duygu sayesinde mânevî olarak yeniden doğacaklardır. Eşinin, Dumrul'a karşı beslediği bu aşk özü itibarıyla Allah'ın el-Vedûd isminin tecellisidir, kullara nispeti ise ancak mecâzidir.<sup>168</sup> Tasavvuf ehli kuvvetli sevgi olarak tarif ettikleri aşkı “Hakiki Aşk” ve “Mecâzi Aşk” diye ikiye ayırmışlardır. Hakiki aşk; ilâhî aşktır. Mecâzi aşk; insanın insan ya da diğer yaratıklara duyduğu sevgidir. Mecâzi aşk, hakiki aşka ulaştırıran bir “köprü” olarak görülmüştür.<sup>169</sup>

Nefsin boş heveslerini temsil eden kuru çay üzerine kurulan köprü Dumrul'un ölümüne neden olurken, eşinin kurduğu aşk köprüsü her ikisi için yeniden doğum ve uzun yaşamın vasıtası olacaktır. Zira kendini feda eden eşinin canını Azrail almaya gelince Dumrul, eşine kıyamaz. Eşinden can istemeyi yiğitliğine yakıştırmayan Dumrul'un özünde taşıdığı yiğitlik, merhamet ve muhabbet ortaya çıkar. Her ne kadar aile ve çevresi tarafından kendisine öğretilenler Dumrul'un, o ana kadar ki eylemlerinde etkili olsa da onun cevherindeki sır vakti geldiğinde kendini ortaya çıkarmıştır. Eşinin canına kıyılmasını razı olmayan Dumrul nefsinin feda ederek kendi canının alınmasını ister. Eğer hayatta kalacak ise de eşi ile birlikte yaşatılmasını diler. Aşka muhatap olan Dumrul, Mevlânâ'nın ifade ettiği üzere ölüme hazır hale gelmiştir.<sup>170</sup> Zira aşk yolunda olan herkes kurbandır.<sup>171</sup> Canına bedel kurban arayan Dumrul, sevginin gücüyle fenâ duygusunu tatmıştır. Mevlânâ'nın belirttiği üzere aşk, gönülleri dönüştürme gücüne sahip olduğu<sup>172</sup> için Dumrul kendi bulmuştur. Kurduğu mecâzi aşk köprüsü ile eşi, Dumrul'un ikinci doğumuna<sup>173</sup> vesile olmuştur. Yunus Emre'nin ifadesi ile aşka düşen kişi can ve başından geçer<sup>174</sup> ise de ölmez, aksine canlar gölünde yüzmeye devam eder.<sup>175</sup> Dumrul'un akıbeti de Yunus Emre'nin dediği gibi olur, ölmek yerine yeniden doğar ve canlar gölünde yaşamaya devam eder. Hâlbuki önceden susuz çay üzerine kurduğu köprü ile varlık iddiası gütmekteydi. Aşk ile ikinci doğumunu gerçekleştiren Dumrul yeni bir hayata geçiş yapmıştır. Zira fenâyâ erenlerin bekâ haline geçerken kendilerine lütfedilen nur ile vücutları yok olmaktan kurtulmaktadır.<sup>176</sup>

İkinci doğum; ölmeden önce ölme sırrına ermek ve maddeden sıyrılarak ruhsal öze dönme şeklinde tarif edilir. Hz. İsa'ya atfedilen “Bir insan iki kez

<sup>168</sup> Bk. Mevlânâ, *Mesnevi*, 2/1.

<sup>169</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 58-60; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 64.

<sup>170</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/3760.

<sup>171</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/2185.

<sup>172</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 5/3353-3357.

<sup>173</sup> Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 302.

<sup>174</sup> Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 76.

<sup>175</sup> Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 25.

<sup>176</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 42.

doğmadıkça melekût'un sırlarına eremez."<sup>177</sup> sözü ile kendini bulma, bilme ve olma süreçlerini kast eden tasavvufî bir kavram olarak ikinci doğum, Dumrul'un ahvalini yansıtmaktadır. Zira fenâ halini yaşayan Dumrul, eşinin canının alınmaması için dile getirdiği yakarışında geçirdiği mânevî tekâmül dile getirmektedir. Ancak veliler, nefislerinin kötü vasıflarında fâni, Hakk'ın emrettiği güzel vasıflar ile bâki kalabilmektedir.<sup>178</sup> Kendi ile Allah arasındaki rabıtayı keşfeden Dumrul, Allah'ın yüceliğini övdükten sonra geçmişteki gafflet halini de itiraf ederek şöyle söyler; "Çok bilmezler Seni. Gökte arar, yerde arar. Sen ise inananların gönlündesin!"<sup>179</sup> Daha önce gizli şirk/riya hastalığına tutulan Dumrul artık vahdetin en kâmil ve camî tecellisi olan insanın hakikatine ermiştir.<sup>180</sup> Çevresinde aradığı anlam ve kıymet eksikliğini nefsi ile yüzleşerek bulma fırsatını nail olan Dumrul, Hakk'ın yardımıyla ez-Zâhir ve el-Bâtın isimlerinin hakikatini algılamaya başlamıştır.<sup>181</sup> Daha önce işlediği günahlardan ötürü tevbe-i nasuh ile tevbe edebilme makamı olan nefsi-i mühlimeye erişen Dumrul aşk, sabır, tahammül, kanaat ve alçak gönüllüğü tecrübe etmektedir.<sup>182</sup>

Vahdet sırrına dair bu ifadelerinden sonra Dumrul daha önce tamah ettiği dünya nimetlerini nefsi için değil de Allah'ın emrine uygun sarf edeceğini söyler. Örneğin haraç almak için kurduğu köprünün yerine Allah'ın rızasını kazanmak için imâretler yaptıracakını, insanlara hizmet edeceğini söyler.<sup>183</sup> İnsanlara zulmetmek için yaptırdığı köprünün yerine insanlara hizmet edecek binalar yaptırmaya evrilen Dumrul'un benliği aşkın erdirici gücünün bir sonucudur. Canların gerçek gıdası olan aşk<sup>184</sup> deli Dumrul'a akıl ve idrak de sağlamıştır. Dumrul'un aşk ile erdiği fenâ halinin erdiriciliğinin temsili *Mesnevi*'de şöyle dile gelir; "Buğdayı toprağın altına attılar ama sonradan topraktan başaklar çıktı. Daha sonra başağı değırmende öğüttüler. Buğdayın değeri arttı, cana can katan ekmeğe döndü. Sonra ekmeği bir kere daha dış altında ezdiler de akıllı kişiye akıl ve idrak oldu. Daha sonra da o can, aşkta mahvoldu da Hakk yolunda ekildikten sonra mahsul verdi, ekincileri hayrete düşürdü."<sup>185</sup> Yunus Emre de aşkın dönüştürücü gücünün çile, kan ve gözyaşı ile dolu olmasına

<sup>177</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*, 302.

<sup>178</sup> Kuşeyri, *Kuşeyri Risâlesi*, 348-350; Kelâbâzi, *Ta'arruf*, 186.

<sup>179</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

<sup>180</sup> Sadereddin Konevî, *el-Fükûk fî-esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l fusûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16.

<sup>181</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *Peygamberler ve Veliler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2015), 93.

<sup>182</sup> Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 89-90.

<sup>183</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 131.

<sup>184</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 3/3034.

<sup>185</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, 1/3165-3167.

rağmen yüce bir hilat olduğunu söyler. Hakk'ın lütfü olan aşktan mahrum kalan gönülleri virâne şeklinde tavsif eder.<sup>186</sup> Her bir yok oluşun ardından bir üst kemale ilerlemenin vesilesi ile aşkın sonunda Hakk'ın Var ve Bir olduğu idrak edilir.<sup>187</sup> Bu gerçeği bilen Hoca Ahmet Yesevî, aşkı talep eder, onun uğruna can verirken korkunun yeri olmadığını söyler.<sup>188</sup> Dumrul ve eşinde görülen bu gerçek birçok sûfi pir tarafından dile getirilmiştir.

Aşkın dönüştürücü ve erdirici gücüyle tanışan Dumrul'un niyazını duyan Allah, Azrail'e emir buyurur; "Deli Dumrul'un atasının, anasının canını al, o iki helale yüz kırk yıl ömür verdim." Emri duyan Azrail hemen anne-babasının canlarını alır, Dumrul ve eşine yüz kırk yıl ömür verir.<sup>189</sup>

### Sonuç

Dumrul içinde yaşadığı çevrenin şekillendirdiği deli cesaretine sahip güçlü bir Türk erkeğidir. Kendisinin de haz aldığı bu tarifi zirvesine çıkmak arzusu ile hüküm sürdüğü bölgede bir köprü inşa ettirir. Hiçbir mantık ve işlevi olmayan köprü ile kahramanlığını uzaklara yaymak isteyen Dumrul iddiası üzerinden imtihan olur. Çünkü Dumrul nefs-i emmâresinin şiddetle benimsediği gaflet, hırs, kibir, riya, baş olma sevdasına düşmüştür. Azrail tarafından öldürülen gence gösterdiği empati vesilesi ile kendiyile yüzleşme sürecine giren Dumrul maddî ve mânevî güçlerin ayırımına varmaya başlar.

Fizik gücü ve manasız ihtirasın kader sırrının anlaşılmasında hiçbir etkisinin olmadığını köprü, av, güvercin, doğan, at gibi semboller üzerinden anlayan Dumrul, kendisiyle çelişen eylemler sergilemektedir. Daha çok çevrenin etkisiyle şekillenen benliğindeki arketipler ile özünden getirdiği değerlerin çatışmasından kaynaklanan bu durum ölüm travması ile yüzleşince ancak fark edilir. Elde etmeyi arzuladığı şan ile ölümsüzleşmek isteyen Dumrul nefsinin kötü arzularını öldürmek zorunda kalır. Vermek zorunda bırakıldığı bu mücadelenin başında yakaza ve tevbe makamlarını idrak eder. Alp güç ve cesaretine sahip olmasına rağmen Dumrul temel inanç esaslarından bihaber olmanın ağır bedeliyle yüzleşmek durumunda kalır. Bu vesileyle Azrail ile tanışan Dumrul sarhoşluk veren şarabın kötülüğünün de farkına varır. Oğuzlar arasında kimi alplar tarafında şarabın içildiği Dede Korkut'un diğer destanlarında görülmektedir. Kötülüklerin anası olarak tavsif edilen alkolün bu vesile ile Dede Korkut tarafından yeni Müslümanlaşan Türklere Deli Dumrul'un destansı bir hikâye aracıyla öğretildiği anlaşılmaktadır. Deli Dumrul'un temel inanç esaslarından meleklerle iman konusundaki cehalet ve gafletinin sebebi şarap içmesinden kaynaklanmaktadır.

<sup>186</sup> Gölpınarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, 57.

<sup>187</sup> Bk. Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet*, 110.

<sup>188</sup> Yesevi, *Dîvân-ı Hikmet*, 111.

<sup>189</sup> Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, 132.



Kötülüklerin anası olan alkolün doğal olarak birçok mânevî hastalıklara yol açması kaçınılmazdır. Bâtını müşküllerin ortak bileşkesini oluşturan nefs-i emmâre zaten daima kötülü emretmektedir. Sarhoşluğu nedeniyle kendi nefsinin ve çevrenin bilincinde olmayan Dumlul büyük cihat olarak tarif edilen nefesine karşı mücadele etmek durumunda kalmıştır. Nefsinin karşı vereceği zorlu mücâhededinde Dumlul kendi kurduğu zulüm köprüsünün mânevî cezasına muhatap olur. Azrail ile karşılaşmasına vesile olan köprü, Dumlul için sırat köprüsüne dönüşmüştür. Güvercin ve at metaforlarıyla imdadına yetişen Azrail'den yeterince istifade edemeyen Dumlul'un yardımına eşi yetişir. Mecâz-i aşk vesilesi ile fark ve fakrına vardığı nefsi ve maddî âlemin ötesinden haberdar olur. Eşinin, Dumlul'a karşı duyduğu aşkın icbar ettiği fenâ her ikisi için bekânın anahtarı olmuştur. İkinci doğumla yeniden var olmayı sürdüren Dumlul'a eşi manevî rehberlik etmiştir. Dumlul'un nefsinin ve Vahdet'in hakikatine vasil olmasında ona öncülük eden eşini "el kızı" diyerek tarif etmesi gaffet ve cehaletin insana hiç de uzak olmadığını göstermektedir. Kendi nefsinin ve en yakınındakilerin farkında olamadığı için Dumlul dış dünya tarafından farklı bir yolculuğa çıkarılmıştır. Yolculuğu esnasında karşına çıkan nefs-i emmâre köprüsünü ancak aşk ile aşabilmiştir. Beraberinde getirdiği zorluklara rağmen aşkın dönüştürücü ve erdirici gücü sayesinde Dumlul fark, fakr, fenâ gibi tasavvufi halleri tecrübe etmiştir.

İmanın kemal derecesi olarak kabul edilen aşkı, eşinin fedakârlığı, namus ve hayâ duyguları eşliğinde tadan Dumlul da büyük bir değişime maruz kalır. Zira Dumlul özü ve töresi itibarıyla bir takım yiğitlik vasıflarına sahiptir. Ona deli denmesinin bir sebebi de özünde taşıdığı bu temiz duygulardır. Destanın sonunda erdiği müjde onun taşıdığı saflığının bir neticesidir. Alplikte şan ve şöhret sahibi olmak isterken erenlikle meczolmuş bir kahraman olarak günümüze kadar namını sürdürebilmesi bu durumun sonucudur. İçinde yaşadığı zamanın kahramanı Dumlul, kemâle erdirdiği imanı ile geçmişte arzuladığından daha fazlasına nail olmuştur. Gaffet ve cehaletiyle dejenere olmuş Türk deli, alp tipini temsil eden Dumlul, tevhide dair samimi inancına dayanarak verdiği tekâmül süreci ile asırlardır aşkın ve aklın vahdetin ayrılmaz ikilisi olduğunu göstermektedir.

İnsanlardan zorla alınan haraç ve onları darp etmeyle namlı bir alp olma arzusuyla hareket eden Dumlul geçirdiği manevî tekâmülün sonucunda onlara gönüllü hizmet etmenin güzelliğine erişecektir. Nefs-i emmâre en köklü arzularından baş olma sevdasının sebep olduğu gizli şirkin ayrıma fark, fakr, fenâ ve aşk duygularıyla varan Dumlul'un en büyük destekçisi eşi olmuştur. Onun bu rolüyle Dede Korkut, destanlarında sıklıkla idealize ettiği Türk kadınının mânevî tekâmül sürecindeki önemine dikkatleri çekmektedir. İslâmiyet öncesi döneme ait mitolojik katmanlı destanda

kadının, tasavvufî gelişim sürecinde vefa ve aşk öznesi olarak yerini alması velî Dede Korkut'un manevî misyonuna işaret etmektedir.

Mitolojik izlere sahip Deli Dumrul Destanı'ndaki olaylar tasavvufî açıdan tahlil edildiğinde, hikâyenin kahramanları önderliğinde şekli ve sathi Müslümanlığın, kâmil imana nasıl ulaştırıldığına şahit oluruz. Dumrul'un deliliğinin getirdiği müşküllerin doğru yönde nasıl çözüme kavuşturulacağını anlatıldığı destanın, Dede Korkut'un dilinden menkıbeyi anımsatacak şekilde sunulduğu görülür. Bu tarz bir anlatımın tesadüf olmadığı, aksine bilinçli ve uzun yıllara sâri bir aktarım olduğu söylenebilir. Zira Deli Dumrul hikâyesi, İslâm öncesi dönemin tarihî izlerini taşıyan çok eski zamanlardan beri halk arasında anlatıla gelmektedir. Mevlânâ başta olmak üzere birçok sūfinin verilmek istenen mesajın daha anlaşılır ve kalıcı hale getirmek için başvurduğu hikâyeleştirme pratiğini Dede Korkut'un uyguladığı görülmüştür. Türkler arasında yaygın bir nama sahip Dumrul gibi bir kahraman vesilesiyle alpliğin aşk vasıtasıyla nasıl kemâle ereceğinin Dede Korkut dilinden aktarılması destanın İslâm sonrası dönemde yeniden yorumlandığının göstergesidir.

## Kaynakça

Alkan, Erdoğan. *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005.

Alsaç, Fevziye. *Duha Koca oğlu Deli Dumrul Anlatısının Ayna Metaforuyla Okunması İnsanoğlunun Ejderhası Deli Dumrul*. İstanbul: Hiper Yayın, 2022.

Armutak, Altan. “Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi II. Sürüngenler, Balıklar, Kanatlılar ve Mitolojik Hayvanlar”. *İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi* 30/2 (2004), 143-157.

Bayat, Fuzuli. *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*. Ankara: Karam, 2003.

Belek, Kayrat. “Eski Türklerde At ve At Kültürü”. *Gazi Türkiyat* 16 (2015), 111-128.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn. *ez-Zühdü'l-kebir*. Beyrut: 1996.

Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2001.

Boratav, Pertev Naili. *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. çev. Recep Özbay. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2012.

Buckingham, David. *Youth, Identity, and Digital Media*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Bulduk, Üçler. “Dede Korkut, Oğuz Elleri ve Kafkasya”. *Kars Kafkas Üniversitesi I. Milli Kafkasya Sempozyumu*. Kars: Kafkas Üniversitesi, 1995.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1969.

Caferoğlu, Ahmet. “Türk Onomastiğinde At”. *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953), 201-212.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Çoruhlu, Yaşar. “Türk Şamanizminde Biçim Değiştirme (Metamorphosis) Olayı ve Türk Sanatı ile Bağlantısı Üzerine Birkaç Söz”. *Sanat Tarihi Araştırmaları* 1/1(1987), 54-58.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.

Çoruhlu, Yaşar. *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dinî ve Edebî Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları, 2014.

Demirbilek, Salih. “Türk Kültüründe “Deliler” ve Bunların Dede Korkut Oğuznâmelerine Yansımaları”, *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitabı*, İzmir: T .C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Duranlı, Muvaffak. “Deli Dumrul Anlatmasında Ötenazi Kalıntısı”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 2 (Kış 2015), 43-48.

Ece, Hüseyin K. *İslâmın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan, 2000.

Eliade, Mircea. *Şamanizm İkel Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Bekan. İstanbul:

İmge Kitapevi, 1999.

Eliuz, Ülkü. “Dede Korkut Hikâyelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi”. *Bilig* 18 (2001), 63-85.

Ercilasun, Ahmet Bican. “Deli Dumrul İle Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese”. *Millî Folklor* 38 (1998), 13-19.

Ercilasun, Ahmet Bican. “Salır Kazan Kimdir?”. *Millî Folklor* 56 (2014). 22-33.

Eyüboğlu, Dursun Can. “Dede Korkut’taki Deli Dumrul”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2022), 64-86.

Eyüboğlu, Dursun Can. *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2019.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: MEB, 1971.

Fromm, Eric. *Sevme Sanatı*. çev. Nilhan Eray. İstanbul: Olgü Yayıncılık, 1993.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ’ulûmi’d-dîn*. çev. Mustafa Çağrı. İzmir: DİB Yayınları, 2020.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mükâşefetü’l-kulüb*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Çelik Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Ölüm ve Ötesi*. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1941.

Gökay, Orhan Şaik. *Dede Korkut Hikâyeleri*. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1980.

Güngör, Recep Şükrü. “Dede Korkut Hikâyelerinde İslâmî Unsurlar”. *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi, Prof.Dr. Mine Mengi Özel Sayısı* 5 (Ekim 2016), 314-335.

Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Menâzilü’s-sâirin ilelü’l-makâmât*. çev. Abdurrezzak Tek. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.

Hücvîrî, Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu’l-mahcûb*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, ts.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fusûsü’l-hikem*. thk. Ebü’l-A’lâ Affî. Kahire: Daru İhyai’l Kütübi’l Arabîyye, 1946.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Peygamberler ve Veliler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2015.

İbrayev, Şakir. “Korkut ve Şamanizm”. *Kazakistan’da Dede Korkut*. haz. Abdimalik Nisanbayev v.dğr. Ankara: AKM Yayınları, 2000.

İnan, Abdulkadir. “Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Ait

Notlar". *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikolojinin İlkeleri*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Bozak Yayınları, 1982.

Jung, Carl Gusta. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol. 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınevi, 2006.

Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Ta'arruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Kellner, Douglas. "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası". çev. Gülcan Seçkin. *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4/15 (2001), 187-219.

Kırzioğlu, M. Fahrettin. *Dede Korkut Oğuznâmeleri*. Ankara: AKM Yayınları, 2000.

Kocakaplan, İsa. "Dede Korkut'un Delileri". *Milli Folklor* 64 (2004), 18-24.

Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fî esrârî müstenidâti hikemi'l-fusûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.

Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Le Bon, Gustave. *Kalabalık*. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1976.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Maslow, Abraham H. "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review* 50/4 (1943), 365-396.

Mekkî, Ebû Talib. *Kütü'l-kulûb*. çev. Yakup Çiçek - Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2003.

Melikoff, Irene. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitap Kulübü, 2010.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Dîvân-ı Kebir*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Yükselen Matbaası, 1957.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li hukûkillâh*. thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr. Mısır: Daru'l-Yakin, 1999.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. tsh. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 2009.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türkler'de Evcil Hayvanların Tarihçesi*. Ankara: Yeni Matbaa, 1954.

Ögke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Özdemir, Hasan. “Dede Korkut’un Kişiliği İle İlgili Efsaneler”. *T.C. 80. Yılı Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu*. Ankara: AÜ. DTCF, 2003.

Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000.

Saydam, Mehmet Bilgin. *Deli Dumrul Bilinci*. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Serdar, Murat. “Dede Korkut Hikâyeleri’nde Türk-İslâm İnanışlarının İtikâdi Göstergeleri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 489-513.

Stevens, Antony. *Jung*. çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Sultanzade, Vügar. “Domrul Adının Kökeni ve Deli Domrul Boyunda Bazı Motiflerin Kaynağı Üzerine”, *VI Uluslararası Folklor Konferansı*. Bakü: Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, 2010.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-maârif*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2014.

Sülemî, Abû Abdurrahmen. *Uyûbü'n-nefs ve müdâvâtühâ*. çev. Abdullah Suat Demirtaş. İstanbul: Semerkand, 2016.

Sümer, Faruk. “Karakoyunlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/434. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Tahrallı, Mustafa. “Ayn ve Ayniyet”. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. 4/12-25. İstanbul: İFAV, 2002.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Turner, John. *Rediscovering the Social Group: A Slef Categorization Theory*. Oxford & New York: Basil Blacwell, 1987.

Yesevî, Hoca Ahmed. *Divân-ı Hikmet*. İstanbul: Merkez Repro, 2016.

# Kötülüğün Sıradanlaşması: Gazze Soykırımı Örneği\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 03 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Hande Nur Bozbuğa**

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof.

Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi / Bandırma Onyedli Eylül University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

<https://ror.org/02mtr7g38>

<https://orcid.org/0000-0003-3927-8088>

[hbozbuga@bandirma.edu.tr](mailto:hbozbuga@bandirma.edu.tr)

## Öz

20. yüzyılın ikinci çeyreğinde başlayan İsrail'in Filistin halkına yönelik şiddet eylemleri hala artarak devam etmektedir. 7 Ekim 2023'te Hamas'a bağlı grupların başlattığı Aksa Tufanı'nın ardından İsrail, Gazze'ye yönelik yoğun saldırılar gerçekleştirmiştir. Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki eylemlerini kötülük problemi bağlamında ele alarak Hannah Arendt'in (ö. 1975) *radikal kötülük ve kötülüğün sıradanlığı* kavramları çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın önemi, İsrail'in Gazze'de yürüttüğü şiddet eylemlerinin felsefi ve ahlâkî boyutlarını inceleyerek çağdaş bir soykırım örneğinin düşünsel bir değerlendirmesini sunmasıdır. Bu bağlamda çalışma, İsrail'in eylemlerinin nasıl bir ahlâkî kötülük biçimi oluşturduğunu, bu eylemlerin hangi söylemlerle meşrulaştırıldığını ve fâillerin şiddeti nasıl normalleştirdiğini tartışmaktadır. Arendt'in kötülük kuramı doğrultusunda Gazze'de yaşanan şiddet olaylarının fâillerinin bireysel niyetlerinden ziyade yapısal süreçler içinde nasıl şekillendiği ve bu durumun ahlâkî sorumluluk açısından ne anlama geldiği değerlendirilmektedir. Çalışmada güncel verilerden yararlanılarak Gazze olaylarının kötülük problemi açısından analizi yapılmaktadır. Sonuç olarak Gazze'de yaşananlar kötülüğün yalnızca bireysel eylemlerle sınırlı olmadığını, kurumsal ve sistematik bir biçimde inşa edildiğini göstermesi açısından önemli bir örnek sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Radikal Kötülük, Kötülüğün Sıradanlığı, Hannah Arendt, Filistin, Gazze.

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

# The Banalization of Evil: The Case of the Gaza Genocide\*

*Research Article*

Received: 03 November 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

Israel's acts of violence against the Palestinian people which started in the second quarter of the 20th century, still continue to increase. Following the Aqsa Flood, which was initiated by groups affiliated to Hamas on October 7, 2023. Israel launched intensive attacks on Gaza. This study aims to evaluate Israel's actions in Gaza within the framework of Hannah Arendt's (d. 1975) concepts of *radical evil* and *the banality of evil*. The importance of the study is that it analyses the philosophical and moral dimensions of Israel's acts of violence in Gaza and presents an intellectual evaluation of a contemporary example of genocide. In this context, the study discusses how Israel's actions constitute a form of moral evil, the discourses that legitimize these actions, and how the perpetrators normalize violence. In line with Arendt's theory of evil, it is assessed how the violent events in Gaza are shaped by structural processes rather than the individual intentions of the perpetrators, and what this situation means in terms of moral responsibility. The study analyses the events in Gaza in terms of the problem of evil using current data. Consequently, the events in Gaza offer a salient example that demonstrates the systemic nature of evil, suggesting that it is not confined to individual actions but rather is embedded in institutional and systematic structures.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Radical Evil, Banality of Evil, Hannah Arendt, Palestine, Gaza.

---

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



## Summary

The challenges currently faced in the Gaza region of Palestine have their origins in a history that spans nearly a century. The Israeli-Palestinian tension, which occurred as Israel's actions intensified in the region after the transfer of Palestinian lands from the Ottoman Empire to England in 1920, escalated with the establishment of the State of Israel in 1948, and then Palestinian lands began to be occupied. In this process, Israel's plan of gradual occupation of Palestinian lands, which has been carried out for about three quarters of a century, continues to this day.

What is happening in Gaza today has reached the level of genocide. This phenomenon has a religious dimension as well as political, economic and moral dimensions. This study evaluates the moral and religious dimension of the Gaza genocide in terms of the problem of evil within the discipline of philosophy of religion. The problem of evil is a foundation that atheist thinkers use as a strong argument. In these discussions, the problem is raised of how God, who is omnipotent, omniscient, and absolutely good in the theistic understanding, allows evil to exist as an undeniable phenomenon in the universe. Within the framework of this problem, evils are classified in philosophy of religion literature as metaphysical, natural, and moral evils.

In this study, the Gaza genocide is discussed in the category of moral evil. In moral evil, the source of evil such as theft, murder, slander, lying, and torture is seen as human, and such evils are not associated with God. Hannah Arendt expressed a specific event that took place in the 20th century within the framework of moral evils, but with original concepts. She experienced the torture and oppression imposed by the Nazi Party on the Jewish community and developed a theory of the problem of evil within the framework of these evil actions. In this theory, she emphasized the human being as the perpetrator of moral evil, that is, the Nazi Party as the perpetrator of evil. Arendt explained the seriousness of these evils with the concept of radical evil, as a moral evil. She also expressed the concept of the banality of evil by observing that the perpetrators of evil, despite their acts of murder, were normal people and behaved as if they were doing a normal everyday job.

In this study, inspired by Arendt's concepts of radical evil and the banality of evil, the Gaza genocide is expressed through the concept of the banality of evil. According to this understanding, the Israeli government has legitimized the genocide of the people of Gaza on the basis of their religious texts and political statements. Israel's attitude here is to make the death of thousands of civilians ordinary. It is clear that the theory Arendt used to describe this event

in the 20th century will also shed light on today's genocide in Gaza. In both cases, the source is the political ruler, a tyrannical and totalitarian figure. In both cases, the people who did the evil took the violence of their actions to the level of genocide. In both cases, a particular religious group was oppressed.

Arendt's theory of evil allows us to see their tragedy not only as a historical event, but as a universal moral problem of humanity. In this context, Arendt's conceptual language suggests that what is happening should be evaluated not only as a political conflict, but also as a matter of conscience. The universality and recurrence of cruelty once again raises questions about human moral and social responsibility. It reveals a current event like the Gaza genocide as a deep wound produced by human nature. Recognizing the banality of evil reveals how violence, now normalized and commonplace, overshadows the will of individuals and blunts moral sensibilities. The point here is not just to make a historical comparison, but to understand that the same evil can continue under different masks and produce the same destructive effects. Of course, this idea should not be understood in the context of our claim that the events in Gaza are the only example of activities such as cruelty, torture, and genocide committed by humans against humans today. Serious human rights violations and persecutions are taking place in various countries around the world. These violations are achieved through ethnic and religious discrimination, obstruction of freedom of expression and other pressures. Examples of this situation can be what happened in Syria, Myanmar, China and Ukraine. This leads us to the need for universal awareness and responsibility against oppression. It reminds us that the suffering of the Jews in the past is part of the human tragedy that is linked to the suffering of other people today.

## Giriş

1917’de Filistin topraklarının Osmanlı’dan İngiltere’ye geçmesinin ardından bölgeye İsrail halkının yerleştirilmesiyle başlayan İsrail-Filistin gerginliği, 1948’de İsrail devletinin kurulması ile tırmanışa geçmiş, ardından Filistin toprakları İsrail tarafından peyderpey işgal edilmeye başlamıştır. Günümüzde Gazze, İsrail ablukası altında olması açısından çatışmaların merkezinde yer alan bir bölgedir. Bu durum, 7 Ekim 2023’ten bu yana bir soykırımı dönüşmüş ve bölgede uzun yıllardan beri devam eden İsrail-Filistin çatışmasının radikal bir şekilde devamını temsil etmiştir. Filistin’in Gazze Şeridi’nde Hamas’ın askeri kanadı İzzeddin Kassam Tugayları İsrail’in ablukasına ve işgaline son vermek için 7 Ekim 2023 tarihi itibarıyla *Aksa Tufanı Operasyonu*’nu başlatmıştır.<sup>1</sup> Buna karşılık İsrail, özellikle Gazze Şeridi’nde olmak üzere tüm Filistin’de, bugün de devam etmekte olan ağır bir soykırım sürecine neden olmuştur. Gazze’deki soykırımının fâilleri, Siyonist ideolojiyi benimseyen milliyetçi ve aşırı görüşlere sahip Yahudilerdir. 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan laik ve sosyalist karakterli siyasi Siyonizm, Filistin topraklarının Yahudilere ait olduğu düşüncesini dinî metinleri delil göstererek de iddia etmiş ve bu iddialarını radikal bir boyutta savunmuştur.<sup>2</sup> Dolayısıyla İsrail’in bölgedeki saldırıları, sivil Müslüman halkın yaşam hakkının elinden alınmasına ve bölgede kaosun daha da derinleşmesine neden olmuştur.<sup>3</sup>

İsrail-Filistin arasında süregelen olayların siyasi, hukuki, ahlâkî ve dinî temelleri vardır. Bu çalışmada dinî boyutu felsefî açıdan ele alınmaktadır. Dinî boyutu, genel olarak Filistin topraklarında İsrail tarafından askeri bir güçle Müslümanların kutsal mekân ve sembollerine zarar verilmesi ve inancın dokunulmazlığının ihlal edilmesi yeni bir olay değildir. Ancak Gazze’de 7 Ekim 2023’ten bu yana İsrail’in hastane, okul ve ibadethanelere zarar vermesi bu durumu dinle sınırlandırılmaz bir boyuta taşımış ve bir insanlık sorunu haline getirmiştir. Gazze’de yaşanan saldırılar bir soykırımı ulaştırmış ve gün geçtikçe daha çok insanın zarar görmesine yol açmıştır.

<sup>1</sup> Hamas’ın kuruluşu hakkında bk. Mahmud Abdulhalim, *el-İhvân el-muslimûn: Ah-dâsun sana ‘ati ‘t-tarih ru’ye mine ‘d-dâhil* (İskenderiyye: Dâru’d-Da’ve, 1994), 1/258.

<sup>2</sup> Alain Boyer, *Siyonizmin Kökenleri*, çev. Volkan Aytar (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 7.

<sup>3</sup> “3 Soruda – Hamas’ın 7 Ekim Saldırıları” (Anadolu Ajansı, 20 Nisan 2024).

Bu çalışmada söz konusu olaylar kötülük problemi merkeze alınarak değerlendirilmektedir. Kötülük problemi, teist Tanrı tasavvuru ile evrendeki eksiklik ya da kötülüklerin nasıl açıklanacağı tartışmasını ifade eder. Bu tartışmanın temeli, Antik Yunan düşüncesine kadar götürülmektedir. Bu problemde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi niteliklerini taşıyan bir Tanrı'ya rağmen evrende kötü olgu ya da olayların neden var olduğu tartışılmaktadır.<sup>4</sup> Diğer yandan kötülük problemine cevap niteliğinde pek çok teodise geliştirilmiş ve bu teodiselerden bir kısmında kötülükler, insan iradesiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>5</sup> Bu çalışmada Gazze'de yaşananlar, Tanrı-kötülük ilişkisini gündeme getirmeden doğrudan insan iradesinden kaynaklanan bir kötülük olarak değerlendirildiği için insan, kötülüğün gerekçesi ve kaynağı olan bir figür olarak ele alınmıştır. Kötülük probleminde insan-kötülük ilişkisi *ahlâkî kötülükler* bağlamında incelenmektedir. Dolayısıyla Gazze'de yaşanan kötü eylemleri insandan kaynaklanması açısından bir tür ahlâkî kötülük olarak değerlendirmek mümkündür.

Gazze'de günümüzde yaşanan soykırım, Hannah Arendt'in 20. yüzyılda Nazi partisinin antisemitik politika izleyerek Yahudilere uzun bir dönem çeşitli işkence ve zulümleri ifade eden kötülük kuramından yararlanılarak açıklanabilir. Arendt, bu yöneticilerin Yahudi toplumuna kötü muamelelerini *kötülüğün sıradanlığı* (*banality of evil*) ve *radikal kötülük* (*radical evil*) kavramları çerçevesinde ele almıştır.<sup>6</sup> Bu kavramları Nazi rejiminin gerçekleştirdiği Yahudi soykırımı sırasında ortaya çıkan olayları tanımlamak için kullanmıştır. Onlar, işkence kamplarında Yahudilere ideolojik bir baskı ve güçle zulmetmiştir. Bu zulmü gerçekleştirenler, Arendt'in ifadesiyle normal ve olağan insanlar olup günlük işlerini normal bir şekilde icra eder gibi zulüm ve işkencelerde bulunmuştur. Ona göre fâillerin, sebep

<sup>4</sup> Kötülük problemi hakkında detaylı bilgi için bk. Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 47-79; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997); Adam Morton, *Kötülük Üzerine*, çev. Zeynep Okan (İstanbul: Güncel Yayınları, 2000); D. Z. Philips, *The Problem of Evil and the Problem of God* (Minneapolis: MN, Fortress Press, 2005); Rafiz Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise* (İstanbul: İz Yayınları, 2007); Michael Peterson v.dğr., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, çev. Rahim Acar v.dğr. (İstanbul: Küre Yayınları, 2009); Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014); Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014).

<sup>5</sup> Saint Augustinus, *İtraflar*, çev. Dominik Pamir (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 142-143; Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977), 29.

<sup>6</sup> Arendt'in çalışmalarında bu kavramlar için bk. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (London: Penguin Classics, 2006), 287. Bu çalışmanın Türkçesi için bk. a.mlf., *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012). Ayrıca bk. a.mlf., *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 348.

oldukları acımasızlığa rağmen hala normal hayatlarını yaşıyor olmaları, onların bir cânî ya da canavar olmadıklarını göstermektedir. Arendt'e göre onların bu eylemleri, kötülüğün sıradanlaşmasına, diğer insanların da benzer bir biçimde kötülüğe sıradan bir olgu olarak yaklaşmasına yol açmıştır. Nitekim insanlar bu tür eylemleri sorgulamak yerine olağan bir durum olarak kabul etmiş veya görmezden gelme tutumu takınmıştır. Dolayısıyla bu, kötülüğün toplumsal düzeyde normalleşmesine neden olmuştur. Arendt'in bu bakış açısı Avrupa'da Yahudilere uygulanan zulmün günlük hayatın içinde yapılan işin bir parçası olarak telakki edildiği düşüncesini karakterize etmektedir. Arendt, zulmü Tanrı'nın neden olduğu bir kötülük olarak görmemiş, aksine onu insandan kaynaklanan bir olgu olarak tasavvur etmiştir. Arendt'in bu tarihsel olayı Tanrı'dan bağımsız olarak insan merkezli bir biçimde açıklaması ile sıradanlaşma ve radikal nitelermeleri kötülük kavramının muhtevasına farklı bir boyut kazandırmıştır.<sup>7</sup>

Arendt'in kötülük kuramında yer verdiği kötülüğün sıradanlığı ve radikal kötülük kavramları üzerine literatürde çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalarda söz konusu kötülükler kamusal alan-özel alan ayrımı,<sup>8</sup> din felsefesindeki konumu,<sup>9</sup> apolitikleşme süreci,<sup>10</sup> siyasal<sup>11</sup> ve hukukî bir mesele<sup>12</sup> olması açısından incelenmiştir. Ancak bu kavramların günümüzün şiddet ve soykırım olaylarının tanımlanmasına hizmet edebileceği aşikardır.<sup>13</sup> Bu amaçla bu çalışmada Gazze soykırımı Hannah Arendt'in kuramı üzerinden felsefi bir tahlille ele alınmıştır.

Gazze'deki soykırırında İsrail'in insan haklarını ihlal etmesi, bu ihlallerin, fâilleri tarafından olağan bir durum gibi yansıtılması, bazı aşırı Siyo-

<sup>7</sup> Eugene B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996), 155-160.

<sup>8</sup> Dilan Akpolat, *Hannah Arendt'in Felsefesinde Kötülüğün Kamusal ve Özel Alana Yansıması* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

<sup>9</sup> Hande Nur Bozbuğa, "Hannah Arendt'in Kötülük Algısının Din Felsefesinde Konumlandırılması", *Tetik* 1 (2022), 151-167.

<sup>10</sup> Özgür Taş, "Hannah Arendt'te Kötülüğün Sıradanlığı" *Kavramının Sıradanlaşan Apolitik Bireylerin Zihin – Eylem Kopuşuna Dayalı Kaynağı* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>11</sup> Etrit Shkreli, *Hannah Arendt's Conceptualizations of Evil* (Ankara: İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

<sup>12</sup> Hüseyin Günel, *Hannah Arendt Düşüncesinde İnsanlığa Karşı Suçların Temellen-dirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

<sup>13</sup> Gazze olaylarını Arendt'in kötülük kuramı çerçevesinde din psikolojisi açısından tahlil eden bir çalışma için bk. Orhan Gürsu, "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz", *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (2024), 130-149.

nistlerin şiddeti destekleyen ifadeleri<sup>14</sup> ve ayrıca diğer insanların da hukuki ve politik olarak bu olaya sessiz kalması kötülüğün sıradanlaştırıldığı bir örneğidir. Bununla birlikte bu çalışmada Gazze'deki olayların tüm boyutlarıyla ele alınması mümkün değildir. Bu çalışma ile Arendt'in Nazi soykırımı için kullandığı kötülüğün sıradanlığı ifadesi Gazze üzerinden İsrail'in yaptığı soykırım ile ilişkilendirilecektir. Gazze olaylarının din felsefesi açısından nasıl yorumlanabileceği, bu olayların ahlâkî kötülükteki yeri ve bu kötülüğün nasıl sıradanlaştırıldığıyla ilgilidir. Ayrıca Arendt'in *kötülüğün sıradanlaşması* kavramı üzerinden bu kötülüklerin toplumsal düzeyde nasıl sıradan bir eylem olarak görüldüğünün gösterilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışmada betimleyici ve analitik yöntemler bir arada kullanılmaktadır. Betimleyici yöntemle Gazze'de yaşanan olaylar tarihsel veriler ve medya raporları ışığında ele alınmaktadır. Analitik yöntemle ise söz konusu olayın Arendt'in kötülük teorisi bağlamında nasıl yorumlanabileceği ve bu teorinin günümüzdeki işlevselliği irdelenmektedir. Bunun için önce İsrail-Filistin çatışması ile ilgili tarihsel veriler ana hatlarıyla ele alınmakta, ardından bu kötülükler Arendt'in kavramsal çerçevesi açısından değerlendirilmektedir.

### 1. Gazze Soykırımının Tarihsel Zemini

İsrail tarafından Gazze'de 7 Ekim 2023'te başlayan saldırılar, bölgede ilk defa karşılaşılan bir durum değildir. İsrail-Filistin çatışmasının ne olduğunun ve nasıl geliştiğinin tarihi arka planının ana hatlarıyla bilinmesi, bugün yaşanan Gazze soykırımının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Filistin, 1917 tarihine kadar Osmanlı İmparatorluğu topraklarına bağlı bir bölgedir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra bu bölge İngiltere'nin yönetimine geçmiş ve buraya Avrupa ülkeleri tarafından Yahudilerin yerleştirilmesi çabası gösterilmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'daki baskıdan kaçan Yahudi mülteciler Filistin topraklarına yerleşmeye devam etmiştir. 1947'de Birleşmiş Milletler'in Filistin'i ikiye bölen bir planı kabul etmesi ise İsrail ile Mısır, Suriye, Ürdün ve Filistin arasında İsrail-Arap çatışmalarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu süreç, İsrail Devleti'nin kurulması ve Filistin topraklarının bölünmesi ile neticelenmiştir.<sup>15</sup> 1948 Arap-İsrail Savaşı'nın ardından İsrail devleti bağımsızlığını ilan etmiş ve sınırlarını daha da genişletmiştir. Bu süreçte yüz binlerce Filistinli, mülteci haline

<sup>14</sup> Uluslararası Af Örgütü'nün 2024 yılında yayımladığı "İnsan Değilmiş Gibi Hissediyorsun: İsrail'in Gazze'de Filistinlilere Yönelik Soykırımı" başlıklı raporda 7 Ekim 2023 ile 30 Haziran 2024 tarihleri arasında İsrail'in en üst düzey yetkililerinin Filistinlileri insanlık dışı gösteren soykırımcı söylemleri değerlendirilmektedir: "Uluslararası Af Örgütü'nün Araştırmasına Göre İsrail Gazze'de Filistinlilere Soykırım Uyguluyor" (*Uluslararası Af Örgütü*, 12 Şubat 2025).

<sup>15</sup> Ilan Pappé, *Modern Filistin Tarihi: Tek Ülke İki Halk*, çev. Nuri Plümer (Ankara: Phoenix, 2007), 91.

gelmiş ve topraklarından ayrılmak zorunda kalmıştır.<sup>16</sup> 1967’de gerçekleşen Altı Gün Savaşı, İsrail’in Batı Şeria, Doğu Kudüs ve Gazze Şeridi’ni ele geçirmesiyle sonuçlanmıştır. Bu durum İsrail’in, Filistin topraklarındaki kontrolünü daha çok arttırmış ve İsrail ve Filistin arasında bir çözüme ulaşma çabalarını zorlaştırmıştır. Gazze’de işlenen kötülüğe 1973 yılında gerçekleşen Yom Kippur Savaşı dikkate alınacak olursa 1970’lerin ortalarına kadar Mısır, Suriye, Ürdün ve Irak gibi Arap ülkeleri Arap-İsrail Savaşları ile sessiz kalmamıştır. Ancak bu savaşların neticesinde Arap ülkeleri açısından verilen kayıpların çok olması, Filistin’in kendi kaderine terk edilmesine yol açmıştır. İsrail, 2005 yılında Gazze’den tek taraflı olarak çekilmesine rağmen 2006 yılında diğer yerleşim yerleri ile Gazze bölgesini ayırmak için tel çitler ve tampon bölgeler yaptırmış, Gazze’nin giriş ve çıkışlarında güvenlik önlemleri almıştır. Böylece Gazze’yi abluka altına almış, bölgeye giren kişi ve eşyaları denetim altında tutarak kısıtlamış ve buraya sık sık hava saldırıları düzenlemiştir.<sup>17</sup> Bu durum Gazze halkının yaşadığı insanî ve ekonomik krizi derinleştirmiş, sivil halkta can, mal ve barınma açısından büyük kayıplara neden olmuştur.<sup>18</sup> Bölgede yaşanan işkence, zulüm ve yerinden etme gibi kötülükler günümüzde de devam etmiş ve insani kayıplar azami bir niceliğe ulaşmıştır.

İsrail, uzun yıllardan beri Gazze halkına yönelik kötü eylemlerini sıradanlaştırmak amacıyla çeşitli gerekçeler ileri sürmüştür. Bu gerekçelerden bir kısmı, onların kutsal kitapları Tevrat’a dayanmaktadır. Örneğin Yaratılış Kitabı’nda “(...) Bu ülkeyi senin soyuna vereceğim”<sup>19</sup> ve “(...) Çünkü bu toprakların hepsini sana ve soyuna vereceğim (...)”<sup>20</sup> pasajlarıyla Tanrı’nın bu toprakları Hz. İbrahim’e ve soyuna vadettiği ifade edilmektedir. İsrail devleti ise bu vaatleri Tanrı’nın antlaşması ve sözü olarak yorumlamıştır. Onlar eylemleri kötülük kapsamında değil, Tanrı emrinin gerçekleştirilmesi bağlamında zorunluluk olarak görmüşlerdir.<sup>21</sup> İsrail’in şiddet eylemlerine referans gösterdiği başka Tevrat pasajları da vardır. Sözgelimi şu pasaj incelenebilir: “Her şeye egemen Rab diyor ki, ‘İsraillilere yaptıkları kötülükten ötürü Amaleklileri cezalandıracağım. Çünkü Mısır’dan çıkan İsraillilere karşı koydular. Şimdi git, Amaleklilere saldır. Onlara ait her şeyi tümüyle yok et, hiçbir şeyi esirgeme. Kadın erkek, çoluk çocuk,

<sup>16</sup> Pappé, *Modern Filistin Tarihi*, 189, 264.

<sup>17</sup> Marco Longobardo, “The Legality of Closure on Land and Safe Passage Between the Gaza Strip and the West Bank”, *Asian Journal of International Law* 11/1 (2021), 50-52.

<sup>18</sup> Ali Balcı, “Filistin 2005”, *Ortadoğu Yıllığı 2005*, ed. Kemal İnat – Ali Balcı (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 122-123.

<sup>19</sup> Yaratılış 12/7.

<sup>20</sup> Yaratılış 26/3-5.

<sup>21</sup> Baki Adam, “Yahudilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 227-230.

öküz, koyun, deve, eşek hepsini öldür.”<sup>22</sup> İsrail devlet başkanı Binyamin Netenyahu Amalekliler ile ilgili bu pasajı 7 Ekim 2023’ten günümüze sürdürdükleri soykırımın dinî bir dayanağı olarak sunmuştur.<sup>23</sup> Ancak bu pasaj oldukça farklı açıdan yorumlanmaya ve anlaşılmaya açıktır. Öncelikle kutsal kitaptaki bu olayın Filistin toplumuyla ilişkilendirilmesinde açık bir delil yoktur. Ancak İsrail yönetimi, Tevrat’taki bazı pasajları yorumlayarak kendi eylemlerini destekleyecek ifadeler bulmuş, ancak soykırım eylemlerinin karşısında olabilecek pasajları göz ardı etmiştir. Ayrıca Tevrat’ta insanların birbirini sevmesi ve saygı göstermesi hatta yabancıya karşı hoşgörülü olması öğütlenmiştir: “Yabancıları sevin. Çünkü siz de Mısır’da yabancıydınız.”<sup>24</sup> İsrail’in Filistinli sivillere yönelik yıkıcı saldırıları, toprak gaspı ve insan hakları ihlalleri dinî metinlerde vurgulanan bu değerlerle çelişkili görünmektedir.

## 2. Kavramsal Çerçeve: Arendt’in Kötülük Kuramı

Genel olarak kötülük problemi bazı mükemmellik vasıflarına sahip bir Tanrı’nın varlığı ile evrende makro ve mikro düzeyde var olan eksiklik, bozukluk ve kusurların nasıl açıklanacağı düşüncesine dayanmaktadır.<sup>25</sup> Din felsefesi literatüründe kötülüklerin kaynağı insan ya da Tanrı’yla ilişkilendirilmiştir. Bu açıdan metafizik, cismânî ve manevî ya da doğal ve ahlâkî gibi kötülük tasnifleri ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup>

Ateist argümanlarda kötülük problemi teizme yönelik önemli bir eleştiri olarak ele alınmıştır. Onlardan bir kısmı kötülüğü mantıksal bir problem olması açısından incelerken diğer bir kısmı delilci kötülük problemi olarak ifade edilen formülasyonla argümanlarını inşa etmiştir. Mantıksal kötülük probleminde David Hume (ö. 1776) tarafından Epiküros’a (ö. M.Ö. 270) nispet edilen şu çıkarım, meselenin milattan öncesine kadar uzandığını göstermektedir. Ona göre *Tanrı kötülükleri ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa bu, O’nun güçsüz olduğunu gösterir. Kötülükleri önlemeye gücü yetiyor ancak önlemiyorsa bu, O’nun kötü olduğunu gösterir. Hem kötülükleri önlemeye gücü yetiyor hem de önlemek istiyorsa o halde kötülüklerin kaynağı nedir?*<sup>27</sup> Günümüzde hala önemini koruyan bu mantıksal argümanı ele alan pek çok çalışma vardır. Bu konuda 20. yüzyılda John L.

<sup>22</sup> Samuel 15/2-3.

<sup>23</sup> Ertuğrul Yazar – Salih Günay, “Bir Meşruiyet Aracı Olarak Dehümanizasyon: Oryantalist ve Siyonist Bakış Açısıyla Filistin’deki Soykırıma Dair Bir Değerlendirme”, *Ombudsman Akademik* 2 (2024), 500-501.

<sup>24</sup> Çıkış 22/21.

<sup>25</sup> Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 11.

<sup>26</sup> Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2011), 290; Aydın Topaloğlu, “Kötülük Problemi”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay, 2018), 237.

<sup>27</sup> David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), 165-167.



Mackie (ö. 1981) tarafından *Evil and Omnipotence* adlı makalede yeniden detaylandırılan mantıksal argümantasyona dikkat çekilebilir. Mackie her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı ile kötülüklerin varlığının bağdaşmadığını savunur.<sup>28</sup>

Teist Tanrı anlayışına rağmen evrende kötülüklerin bulunmasına dair mantıksal çelişki iddiasına karşı, çeşitli teist düşünürler farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu yaklaşımlarda Tanrı'nın mutlak iyi ve her şeye gücü yeten doğasının dünyadaki kötülükle nasıl bağdaştığının açıklanması hedeflenmiştir. Bu bağlamda inayet,<sup>29</sup> insan iradesi,<sup>30</sup> mümkün âlemlerin en iyisi,<sup>31</sup> ruh yapma<sup>32</sup> ve kötülüklerin iyiliğin yokluğu durumunu ifade ettiği<sup>33</sup> gibi teodiseler geliştirilmiştir.<sup>34</sup> Bu teodiselerde kötülükler ya kaynağının insan olması açısından ya da iyiliklerle karşılaştırılarak ele alınmıştır. Kötülük problemi Tanrı ile ilgili varoluşsal bir problem değildir. Bu nedenle teodiselerde Tanrı kanıtlamaları yapılmamaktadır. Kötülük probleminde Tanrı'nın kendisine atfedilen kudret, ilim ve iyilik vasıflarının mutlaklığı yok sayılmaktadır. Bazı kötülük problemleri *delilci kötülük problemi* kategorisiyle ifade edilen bir yaklaşım etrafında tartışılmıştır. Bu anlayışa göre evrendeki kötü olay ya da olgular daha büyük bir iyiliğe sebep olmak ya da daha büyük bir kötülüğü engellemek için zorunlu değildir. Bu kötülük argümanları daha çok ahlâk alanında görülen kötülükleri nitelendirmek için kullanılmıştır. Mantıksal kötülükte Tanrı, kötü bir dünya yaratmasını ahlâki olarak gerekçelendirebilir. Ancak delilci kötülük problemine göre bazı kötülükler ahlâken gerekçelendirilemez. Delilci kötülük problemine göre bir insanın ya da hayvanın ölümüne neden olacak derecede kötü bir olay nasıl bir iyiliğin gerçekleşmesi ya da daha büyük bir kötülüğün engellenmesi için meşru görülür? Bununla birlikte zâtı itibariyle kötü olan bir şey, zâtı itibariyle iyi olan bir şeye ulaştırması durumunda bazen iyi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durumda yaşanan kötülük yine kötü

<sup>28</sup> J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind* 64/254 (1955), 200.

<sup>29</sup> Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 348-356.

<sup>30</sup> Bk. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, 29.

<sup>31</sup> Eric L. Ormsby, *İslâm Düşüncesinde "İlahi Adalet" (Teodise) Sorunu: Gazali'nin "Mümkün Dünyaların En İyisi" İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitabiyat, 2001), 49-51.

<sup>32</sup> John Hick, "The 'soul-making' theodicy", *Philosophy of religion: selected readings*, ed. William L. Rowe, William J. Wainwright (New York: Oxford University Press, 1998).

<sup>33</sup> *Augustine: Confessions and enchiridion*, çev. ve der. Albert C. Outler (Philadelphia: Westminster Press, 1955).

<sup>34</sup> Bk. Peterson v.dğr., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, 398-436.

olarak kalmakla beraber ahlâkî olarak meşrudur.<sup>35</sup> Bu kapsamda William Rowe'un delilci kötülük problemi örnek olarak verilebilir. Ona göre bir kötülük daha büyük bir iyiliğe neden olmadığı ya da eşit veya daha büyük bir kötülüğü önlemediği sürece Tanrı tarafından engellenmelidir. Şayet Tanrı bu tür kötülükleri engellemiyorsa muhtemelen Tanrı yoktur.<sup>36</sup> Bu durum, delilci problemde mantıksal problemdeki gibi katı bir biçimde tüm kötülükler Tanrı'nın varlığının aleyhine konumlandırılmamıştır.

20. yüzyılda kötülük problemine kavramsal açıdan özgün bir katkı sağlayan Arendt'in kötülük anlayışı, ahlâkî kötülük kapsamında değerlendirilecek veriler sunmaktadır. O, II. Dünya Savaşı yıllarında Adolf Hitler'in (ö. 1945) *nihai çözüm* politikası ile topraklarında yaşayan Yahudilere insanlık dışı muamelesini tasvir eden bir kuram ortaya koymuştur.<sup>37</sup> Arendt, insanları küçük düşüren, temel haklarından mahrum eden ve daha da ötesinde katleden bu kötülüklerin ulaştığı aşırılığı ifade etmek için radikal kötülük kavramını kullanmıştır.<sup>38</sup> Onun bu kötülüklerle maruz kalanlar için kullandığı, "içindeki tüm insanların eşit derecede gereksizleştiği"<sup>39</sup> ifadesi çalışmamız için oldukça önemlidir. Nitekim bir kötü eylemin fâilleri kadar, o eyleme maruz kalanların nasıl nitelendirildiği ve onlara nasıl bir pozisyon yüklendiği de dikkate alınmalıdır. Gazze'de başta kadınlar ve çocuklar olmak üzere insanlara yapılan işkence, taciz, tecavüz ve öldürme eylemleri tam bir soykırımdır ve Arendt'in gereksizleştirme ifadesinin pratikteki bir örneğidir. Orada hastalara değil hastanelere ve okullara saldırılmıştır,<sup>40</sup> çünkü Gazze halkının her türlü kurtarıma ihtimalinin ortadan kaldırılması hedeflenmiştir. Sonuç olarak Arendt, ahlâkî kötülük problemi kapsamında değerlendirilebilecek kötülük kuramı ile kötülüğün insanla ilişkisi üzerinde durmuş ve Tanrı, onun kuramının bir süjesi olmamıştır.

Bir eylemin doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olduğu tartışmaları eylemlerin ahlakiliğiyle ilgilidir. Ahlâkî bir eylem sonucu itibarıyla bir norma değil de bir çıkara dayanıyorsa bu durum farklı bir açıklama modeli gerektirir.<sup>41</sup> Sözgelimi, Siyonist liderlere Gazze'de yapılan soykırımın ne-

<sup>35</sup> Peterson v.dğr., *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, 436-438. Delilci kötülük argümanlarına dair bk. İsmail Şimşek, "William L. Rowe ve 'Kötülüğün Anlamsızlığı'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1023-1040; Rahim Acar, "The limits of evidential argument from evil", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 2/4 (2019), 114-131; İbrahim Yıldız, *Delilci Kötülük Problemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2023).

<sup>36</sup> William L. Rowe, "Evil and Theodicy", *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 121-122.

<sup>37</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, 114.

<sup>38</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt Brace, 1979), 458.

<sup>39</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 459.

<sup>40</sup> "İsrail Gazze'de Hastane Vurdu" (*Dünya Gazetesi*, 11 Aralık 2024).

<sup>41</sup> Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 157-158.

deni sorulduğunda, “Müslüman oldukları için, bize vaat edilen topraklarda yaşadıkları için” ve benzeri cevaplar verebilirler. Bu cevaplar, bir eylemin kurallara uygun bir biçimde gerçekleştiğini açıklamak için yeterli değildir. Çünkü insanların bir grup ya da sınıfa ait oldukları gerekçesi bir ayrımcılıktır. Ahlâkî açıdan da problemli bir yaklaşımdır. Bu durum Arendt’in sıradanlaşma kavramı ile de izah edilebilir. Bir davranışın ahlâkîliği fâilinin tutumundan değil, evrensel olan değer yargılarından kaynaklanır. Kötü eylemleri icra edenlerin eylemlerini sanki doğru ve normal bir davranışta bulunuyor gibi yansıtması o eylemi doğru yapmayacaktır. Felsefe tarihinde eylemlerin ahlâkîliğini bir yasaya dayandıran yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Sözelimi Kant’ın (ö. 1804) ahlâk metafiziği, *kategorik ahlâk yasası* üzerine kuruludur. Kant’a göre ahlâkî eylemler, kategorik olarak *evrensel geçerliliğe sahip olan ahlâkî yasalara* uygun olmalıdır. Bu bağlamda Kant, “Eylemlerini öyle bir maksime göre eyle ki o maksim evrensel bir yasa olabilsin” mottosunu ahlâk kuramının zeminine yerleştirmiştir.<sup>42</sup> Dolayısıyla ahlâk, bireysel davranışlara göre şekillendirilemeyecek bir alandır.

Kötü eylemlerin kaynağı ya da fâili kötülük problemi analizinde üzerinde durulması gereken önemli bir unsurdur. Olgusal bir eylem olan bu kötülükler Arendt tarafından totaliter bir yönetim ile bağdaştırılmıştır. Nazi yönetimi kötü eylemlerini oldukça serinkanlı ve olağan bir durum gibi gerçekleştirmiştir. Arendt, Nazilerin bu tavrını kötülüğün sıradanlığı kavramıyla ortaya koymuştur. Bu kavram kötü eylemleri nitelendirse de aslında kötü eylemin kaynağına işaret eden bir ifadedir. Arendt, Nazilerin kötü eylemlerinin bir canavar ya da korkunç bir varlık tarafından değil, sıradan vasıf, hal ve tavırdaki insanlar tarafından gerçekleştiriliyor olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>43</sup> Bu konudaki görüşleriyle kötülük problemine özgün bir bakış açısı getiren Arendt’e göre Yahudi toplumuna yapılan zulüm ve işkenceler, o zamana kadar gerçekleştirilen tüm kötülüklerden farklıdır. Onlar, işkence yaptıkları insanları insanlık vasfından uzaklaştırarak düşünce ve akıl yürütme yetilerine zarar verip adeta hayvanlaştırmıştır.<sup>44</sup> Dolayısıyla Arendt, kötülük kuramında Tanrı kavramına yer vermemiş, kötülükleri insan-kötülük arasında bir ilişki olarak tesis etmiştir. Çünkü Eichmann’ın Kudüs’teki savunmasını dinleyen Arendt kötülüğün sıradan bir eyleme dönüştüğünü ve bu eylemlerin inançsızlıktan kaynaklanmadığını görmüştür.

<sup>42</sup> Immanuel Kant, *Groundwork for the metaphysics of morals*, ed. Allen W. Wood (New Haven: Yale University Press, 2002), 37.

<sup>43</sup> “Gerçeklik ‘Nazilerin bizim gibi bir insan olması, kâbus ise onların kuşkuya yer bırakmayacak şekilde insanın ne yapabileceğini göstermiş olmaları, bunu kanıtlamış olmaları.’ Hannah Arendt, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), 206.

<sup>44</sup> Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 280-281.

Aksine Eichmann, güçlü bir Tanrı inancına sahiptir.<sup>45</sup> Bu açıdan Arendt'in kötülük kuramı kaynağı insan olan ahlâkî bir kuramdır.

20. yüzyılın ortalarında Yahudilere yapılan zulmün benzerini bugün Gazze halkı yaşamakta, Arendt'in özgün kötülük argümanı bugün Gazze olayları için güncelliğini korumaktadır. Çünkü her iki olayda da dinî ve etnik bir grup siyasi amaçlarla bir soykırıma maruz kalmıştır. Genel olarak iki olay arasındaki benzerliklerden birincisi, iki kötülüğün kaynağının da insan faktörü olmasıdır. Arendt'in kötülük anlayışı kötülüğün kaynağı olarak insanı görmekle birlikte kötülük kavramının geçirdiği içeriksel dönüşüme işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle onun savunduğu kötülük, insandan kaynaklanması açısından ahlâkî kötülüklerden biri olarak kabul edilse bile kötülüğün mahiyeti radikallik ve sıradanlaşma nitelikleri kazanmıştır.<sup>46</sup> Dolayısıyla günümüzde yaşanan bu kötülük, kötülüğün kaynağı ve niteliği açısından Arendt'in kuramının içeriksel ve kavramsal yönü ile tasvir edilebilir. İkincisi, her iki olayda da fâiller sıradan bir eylemi gerçekleştirir gibi kötülük yapmaktadır. Örneğin İsrail yönetimi 7 Ekim 2023'ten bu yana pek çok hastane ve okul bombalaması ile birlikte su ve elektrik gibi altyapı tahribatına sebep olmuştur. Ayrıca 17 Ekim 2023 tarihinde Gazze'deki el-Ehli Hastanesi'ne yapılan saldırıda yüzlerce kişi ölmüştür.<sup>47</sup> Bir diğer örnek İsrail'in hedef aldığı bölgelerde su tesislerine zarar vermesidir. Anadolu Ajansı'nın 11 Haziran 2024'teki haberine göre 7 Ekim 2023'ten Haziran 2024 tarihine kadar İsrail, Gazze'deki 42 su kuyusu ve deniz arıtma tesisini kullanılamaz hale getirmiştir.<sup>48</sup> Üçüncüsü, her iki olayda da bir soykırım yapılmıştır. Bir yüzyıl önce Avrupa'da soykırım zulmüne maruz kalan Yahudiler, günümüzde Gazze halkını benzer bir zulme maruz bırakmaktadır. Sonuç olarak iki olay arasında Arendt'in kötülük yorumu çerçevesinde değerlendirmeye imkân tanıyacak pek çok benzerlik vardır.

### 3. Kötülük Problemi Açısından Gazze Soykırımı

Gazze'de yaşanan ve günümüzde radikal boyutlara ulaşan kötülükler insanın insana yönelik eylemleridir. Bu kötülükler kaynağının insan iradesi olması ve kötülük-Tanrı ilişkisi yerine kötülük-insan münasebeti kurması açısından *ahlâkî kötülük problemi* kapsamında değerlendirilebilir. Gazze'deki kötülüklerin fâillerinin insan olması Tanrı faktörünü bu kötülüğün neden ya da sonucunun her aşamasında dışarıda bırakmıştır.

<sup>45</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 36-37.

<sup>46</sup> Bozbuğa, "Hannah Arendt'in Kötülük Algısının Din Felsefesinde Konumlandırılması", 154.

<sup>47</sup> "UNICEF Genel Direktörü Catherine Russell'ın Gazze Şeridi'ndeki Al Ahli Hastanesi'nde Hayatını Kaybeden ve Yaralanan Çocuklarla İlgili Açıklaması" (*Unicef*, 10.11.2024).

<sup>48</sup> "Gazze Belediyesi: Gazze Halkı Aşırı Derecede Su Sıkıntısı Yaşıyor" (*Anadolu Ajansı*, 02.12.2024).

Bu tür kötülükler işkence, soykırım ya da cinayet gibi insan tarafından gerçekleştirilen eylemlerdir.<sup>49</sup> Böylece ahlâkî kötülük bağlamında insanların ne boyutta kötülüklereden neden olabildiği, *öldürme* gibi bir kötülüğün nasıl meşru bir hale getirilerek sıradanlaştırıldığı durumuna dikkat çekilmelidir. Gazze’de yaşananların kaynağının insan iradesi olması kadar onlara sebep olan insanların bu eylemlerini dinî açıdan gerekçelendirmesi bu kötülüğün yaygınlaşmasına ve normalleşmesine yol açmıştır. İsrail’in maddi ve manevî şiddet eylemlerinin aksine kutsal kitapları olan Tevrat’ta adalet, insan hakları ve barış gibi temel ilkelerin önemi vurgulanmıştır. Tevrat’taki “Adalet, adaleti peşinden sürmeyi ve doğrulukla yaşamayı emrederim”<sup>50</sup> ile “Ezelden beri ‘Tanrı yolunda adil olalım!’ diye çağırıyorum”<sup>51</sup> pasajları adaletin ve doğruluğun önemine dikkat çekerek insanların doğru yolda olması gerektiği düşüncesini öne çıkarmıştır. “Köleleştirmeyin, çünkü Mısırlılar gibi köleler olarak bulundunuz”<sup>52</sup> ile “Yabancıya karşı adaletli davran. Çünkü siz de Mısır’da yabancıydınız”<sup>53</sup> pasajları da Tevrat’ta insan haklarıyla ilgili temel değerlerin savunulduğunu göstermiştir. Nitekim Yahudilerin kutsal kitabı doğru bir şekilde yorumlaması hem geçmişten günümüze gelen değerleri korumak hem de çağımız toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu uyumlu ilişki hem dinin anlaşılmasını derinleştirecek hem de modern toplumun ilerlemesine katkıda bulunacaktır.

İsrail tarafından Gazze’nin de dahil olduğu Filistin bölgesinde uzun yıllardan beri Müslüman halkın yaşam alanı çeşitli kısıtlama, baskı ve işkencelerle daraltılmıştır. İsrail, Gazze şeridinde yaşayanlara yüksek vergiler ve ekonomik sınırlamalar getirmiştir. Bunun bir sonucu olarak zor şartlar altına giren Gazze halkı, İsrail şehirlerinde zor ve kötü koşullarda çeşitli işler yapmaya mecbur kalmıştır.<sup>54</sup> Ayrıca İsrail, Filistin halkının dinî günlerde Mescid-i Aksâ’ya giriş-çıkışını kontrol altında tutmuş, bu konuda yaş sınırı belirlemiş ve Müslümanların ibadet mahallerini yağmamıştır.<sup>55</sup> Bu durum Filistin halkının dinsel özgürlüğünü kısıtlamıştır. Bu bölgede günümüzde hala İsrail’in insanlık dışı uygulamaları devam etmekte ve temel insani ihtiyaçlar kısıtlanmaktadır. Bu ifadeler Gazze halkının

<sup>49</sup> Topaloğlu, “Kötülük Problemi”, 237.

<sup>50</sup> Tesniye 16/20.

<sup>51</sup> Yeşaya 51/1.

<sup>52</sup> Levililer 25/42.

<sup>53</sup> Çıkış 23/9.

<sup>54</sup> Alaaeddin Mohammad Diab, *Devletleşme Sürecinin Filistinli Mültecilere Siyasal ve Hukuksal Etkisi* (Ankara: Polis Akademisi, Güvenlik Birimleri Enstitüsü, Doktor Tezi, 2017), 48-49.

<sup>55</sup> Bu çerçevedeki örnek haberler için bk. “İsrail’den Filistinlilere Kudüs’e Giriş Yasası” (*Dünya*, 15 Nisan 2024); “İsrail’den Mescid-i Aksa’da Cuma Namazına Yaş Şartı” (*TRT Haber*, 16 Nisan 2024).

yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda manevî ve ekonomik baskılara da maruz kaldığını vurgulamaktadır. İsrail'in uyguladığı kısıtlamalar, sadece temel insan haklarını ihlal etmekle kalmayıp aynı zamanda Filistin halkının özgürlüğünü ve onurunu da zedelemektedir.

Gazze soykırımının ahlâkî bir kötülük olarak nitelendirilmesinin spesifik bir formu Arendt'in kötülük anlayışıdır. Arendt'in kötülük argümanında üzerinde durduğu totaliter yönetim ve radikal boyutlara ulaşan kötülük tanımlamaları Gazze soykırımı için de geçerlidir. İsrail, totaliter bir yönetimle Filistin topraklarında kıyı şeridinde işgal edemediği bir yer olarak Gazze topraklarını ele geçirme hedefine ulaşmak için agresif bir tavır takınarak bölgedeki herkesi değersizleştirerek öldürülebilir kılmıştır. Arendt kötülük kuramında kötülüklerin kaynağının insan olmasıyla birlikte, daha önemlisi Gazze soykırımının fâilleri gibi kötülükleri politik yönetimle ilişkilendirmiştir. Ayrıca hem bu kuram hem de Gazze örneğinde insan-kötülük ilişkisi öne çıkmakla birlikte yöneticilerin kötülükleri sıradanlaştıran tutumlarına vurgu yapılmalıdır. Daha açık bir şekilde Gazze'de yaşanan soykırım Arendt'in kötülük kuramıyla şu açılardan benzerlik göstermiştir. Birincisi, kötü eylemlerin fâilleri tarafından sıradanlaştırılmasıdır. Binlerce insanın öldürülmesine ve insani yardımların Gazze'de yaşayanlara ulaşmasının engellenmesine rağmen bu durumun önlenememesi, teori ile Gazze örneği gibi bir pratiğin arasındaki uyumsuzluğu açık bir şekilde gösterir. İkincisi hem Nazilerin sebep olduğu kötülüğün hem de Gazze'de yaşanan kötülüklerin siyasi bir yönünün olmasıdır. 7 Ekim 2023'te Kassam Tugayları tarafından *Aksa Tufanı* ile başlayan İsrail'in soykırım uygulamaları bugün hala aynı şiddette devam etmektedir. Üçüncüsü hem Arendt'in kötülük kuramının hem de Gazze'de yaşanan kötülüğün insan kaynaklı olmasıdır. Bu kötülüklerin insandan kaynaklanması beraberinde sosyal, ahlâkî ve hukukî pek çok sonucu doğuracaktır. İnsanların yaşam haklarının elinden alınması, insanın insana zulmedebilirliği olgusunun ortaya çıkması ve küresel çapta olumsuz bir örnek teşkil etmesi bunlardan bir kaçıdır. Dördüncüsü hem Avrupa'daki Yahudiler hem de Gazze halkı siyasi güçler tarafından belli bir fiziksel alana sıkıştırılmış, adeta açık bir hapisane gibi gettolaştırılmış bir ortamda zulme maruz bırakılmıştır. Bu açıdan Arendt'te kötülüğün Tanrı'dan insana evrilen doğası, Gazze olayları için de gerçekleşmiş olduğu düşüncesi savunulabilir. Günümüzde Gazze'de yaşanan ve soykırım boyutuna ulaşan İsrail zulmü halen hukukî ya da politik açıdan engellenmemiştir.<sup>56</sup> Bunun

<sup>56</sup> Güney Afrika, 29 Aralık 2023'te Uluslararası Adalet Divanı'nda İsrail'e karşı soykırım davası açmıştır. Bu davada İsrail'in Gazze'deki eylemleriyle Birleşmiş Milletler Soykırım Sözleşmesi'ni ihlal ettiği ve Filistinlilere karşı soykırım suçu işlediği iddia edilmiştir. Güney Afrika, İsrail'in Gazze'deki bu eylemlerini durdurmasını talep etmiştir. Bk. Burcu Değirmencioğlu – Abdulkadir Pekel, “Soykırım Suçunun Önlen-

yanı sıra bugün sivil boyutta dünya üzerinde İsrail zulmüne karşı gösteriler düzenlenmekte, protesto için kamplar kurulmakta ve böylece zulme dikkat çekmeye çalışılmakta olduğuna işaret edilmelidir. Bu çabalar bile kimi zaman siyasi otoriteler tarafından engellemelerle karşılaşmaktadır. Öğrencilerin bu küçük çaplı ancak önemli çabaları, Avrupa ve Amerika'da kolluk güçleri tarafından bastırılmak istenmekte, bu da Batı toplumlarının etik ve insani değerler konusundaki tutarsızlıklarını ve çelişkilerini gözler önüne sermektedir.

Günümüzde Gazze soykırımına gerek fâilleri gerekse geri kalan insanlar tarafından seyirci kalınması<sup>57</sup> bu soykırımın sıradanlaştığını gösterir. Nitekim kötülüğe seyirci kalma tutumunun takınılması Gazze'deki şiddet eylemlerini daha da arttırmıştır. Gazze olayları açısından bu norm, insanların zulmü önleyici bir girişimde bulunmadan seyirci kalmalarıdır. Günümüzde insanların bu tür vahşetlere nasıl alıştılabileceğini ve hatta bu tür olayların nasıl sıradanlaşabileceğini görmek için Gazze soykırımı önemli ve dikkat çekici bir örnek sunmaktadır. Radikal boyutlara ulaşan bu kötülüklerin icra edilebilmesi bu eylemlerin sıradan olarak algılanmasına katkı sağlamıştır. Kötülüklerin elbette politik ya da dinî gerekçeleri olabilir. Ancak bir davranışın gerekçesinin olması onu ahlâkî açıdan meşru kılmayacaktır. Bu durum, kötülüğün sadece bireysel eylemlerle sınırlı olmadığını, aksine toplumsal normlar aracılığıyla yaygınlaşabileceğini ve sıradanlaşabileceğini göstermektedir.

Arendt'in kavramsal dili, yaşananların yalnızca politik bir çatışma değil, aynı zamanda bir vicdan meselesi olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Zulmün evrenselliği ve tekrarlanabilirliği, insanın ahlâkî ve toplumsal sorumluluğuna dair soruları yeniden gündeme taşır. Burada mesele, yalnızca tarihsel bir karşılaştırma yapmak değil, aynı kötülüğün aynı şekilde yıkıcı etkiler yaratarak devam edebildiğini anlamaktır. Bu da bizi zulme karşı evrensel bir farkındalığın ve sorumluluğun gerekliliğine götürür. Gazze soykırımının ardındaki politik çıkarları da göz önünde bulundurarak geçmişte Yahudilerin yaşadığı acıların bugün başka bir halkın yaşadığı acılarıyla birleştiğini ve bunun insanlığın ortak trajedisi olduğunu hatırlatır.

### Sonuç

Bu çalışmada Gazze'de uzun yıllardır yaşanan ve 7 Ekim 2023'ten bu yana radikal bir boyuta ulaşan soykırım Hannah Arendt'in kötülük modeli üzerinden değerlendirilmiştir. Arendt'in ele aldığı Yahudi soykırımı

---

mesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Sözleşme'nin Gazze Şeridinde Uygulanması (Güney Afrika V. İsrail)", *AHBVÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/3 (2024), 611-612.

<sup>57</sup> Gürsu, "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz", 12, 20.

ile Gazze’de Yahudilerin sebep olduğu soykırım, kaynağı ve mahiyeti açısından ilişkilendirilmiştir. Her ikisinde de kötülüğün kaynağı insandır. Her ikisi de din felsefesi literatüründe yer alan kötülük çeşitlerinden insana isnat edilen kötülük çeşidi olan ahlâkî kötülüklerdir.

Güncel bir mesele olan Gazze soykırımının kötülük problemi açısından ele alınmasında meselenin felsefi ve teolojik boyutuna dikkat çekerek sadece ekonomik ya da politik bir arka plana sahip olmadığına işaret edilmesi oldukça önemlidir. Çünkü Gazze özelinde kötülük problemi Tanrı ile kötülük kavramlarını karşı karşıya getirmemiştir. Mesele insanın insana yaptığı ahlâkî bir kötülükle ilgilidir. Bu iddiamızı Arendt’in kötülük-insan arasında kurduğu kötülük ilişkisi üzerinden ele aldık. Meselenin dinî yönü ise İsrail’in genel olarak Filistin ve Kudüs bölgesinde uzun yıllardır İslâm’ın kutsal mekân ve sembollerine karşı çeşitli engellemeler ve şiddet hareketlerinde bulunmasıdır. Bölgede gerçekleşen bu eylemler insanların özgürlük ve mülkiyet hakları konusunda baskı ve zulüm ile karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Bununla birlikte bu bölgede sadece bu ihlaller yaşanmamıştır. Mevcut Müslüman nüfusu yerinden etme, dinî ve etnik soykırım uzun yıllardır Gazze halkının karşı karşıya kaldığı problemlerdir.

Bu çalışmada Arendt’in kötülük öğretisine dayanan kuramsal zemin İsrail’in Gazze soykırımındaki eylemlerini radikal olarak nitelendirmemize imkân sağlamıştır. Gazze’deki kötülüğün radikalliği, kötü eylemlerin ulaştığı aşırılığa işaret etmektedir. Arendt, kötülüğün fâillerinin yaptıkları eylemleri sıradanlaştırdıklarını ifade etmektedir. Yahudiler, Arendt döneminde kötülüğe maruz kalanlar olmasına rağmen, onlardan Siyonist düşünce etrafında birleşenler uzun yıllardır Filistin bölgesindeki yerli halka benzer işkence ve eziyetlerde bulunmuştur. 20. yüzyılda Avrupa’daki Yahudilerin gettolaştırılması gibi Filistin’de de Gazze şeridi oluşturulmuş, bölgeye giriş-çıkışlar denetim altına alınmış, insanlara kadın, çocuk, erkek, yaşlı ve genç ayırt edilmeden işkence edilmiştir.

Sıradanlaşma kavramı ile Gazze soykırımının fâilleri olan İsrail devletinin dinî ya da politik gerekçelerle eylemlerini meşrulaştırma amacında olduklarının yansıtılması hedeflenmiştir. Yahudilerin kutsal kitabı doğru bir şekilde yorumlama girişiminde bulunması hem geçmişten günümüze gelen değerleri korumak hem de günümüz toplumlarının ihtiyaçlarına cevap vermek açısından büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü Tevrat’ta insan hakları, adalet ve özgürlük gibi değerlerin önemine işaret eden pek çok pasaj bulunmaktadır. Dolayısıyla insan hak ve özgürlüğünün ihlal edilerek bu ihlalin meşrulaştırılması sosyolojik, psikolojik ve felsefi açıdan ele alınıp dikkat çekilmesi gereken bir meseledir. Bu uyumlu ilişki hem dinin anlaşılmasını derinleştirecek hem de modern toplumun ilerlemesine katkıda bulunacaktır.



Günümüzde Gazze’de yaşanan soykırım hastanelerde, sığınılan çadırlarda ya da okullarda gerçekleşen yüzlerce ölüm haberlerine rağmen durdurulmamış, bu kötülüklere sessiz kalmak bu tür eylemlerin sıradan eylemler olarak görülmesine neden olmuştur. İsrail yöneticilerinin şiddet eylemlerini kutsal metinlerindeki pasajları yorumlayarak gerekçelendirmesine karşın kutsal metinlerdeki savaş etiği ve adalet normları sivil halkın korunması amacıyla öne çıkarılmalı ve politik kaygılara dayanan şiddet engellenmelidir. Nitekim Gazze soykırımı gibi insanlık dışı kötü olaylar karşısında seyirci kalmak, sadece bir suça ortak olmak değil, aynı zamanda insani değerlere ihaneti de ifade etmektedir. Uluslararası toplumun bu tür olaylara karşı etkin bir şekilde hareket etmesi gerekmektedir.

## Kaynakça

Abdulhalim, Mahmud. *el-İhvân el-muslimûn: ahdâsun sana'ati't-tarih ru'ye mine'd-dâhil*. İskenderiyye: Dâru'd-Da've, 1994.

Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 206-250. Ankara: DİB Yayınları, 2010.

Augustinus, Saint. *İtirafkar*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.

*Anadolu Ajansı*. "3 Soruda – Hamas'ın 7 Ekim Saldırıları" (20 Nisan 2024). <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/3-soruda-hamasin-7-ekim-saldirilari/3010445>

*Anadolu Ajansı*. "Gazze Belediyesi: Gazze Halkı Aşırı Derecede Su Sıkıntısı Yaşıyor" (02.12.2024). <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/gazze-belediyesi-gazze-halki-asiri-derecede-su-sikintisi-yasiyor/3246649>

Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Classics, 2006.

Arendt, Hannah. *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*. ed. Jerome Kohn. çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace, 2. Basım, 1979.

Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totalitarizm*. çev. İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Balcı, Ali. "Filistin 2005". *Ortadoğu Yılığ 2005*. ed. Kemal İnat – Ali Balcı. 106-134. Ankara: Nobel Yayınları, 2006.

Borowitz, Eugene B. *Renewing the covenant: a theology for the postmodern Jew*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996.

Boyer, Alain. *Siyonizmin Kökenleri*. çev. Volkan Aytar. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Bozbuğa, Hande Nur. "Hannah Arendt'in Kötülük Algısının Din Felsefesinde Konumlandırılması". *Tetkik* 1/1 (2022), 151-167.

Değirmencioglu, Burcu – Pekel, Abdulkadir. "Soykırım Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılmasına İlişkin Sözleşme'nin Gazze Şeridinde Uygulanması (Güney Afrika V. İsrail)". *AHBVÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 28/3 (2024), 609-642.

Diab, Alaaeddin Mohammad. *Devletleşme Sürecinin Filistinli Mültecilere Siyasal ve Hukuksal Etkisi*. Ankara: Polis Akademisi, Güvenlik Birimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

*Dünya*. "İsrail'den Filistinlilere Kudüs'e Giriş Yasağı" (15 Nisan 2024). <https://www.dunya.com/dunya/israil039den-filistinlilere-kudus039e-giris-yasagi-haberi-293737>

*Dünya*. "İsrail Gazze'de Hastane Vurdu" (11 Aralık 2024). <https://www.dunya.com/dunya/israil-gazgede-hastane-vurdu-500-olu-haberi-708111>

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm: Tarih, Ekoller, Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2011.

Gürsu, Orhan. “Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (2024), 130-149.

Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.

İbn Sînâ. *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

Kant, Immanuel. *Groundwork for the metaphysics of morals*. ed. Allen W. Wood. New Haven: Yale University Press, 2002.

Longobardo, Marco. “The legality of closure on land and safe passage between the Gaza Strip and the west bank”. *Asian Journal of International Law* 11/1 (2021), 50-88.

Mackie, J. L. “Evil and Omnipotence”. *Mind* 64/254 (1955), 200-212.

Pappe, Ilan. *Modern Filistin Tarihi: Tek Ülke İki Halk*. çev. Nuri Plümer. Ankara: Phoenix, 2007.

Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1977.

Rowe, William L. “Evil and Theodicy”. *Philosophical Topics* 16/2 (1988), 119-132.

Topaloğlu, Aydın. “Kötülük Problemi”. *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay, 2018.

*TRT Haber*. “İsrail’den Mescid-i Aksa’da Cuma Namazına Yaş Şartı” (16 Nisan 2024). <https://www.trthaber.com/haber/dunya/israilden-mescid-i-aksada-cuma-namazina-yas-sarti-805446.html>

Ormsby, Eric L. *İslâm Düşüncesinde “İlahi Adalet” (Teodise) Sorunu: Gazali’nin “Mümkün Dünyaların En İyisi” İfadesi Üzerine Bir Tartışma*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat, 2001.

*Uluslararası Af Örgütü*. “Uluslararası Af Örgütü’nün Araştırmasına Göre İsrail Gazze’de Filistinlilere Soykırım Uyguluyor” (12 Şubat 2025). <https://www.amnesty.org.tr/icerik/uluslararası-af-orgutunun-arastirmasina-gore-israil-gazdede-filistinlilere-soykirim-uyguluyor?>

*Unicef*. “UNICEF Genel Direktörü Catherine Russell’ın Gazze Şeridi’ndeki Al Ahli Hastanesi’nde Hayatını Kaybeden ve Yaralanan Çocuklarla İlgili Açıklaması” (10.11.2024). <https://www.unicef.org/turkiye/bas%C4%B1n-b%C3%BCltenleri/unicef-genel-direkt%C3%B6r%C3%BC-catherine-russell%C4%B1n-gazde-%C5%9Feridindeki-al-ahli-hastanesinde>

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise: Batı ve İslâm Din Felsefesinde “Kötülük Problemi” ve Teistik Çözümler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yazar, Ertuğrul – Günay, Salih. “Bir Meşruiyet Aracı Olarak Dehümanizasyon: Oryantalist ve Siyonist Bakış Açısıyla Filistin’deki Soykırımı Dair Bir Değerlendirme”. *Ombudsman Akademik* 2 (2024), 488-510.



# Bilimsel Gerçekçilik ve Kelâm: Gözlemlenemeyen Hakikatleri Mâtürîdî ile Keşfetmek\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 11 Temmuz 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Kayhan Özaykal**

Dr. Öğr. Üyesi / Assistant Professor

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Istanbul University Faculty of Theology

<https://ror.org/03a5qrr21>

<https://orcid.org/0000-0003-0243-5625>

[kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr](mailto:kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr)

## Öz

Bu makale, bilimsel gerçekçiliğin kelâm ilminin mühim bir yaklaşımıyla uyduğu ve bu yaklaşımı desteklediği iddiasını doğrulamayı amaçlamaktadır. Bu gerekeçlendirme ise bilimde ve kelâmda teorileştirmenin ortak prensiplerinin tanımlanmasına dayanmaktadır. Bu açıdan çalışma, görünmeyen varlıklarla ilgili kelâmî soruların bilim felsefesindeki sorularla örtüştüğünü ve kelâmda benimsenen pozisyonun, bilimsel gerçekçilik konusundaki duruşu büyük ölçüde belirleyeceğini savunmaktadır. Bu iddiayı temellendirmek için kelâm ilminin en önemli isimlerinden biri olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaklaşımı ele alınmaktadır. Öncelikle, Mâtürîdî'nin benimsemiş olduğu tecrübi yaklaşım, ilk olarak mahiyetler ve cevherler gibi görünmeyen varlıkların varlığına yönelik şüpheciliğiyle ve ikinci olarak, Tanrı ispatları ve insanın hür iradesini tasdik eden argümanlarıyla gösterilmektedir. Son olarak, hem bilimde hem de kelâmda kullanılan en iyi açıklama çıkarımı prensibi, İslâm kelâmında bilimsel gerçekçilikle bir paralellik bulunduğu iddiasını temellendirmektedir. Neticede, kelâmda örneklendiği gibi, Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan yaklaşım kabul edilirse, gözlemlenemez tabii varlıklara yönelik gerçekçi bir yaklaşımın da kabul edilmesi gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Bilimsel Gerçekçilik, Kelâm, Mâtürîdî, En İyi Açıklama Çıkarımı.

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

# Scientific Realism and Kalām: Discovering Unobservable Truths with al-Māturīdī\*

*Research Article*

Received: 11 July 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

This article aims to support the assertion that scientific realism is implied by a key approach in Islamic theology. This is based on identifying the common principles of theorizing in both science and philosophical kalām. We aim to demonstrate that theological questions concerning unobservable entities overlap with those in the philosophy of science, and that one's position in theology will largely influence the stance one adopts regarding scientific realism. To substantiate this claim, the approach of Abū Manşūr al-Māturīdī, one of the most prominent figures in Islamic theology, is examined. The empiricist approach adopted by al-Māturīdī is highlighted, first by noting his scepticism about the existence of several unobservable entities, such as essences and basic substrata. Secondly, al-Māturīdī's empiricist inclination is demonstrated through his natural theology and his arguments in support of human freedom. Lastly, the principle of inference to the best explanation, which is employed in both science and theology, supports the claim that a parallel to scientific realism exists in Islamic theology. If the approach adopted to provide proof for the existence of God is accepted, then a realist stance regarding natural unobservable entities must also be embraced.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Scientific Realism, Kalām, al-Māturīdī, Inference to the Best Explanation.

---

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

## Summary

This article seeks to demonstrate that, based on shared principles between science and philosophical theology, a fundamental similarity exists in their respective efforts to understand unseen or unobservable entities. The methodological parallels between science and theology suggest that the criteria for determining the success of a theory in each field are formally aligned, making realist claims about unobservable domains equally valid in both. In science, these unobservable entities include objects and laws of nature, while in philosophical theology, the central subject is God. It is shown that these principles are evident in the work of the theologian Abū Maṣṣūr al-Mâtūrîdî (d. 333/944), who, in addition to these principles, also adopts an empiricist approach to his thinking.

Our analysis shows that al-Mâtūrîdî's empiricism occasionally leads to scepticism about the existence of certain unseen entities, such as physical essences and substrates. However, when addressing specific theological matters, he takes a bolder stance and tends to assert existence claims. In this context, we examine three of his arguments for the existence of God, while also briefly considering his defense of human free will. He uses empirical evidence and insights from the natural philosophy of his time to support his theistic claims. His first argument highlights the peculiarities associated with the juxtaposition of opposing elements or natures in the world. The second focuses on the characteristics of order, pattern, and design found in the world and in objects composed of these contrasting elements. The third argument for God's existence is based on the presence of evil in the world, which is distinct from the first two because it concerns the behavior of natural objects in the absence of external forces. In each case, his argument follows the structure of an inference to the best explanation (IBE), concluding with an existence claim for an unobservable entity. al-Mâtūrîdî also critically evaluates alternative theories proposed by contemporary naturalist philosophers, arguing that their explanations are incoherent, weak, and unnecessarily complex.

To support the scientific realist claim, we have focused on defending Inference to the Best Explanation (IBE). In the second part of the article, we explore modern examples of IBE in two stages. First, we examine examples from modern science and how they can be applied, drawing parallels to religious thought, particularly in explaining miraculous events. While this presents a promising line of inquiry, we then shift our focus to a more effective approach that highlights the shared principles between science and theology. In this second stage, we evaluate the methodology behind such arguments. As a modern form of reasoning, IBE must meet certain criteria, which are found in various fields, including science, philosophy, and, as we demonstrate, theology.

We identify four key criteria: logical consistency, epistemic coherence, explanatory power, and simplicity. Any explanation that is considered the best among competing alternatives must fulfill these conditions. Our theologian constructs his arguments based on natural philosophy, balancing these criteria with a preference for empirical evidence over speculative metaphysics.

Finally, to further explain our observations, we turn to a modern thinker engaged in natural theology who, like al-Māturīdī, makes arguments and realist claims about unseen entities. Specifically, we examine Richard Swinburne's theological arguments, which are grounded in contemporary scientific knowledge. One of Swinburne's key insights is that a new scientific theory does not necessarily need to make testable claims but should be able to explain existing data. If it can do so more effectively than competing theories, it is likely to become the dominant theory. In this way, a theological theory based on empirical evidence need not be empirically testable, but it should fulfill the criteria outlined earlier. Based on this, we claim that, given the evidence of IBE in al-Māturīdī's writings and similar arguments in, for example, Swinburne's work, there is a clear shared foundation for constructing theories in science, theology, and philosophy.

It may seem that the thought of a medieval theologian has little to offer in justifying scientific realism, and that theology from that time is too distant from present scientific and philosophical debates. However, the opposite appears to be true. Any doubts can be addressed by the shared principles of consistency, coherence, and strength necessary to develop plausible theories grounded in observable data. In al-Māturīdī's time, as today, both science and theology aim for these same qualities when addressing unobservable phenomena. As scientific realists, we might argue that accuracy implies objectivity, for the assumption of objectivity itself offers the best explanation for this accuracy. If IBE is accepted for physical, unobservable realms, it should also be recognized for metaphysical or supernatural realms, based on the same theoretical virtues that lend legitimacy and superiority to scientific theories.



## Giriş

Gerçekliğin gözlemlenemez alanlarına ilişkin bilimsel keşifler, felsefi ve teolojik düşüncede bazı konuların yeniden değerlendirilmesini gerektirmiştir. Keşiflere atfedilen mana, bilimsel gerçekçiliği (*scientific realism*) kabul etmek ya da reddetmekle yakından ilgilidir. Geniş anlamıyla bilimsel gerçekçilik, bilimin dünyanın nasıl olduğuna dair açıklamasının gerçek olduğuna inanabileceğimiz görüşünü temsil eder. Bunun birkaç farklı yönü olsa da, bu makalede daha özel olarak bilimsel gerçekçiliğin odaklandığımız yönü, bilimin tespit etmeye ve açıklamaya çalıştığı gözlemlenemeyen veya gözlemlenemez nesnelere varlığına haklı olarak inanabileceğimiz görüşüdür.<sup>1</sup> Bilimsel gerçekçiliğin bu yönü, özellikle gözlemlenemeyen varlıklarla ilgili olarak ön plana çıkar, zira onların gerçekten var olup olmadığı, doğrudan tecrübeyle doğrulanamaması sebebiyle şüpheye açıktır. Örneğin kuarklar, yerçekimi dalgaları, karanlık madde ve atomlar gibi gözlemlenmemiş veya gözlemlenemeyen fiziki dünyaya ait birçok varlık söz konusudur.<sup>2</sup> Bunların hiçbiri insan duyuları tarafından veya mevcut cihazların yardımıyla gözlemlenemez. Ancak bilimsel gerçekçiliğe göre, mevcut bilimsel kanıtlara dayanarak, bu varlıkların gerçekten var olduğuna inanmakta haklıyız.

Bilimsel gerçekçiliğe dair odaklanmak istediğimiz yön budur ve bu makalede bu yönde bilimsel gerçekçilik lehine argümanlar ve teolojideki çabalar arasında örtüşmeler olduğunu iddia edeceğiz.<sup>3</sup> Bilimsel gerçekçilik karşıtlığı (*scientific antirealism*) ise bilimin dünyanın gerçek durumu hakkında bilgi sağlayamayacağını iddia eder. Bu makale, bilimsel gerçekçiliğin lehine ve aleyhine kapsamlı bir şekilde tartışılan delilleri tekrarlamak yerine, onu kelâmın unsurlarına dayanarak savunmayı amaçlamaktadır. Bu, kelâm geleneğinde bilimsel gerçekçiliği destekleyen ve reddeden görüşleri bulmayı gerektirir. Ayrıca, kelâm ile modern felsefe ve teoloji arasında bir köprü oluşturmak için bilimsel gerçekçiliği destekleyen ilgili modern teorilerin tanımlanması da çalışmanın hedefleri arasındadır.

<sup>1</sup> Bilimsel gerçekçilik konusundaki farklı yönler ve tartışmaya genel bir bakış için bk. Michael Liston, "Scientific Realism and Antirealism", *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (Erişim 24 Eylül 2024).

<sup>2</sup> Buradaki varlık (İngilizce'de *entity*) terimi hem kendine özgü bir mevcudiyete sahip olduğu anlaşılan tikel nesnelere hem de tabii kanunları içerecek bir anlam taşır.

<sup>3</sup> Kelâm ve teolojinin önemli şekillerde örtüştüğü açık olsa da, bunlar aynı disiplinler değildir. Bu sebeple burada "teoloji" kelimesini sadece "Tanrı bilgisi" anlamında, kelimenin etimolojik kökenine ve dar anlamına uygun olarak kullandığımızı belirtmeliyiz.

Bu konudaki tartışmaları ortaya koymak amacıyla, dakîku'l-kelâm konularına da yer veren meşhur âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) üzerine odaklanacağız.<sup>4</sup> Kaleme aldığı öncü bir kelâm incelemesi olan *Kitâbü'l-Tevhîd* ve ilk dirâyet tefsirlerinden biri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserleri, Mâtürîdî'nin kelâm geleneğindeki şöhretine rağmen, modern felsefe için mühim bir değere sahiptir. Hususen Mâtürîdî bu kaynaklarda akılcı ve tecrübi (ampirik) yönelimini sergilemektedir.<sup>5</sup> Onun yaklaşımı, Sünnî gelenek içinde bilimsel gerçekçi prensipleri (veya mebdeleri) ima eden veya ona paralel olan düşüncenin temel unsurlarını temsil eder. Aşağıda göreceğimiz gibi, Tanrı'nın varlığı konusunda ortaya koyduğu delilleri ve umumiyetle kadim tabiat felsefesinden (*natural philosophy*) gelen kavramları kullanması, hem teizmi desteklemek hem de rakiplerin görüşlerini çürütmek için kelâmda erken bilimsel düşüncenin kullanıldığını göstermektedir.<sup>6</sup>

Mâtürîdî'nin düşüncesinin bilimsel gerçekçilikle bağlantısını belirtmeden önce, ilk olarak bilimsel gerçekçiliğin makul görünmesinin ana sebeplerini kısaca açıklamak iyi olabilir. Birincisi, bu görüşün doğruluğu, bilimin, gözlemlenemez varlıklar da dahil olmak üzere dünyayı gerçekte olduğu gibi (yani nesnel olarak) anlamaya çalıştığı ve böylece bilimsel

<sup>4</sup> Müteteklimlerin, erken bir tarihte, iki tür kelâm arasında temel bir ayrım yaptığı zikredilebilir. Kelâmın “büyük” (celil) meseleleri, farklı İslâm mezheplerinin oluşumundan sorumlu olan ve esasen vahye bağlı olan konulardır. “Kapalı” (latîf) veya “ince” (dakîk) meseleler ise, akli, özellikle felsefi ve bilimsel, kanıtlara bağlı olarak farklı kelâmî görüşlere ve mezheplere sebep olan konulardır. (Celil meselelerin akaidi aştığı belirtilmelidir, çünkü akaid, mezhep veya ekole bakmadan sadece Müslümanın kim olduğunu tanımlar.) Bu ayrım, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin iki bölümünde ifade edilir. Birinci bölüm, çeşitli fırkaların görüşlerini ve ikinci bölüm “karmaşık konularda insanların anlaşmazlıkları”nı kapsamaktadır. Ayrıca bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 3-4; dip. 7, 8. Mâtürîdî, bu ayrıma atıfta bulunarak “el-latîf ve'l-celil” meseleleri zikreder (*Kitâbü'l-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetül-İrşâd, 2010), 253).

<sup>5</sup> Mâtürîdî'yi bu şekilde tanımlarken, onu modern bir tartışma bağlamına yerleştirmek ve örneğin bir rasyonalist olmaktan ziyade ampirist olduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine, tıpkı bugün stoacıları determinist olarak tasnif edebileceğimiz gibi bugünün felsefi dilini kullanacak, Mâtürîdî'nin düşüncesinin *belirli yönlerinin* bir anlamda ampirist veya tecrübi olarak tanımlanabileceğini kastetmek istiyoruz. Zira ampirizm, bilginin duyuşal tecrübe ve kanıtlardan geldiğini veya onların bir şart olduğunu vurgulamaktadır - ve kelâmcımızın belirli yerlerde bu görüşü benimsediğini aşağıda göstermeye çalışacağız.

<sup>6</sup> Tabiat felsefesi teriminin, modern dönemde doğal bilimlere dönüşecek olan fiziksel dünyada tabiat ve tabii fenomen çalışmalarını ifade ettiği not edilmelidir. Fakat, bu çalışmada atıfta bulunduğumuz felsefe öncelikle Antik Yunan'da başlayan tabiat felsefesidir. Bu konuda kısa bir değerlendirme için bk. Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/325-327.

araştırmanın hakiki bilgi verdiği manasına gelir. İkincisi, gerçekçi bir bakış açısına sahip olan kişi, bilimsel teorilerin başarısını, tabii dünyanın yapıları ve mekanizmalarının gerçekliğini gösteren bir kanıt olarak görür. Bu başarı ise teorilere dayanan açıklamaların ve tahminlerin güvenilir olmasından kaynaklanır. Üçüncüsü, bu gerçekçilik, bilimin zaman içinde ilerlediğini gösterir ve mevcut teoriler geçmiş teorilere nazaran gerçeğin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Dördüncüsü, bilim adamlarının neden ampirik kanıtları, titiz testleri ve teorik tutarlılığı vurguladıklarını açıklar. Bu faaliyetler, nesnel dünya tanımlarını keşfetme ve geliştirme yöntemleri olarak anlaşıldığında tutarlıdır. Bu sebeplerden belki de en mühimi, bilimsel gerçekçiliğin varlığa dair metafizik ve ontolojik anlayışımızı etkilemesidir. Bilimsel gerçekçi, elektronlar ve kara delikler gibi gözlemlenemeyen fenomenlerin var olduğunu ve görünen dünyada etkileri olduğunu savunur. Ayrıca bilimsel gerçekçilik, nesnel bilginin imkânını inkar eden şüpheciliğe karşı bir savunmadır. Dolayısıyla, genel anlamda araştırma ve akıl yoluyla bilinebilecek, düşüncelerimizden veya algılarımızdan bağımsız bir gerçeklik olduğu görüşünü desteklemektedir. Bu makalede göstermeye çalışacağımız gibi bunların hepsi, çeşitli şekillerde kelâmında bulunan usul ve mebdelere uyumlu noktaldır.

İslâm akidesi ve kelâmı açısından bilimsel gerçekçiliğin neden haklı görüldüğünü ortaya koyma hususunda Mâtürîdî'nin görüşlerinin yardımcı olacağı umulmaktadır. Tabii ki, her şeyden önce o bir mütekellimdir ve dolayısıyla teolojik konuları tamamen tabiat felsefesinin yöntemleriyle belirlemeye çalışmamaktadır. Fakat esas odak noktamız, onun kullandığı temel prensiplerin yanı sıra usulü ve bunların bilimsel düşüncedekilerle olan benzerlikleridir. Gözlemlenene dayanarak gözlemlenemeyene dair çıkarımlar yapma açısından bilim ve kelâmın benzer olduğu ortaya konulacaktır. Böylece, kelâmın temel yöntem ve prensiplerini benimsemiş birinin bilimsel gerçekçiliğin güvenilirliğine dair esaslı bir temel bulabileceği gösterilecektir. Bu çalışmada, kelâmın bilimsel gerçekçiliğin prensiplerini ve iyimserliğini sergileyerek teist argümanların felsefi geçerliliğine zemin hazırladığı savunulmaktadır. Ayrıca bu farklı gelenekler arasında temel bir metodolojik benzerlik bulunduğu iddia edilmekte ve okuyucunun bu ortak temelleri incelerken yüzeysel farklılıkları göz ardı edebilmesi umulmaktadır.

Kelâm ve doğa bilimleri arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalar olsa da, çok azı özel olarak bilimsel gerçekçiliğe odaklanmaktadır. Bulabildiğimiz sadece bir makale bu soruyu derinlemesine ele almaktadır: David Jalajel'in tartışmamıza dahil edilen çalışması.<sup>7</sup> Bu az çalışılmış konuyu ele alırken makalemiz, kelâmın günümüzün baskın felsefi teorileri bağlamında bilimsel

<sup>7</sup> Jalajel, David Solomon, "Scientific Realism and Anti-Realism Through the Lens of Sunnī Divine Action Models", *Theology and Science* 21/3 (2023), 359-75.

gerçekçilik sorularına nasıl yaklaşabileceğini açıklamayı amaçlamaktadır. Makale, realist teoriyi destekleyen kanıtlar sunarak kelâmın özellikle bu konudaki pozisyonunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Bu amaçla, ilk olarak, bilimsel gerçekçiliğin İslâm düşüncesi için ehemmiyetini belirlemek adına akaid, kelâm, bilim felsefesi ve bilim alanlarının hedefleri tanımlanmaya çalışılmaktadır. Makalenin ikinci kısmı, Mâtürîdî'nin düşüncesinde örnek unsurlara atıfta bulunarak, onun bilimsel gerçekçiliği destekleyen prensipleri benimsediğini tespit etmektedir. Burada, Mâtürîdî'nin tabiat kanunlarını veya güçlerini kabul ettiğini gösteren Allah'ın varlığına ve insan hürriyetine dair sunduğu çeşitli kanıtlar incelenmektedir. Mâtürîdî'nin tecrübi eğilimlerini gösteren diğer unsurlar olarak onun mahiyet ve cevherin varlığı konusundaki şüpheciliği ile fiziksel dünyanın temel doğasını tartışmaktan kaçınması ayrıca ele alınmaktadır. Makalenin son kısmında, bilimsel gerçekçilik, kelâmın temel prensipleri ve yöntemleriyle karşılaştırılarak savunulmaktadır. Bu savunma, Richard Swinburne'un gözlemleri ve Mâtürîdî'nin ikinci bölümde incelenen düşünceleriyle desteklenmektedir. Metafizik hedefler için bilimsel yöntemler kullanan Swinburne, teist bilimsel gerçekçiliği ortaya koymak açısından özellikle yardımcı görünmektedir ve Mâtürîdî'nin girişimleri için güncel bir referans sunmaktadır.

### 1. Kelâm İçin Bilimsel Gerçekçiliğin Değeri

Bilim ile bilim felsefesini, İslâm akidesi ile kelâmı birbirine paralel olarak, konuları, hedefleri ve yöntemlerine göre ayıracağız. Bu alanların her biri, bilimsel gerçekçiliğin İslâm düşüncesi açısından önemini belirlemek için ayırt edilmesi gereken bir bilgi kategorisini temsil eder. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi bilimsel gerçekçilik, bilimin tespit etmeye çalıştığı gözlemlenmeyen nesnelere varlığına inanabileceğimizi savunur. Ancak bu görüş, görünmeyen varlıkları zihinsel yapılar veya sadece araçsal hipotezler olarak gören gerçekçilik karşıtı görüşlerle çelişir. Gerçekçilik karşıtı görüşlere göre, bilimin araştırdığı görünmeyen varlıklar ya aklın prensiplerine bağlı zihni yapılar ya da sadece araçsal olarak değerli hipotezlerdir. Buna göre, sadece geçmiş verileri anlamlandıran ve isabetli tahminler sağlayan teoriler söz konusudur.<sup>8</sup> Bilimde gözlemlenmeyen varlıklar hakkındaki gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı arasındaki bu temel karşıtlık, kelâm perspektifinden değerlendirilmelidir. Kelâmcının bilim felsefesindeki meselelere yaklaşımı, kelâm öğretilerinin

<sup>8</sup> Bu görüşün önde gelen bir savunması için bk. Bas C. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press, 1980). Bilimsel gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı tartışmasına başka katkılar için bk. Arthur Fine, *The Shaky Game* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Jarrad Leplin, *A Novel Defence of Scientific Realism* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Stathis Psillos, *Scientific Realism* (London: Routledge, 1999), 220-250.

gerçekçilikten (veya gerçekçilik karşıtlığından) yana bir eğilim gösterip göstermediğine büyük ölçüde bağlı olacaktır. Ayrıca ne gerçekçiliğin ne de gerçekçilik karşıtlığının bilimsel yöntem konusunda ciddi bir değişiklik gerektirmediğini belirtmek gerekir, çünkü gerçekçilik, ampirik veri toplama ve hipotez formülasyonu yerine *metafizik* sorularla ilgilidir. Bu bazen unutulur. Mesela Laudan, bilimsel gerçekçiliğin yeni başarılı tahminler sağlamadığını ve kontrollü testlerin konusu olmadığını iddia eder.<sup>9</sup> Zaten amaç böyle bir şeyi sağlamak değildir ve hatta aynı şey gerçekçilik karşıtlığı için de geçerlidir. Hülâsa bir bilim adamı ister gözlemlenemez varlıkların nesnel varlığına inanıyor olsun isterse onların sadece araçsal yapılar olduğuna inanıyor olsun; bu, bilim için usule ilişkin veya uygulamaya ait neredeyse hiçbir sonuç doğurmayacaktır.

Bilimin gözlemlenemeyen alanlara yönelik açıklamalarındaki varlık iddialarının (*existence claims*) makuliyetinin, doğrudan bilimsel yöntemin bir yönüne bağlı olduğu görülmektedir. Bu yön, İngilizce literatürde *abductive reasoning* olarak veya başka bir isimle En İyi Açıklama Çıkarımı (*inference to the best explanation*) (EİAÇ) olarak bilinen yöndür.<sup>10</sup> EİAÇ'ın basit formülü şudur: B bulguyu ve B'nin aday açıklamaları (veya açıklayıcı hipotezleri)  $H_1, \dots, H_n$  açısından B'yi en iyi açıklayanın hangi  $H_i$  olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla, gözlemlenemeyen alanlarla bağlantılı olarak EİAÇ'ın geçerliliği, bilimsel gerçekçilik ile ilgili ontolojik soruların belirlenmesi için çok mühim olacaktır. Esasında gözlemlenemez varlıklarla ilgili varlık iddialarıyla bağlantılı bir alan olarak kelâm, görünmeyenlere ait epistemoloji ve metafizik ile ilgilenmektedir. Hatta dinî metin ve geleneğin içeriği göz önüne alındığında kelâm ilminin kazanacağı çok şey vardır. Aslında bu sebeple, bilimsel gerçekçilik meselesi, metafizikle ilgilenmeyen bir alan olan bilimden çok, metafizik sorularla yakından alakalı kelâma has kazançları temsil eder. Bu bağlamda, örneğin bazı teist argümanlar, ince ayar argümanı gibi bilimsel deliller kullanır veya kelâm kozmolojik argümanı (hudûs delili) gibi gözlemlenebilirlerden hareketle

<sup>9</sup> Larry Laudan, "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science* 48 (1981), 46.

<sup>10</sup> Aslında *abduction* terimi, EİAÇ'tan daha geniş bir anlam taşır ve birkaç tür argümantasyonu ifade eder. Örneğin, eskiden beri olası bir netice ile sonuçlanan kıyasî argümanı belirtir. Bu suretle İsmail Fenni Ertuğrul şöyle yazar: "Aristot: Kübrâsî yakînî ve suğrâsî muhtemel olmakla neticesi de ancak suğrâ derecesinde muhtemel olan kıyâsa bu nâmî verir ... (Yanyavinin) Aristot tercümesinde "istidlâl-i avdî" tabirini gördüm. Bu kıyâsın misali şudur: (Kübrâ) İlim kâbil-i talimdir - yakînî. (Suğra) Adl bir ilimdir - muhtemel. (Netice) Adl kâbil-i talimdir - muhtemel. Neticenin kuvvetini anlamak için suğraya avdet edildiğinden "avdî" tesmiyyesi bundan nâşî olduğu derkârdır." (İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1341), 7. Ayrıca bk. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatü* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954), 1/3.) EİAÇ manasındaki abdüksiyon ise daha özeldir, çünkü *alternatif* olası sonuçlara bakıp bunların en iyisini çıkarmak anlamına gelir.

gözlemlenemez varlıklar hakkında çıkarımlar yapmak için bilimsel prensipleri takip eder. Bilimsel gerçekçilik meselesinin kelâmla ilişkili olarak, ampirik bilgiye dayanan ve kelamcılar tarafından kullanılan nizam ve hudûs delilleri gibi argümanlar temelinde tartışılma potansiyeli vardır.<sup>11</sup> Göreceğimiz üzere, bu tür tecrübî argümanların benzerleri Mâtürîdî düşüncesinde de mevcuttur. İnceleyeceğimiz ilk iki argüman nizam delili olarak sınıflandırılabilir, ancak Mâtürîdî'nin sunduğu argümanlar bu delilin oldukça özel varyasyonları gibi durmaktadır. Üçüncüsü ise “kötülük delili” olarak adlandırabileceğimiz ve Mâtürîdî'ye has görünen bir delildir.

Amacımız doğrultusunda, bilim ve teoloji arasında kayda değer bir çatışma olmadığını tespit etmek için teolojideki hangi metafizik inançların bilimle ilgili olduğunu sormanın yanı sıra, bilimde hangi metafizik varsayımların teolojiye bağlı olduğunu da sormalıyız. Burada, bilimin amaçlarından veya herhangi bir bilimsel teoriden değil, aksine başlangıç noktası olan felsefi varsayımlardan bahsettiğimizi belirtmeliyiz. Aslında bilimdeki bu varsayımlar, teolojik anlamlara sahip gibi görünmektedir. Michael B. Foster'ın (ö. 1959) iddia ettiği gibi, yaratılış doktrini, Aristoteles'in o zamana kadar hâkim olan tabiat felsefesi yerine modern bilimin doğuşunu destekleyen metafizik temellerin kurulmasını doğrudan sağlamış ve dolaylı olarak desteklemiştir. Burada, örneğin, Descartes'ın nihai sebepleri reddettiğini ve Locke'un gerçek mahiyetlerin (*real essences*) bilinemez olduğunu beyan ettiğini görüyoruz. Bu bağlamda, tabii nesnelerin gerçek mahiyetlerini tanımlama çabasının reddi, metafizik incelemeler yerine bu nesnelerin yalnızca ampirik yöntemlerle araştırılabileceğinin kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>12</sup> Ayrıca Eric L. Mascall (ö. 1993), yine Antik Yunan düşüncesinin aksine, olumsal (*contingent*) bir dünyanın Tanrı'nın hür iradesine olan inançtan geldiğini açıklar. Zira dünya mevcut durumundan farklı olabilirdi ve bu durumda sadece aposteriori (meydana geldikten sonra) olarak bilinebilirdi. Dahası, düzenlenmiş şekiller ve nizama sahip bir dünya, Mascall'ın ifadesiyle, Tanrı'nın “rasyonalitesini” yansıtır ve bilimsel bilgiyi mümkün kılar.<sup>13</sup> Bu

<sup>11</sup> Bu tür delilleri özellikle modern bilimle bağlantı kurarak inceleyen çalışmalar için bk. *Dakiku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*, ed. Ramazan Altıntaş - Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021).

<sup>12</sup> Michael B. Foster, “The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science”, *Mind* 43 (1934), 446-468.

<sup>13</sup> Eric L. Mascall, *Christian Theology and Natural Science: Some Questions in Their Relations* (New York: Ronald Press, 1956), 91-98. Akıl yaratılmış bir güç olduğundan, birçok mütekellimin onun Tanrı'ya atfedilmesini yanıltıcı ya da tamamen yanlış bulduğu hatırlanmalıdır. Çünkü Tanrı yaratılmış herhangi bir özelliğe sahip olamaz. Örneğin, Mâtürîdî, Allah'ı rasyonel olarak tanımlamaz. Aksine o, aklın “dünyanın bir parçası” olduğunu yazar. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 67; *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/368.

bağlamda Mâtürîdî, dünyanın rasyonalitesini belirli bir amaca veya temsil ettiği bir ilâhî hikmete bağlar.<sup>14</sup> Dünya ve içeriğinin olumsal bir varlığa ve anlaşılabilir bir düzene sahip olduğu varsayımının hem bilimde hem de dinî düşüncede esas oluşu dikkate alındığında bu tür tespitler, bilimin din ile -ciddi epistemik sonuçları olan- paralel metafizik temelleri olduğunu göstermektedir.

Kelâm ve bilim arasındaki ilişkiyi incelerken, öncelikle kelâm ve akaid arasındaki farka değinmek uygun olabilir. Kısaca İslâm akaidi, bir inancın bizzat İslâm'a ait olabilmesi için tasdik edilmesi gereken hususları ifade ederken; kelâm, bu temel inancın ayrıntılarını ve sonuçlarını nazari açıklamalar yapma ve müdafaa etme çalışmalarını içermektedir.<sup>15</sup> İslâm akaidinin etik, metafizik ve epistemolojik sonuçlarının yorumlanması ve sistemleştirilmesi kelâmcıların çeşitli konular hakkında tartışmalar yapmasını gerektirmiştir. Zamanın ve fiziki dünyanın mahiyeti, insan hürriyeti ve nedensellik, evrenin tarihi gibi konular bunlardandır. Bu, varlığın esas yönlerini, İslâm'ın temel inançları ve tabii dünya hakkındaki mevcut bilgilere göre, en uygun şekilde ifade etmek içindir.<sup>16</sup>

Üstelik, mütekellimler, tabii dünya hakkındaki bilgimizle akaid arasında nasıl bir bağ olması gerektiğini anlamaya çalışmışlardır. Yani,

Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/504.

<sup>14</sup> Örneğin, bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* 84, 94, 214. Bununla birlikte, bu şekilde anlaşılan rasyonalite, hususen Eş'arî mezhebine mensup kelâmcıların Allah'ın herhangi bir amaca göre hareket ettiği fikrini reddetmeleri sebebiyle kelâm da yine bir tartışma konusudur. (Örneğin bk. 'Abdullah el-Beyzâvî, *Te'vâli'ul-envâr min me'âli'el-enzâr*, ed. 'Abbâs Suleymân (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 225-226. En iyi ihtimalle, antropomorfik endişeler sebebiyle, rasyonalitenin niteliği sadece mecaz olarak kabul edilir. Bu sınırlı anlamda, rasyonalite, kozmosun düzenleyicisi ve benzer şekilde vahyin arkasındaki mütekellim (konuşan) olarak Tanrı'ya atfedilebilir gibi görülmektedir. Hatta, akli temsil eden mantık ile konuşma (*nutk*) terimleri, örneğin "konuşan canlı" (hayvân-ı nâtik) olmak üzere insanın tanımı ile ortak bir etimolojiye sahiptir. Örneğin bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *el-Ta'rifât*, ed. İbrahim el-Abyari (Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, [1983]), 56. İlâhî yaratma fiilinin delili olarak dünyanın rasyonalitesi hakkında bk. John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), 108-110; Richard Swinburne, *The Existence of God*, 2. Edisyon (Oxford: Oxford University Press, 2004), 153-172.

<sup>15</sup> Akaid ile altı temeli kastederiz: Allah'a ve O'nun birliğine, melekere, kutsal kitaplara, nebilere ve resullere, kıyamet gününe ve kadere olan inanç. Örneğin bk. el-Bakara 2/177. Ek olarak, namaz ve oruç gibi belirli uygulamaların hukukî gerekliliğinin tanınması da vardır. Akaid ve kelâm arasındaki farkın etkileyici bir açıklaması için, bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 2/42. İslâm geleneğinde birçok "akaid" metni içerik bakımından bu altı temelin ötesine geçer. Bunun sebebi, ilgili metinlerin genellikle diğer Müslüman fırkalara karşı çeşitli inançları, hususen belli kelâmî, hukukî ve siyasi öğretileri savunmak için yazılmış olmasıdır.

<sup>16</sup> Bk. dipnot 4.

bu iki bilgi türünün birbirini açıklamada yardımcı olup olmadığını ve eğer yardımcı olabiliyorsa, bunun nasıl olacağını belli kriterlere göre belirlemeye çabaladılar. Dolayısıyla bu felsefî bir kelâm konusudur. Çünkü bu kelâm, bilgiye ait iki farklı alan arasındaki ilişkiye dair temel soruları irdelemektedir: vahiy kaynaklı öğretiler ile akıl yoluyla elde edilen metafizik ve fizik bilgiler arasındaki bağlantıyı anlamaya çalışır. Bunun özellikle felsefî olmasını sağlayan, yalnızca vahiy kaynaklı delillere değil, epistemik, hermenötik ve sistematik analize dayanmasıdır.

Bu bağlamda, bir Kur'an âyetinin mecazi yorumunu benimsemekten söz edebiliriz. Bilim ve felsefenin teoloji ile etkileşiminde önemli bir prensip olarak, mecazi yorumu tercih etmek, âyetin zahiri anlamının mantiken uygulanamaz olmasına bağlıdır. Yani, zahir mana mantiken çelişkili değilse, âyetin mecazi yorumu, zahir mana yerine tercih edilemez. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a el (yed) atfedilir.<sup>17</sup> Ancak ilgili âyetlerin zahir manasını tasdik etmek mantıkî bir çelişki ile sonuçlanacağından, buradaki "el" mecaz olarak yorumlanır.<sup>18</sup> Böyle bir çelişkinin yokluğunda ise, zahir mananın onaylanması gerekir. Kelâmcılar tarafından yaygın olarak benimsenen bu kriter, örneğin Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından filozoflara karşı sistematik olarak kullanılmıştır.<sup>19</sup> Böylece kelâm, akaid ve bilim arasında arabulucu-hakem gibi davranır.

Buradaki mesele iki temel seçimin etrafında döner. Kelâmın usulüne göre, böyle bir prensibin zahir manayı korumak için kullanılabileceğini ama aynı zamanda (örneğin filozofların yaptığı gibi) bilimsel veya felsefî bilgi (veyahut başka akli sebepler) lehine terk edebileceğini de anlarız. Bu noktada iki husus önemlidir. Öncelikle, bilimin keşifleri İslâm akidesini doğrudan destekler veya çelişir olarak yorumlanırsa, bu keşifler akaid (ve dolayısıyla kelâm) açısından mühimdir. Örneğin, insanlığın yaratılması konusuyla alakalı olarak evrim teorisinde durum böyledir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, teoloji ve bilim felsefesi ile ilişkili metafizik sorularla alakalı olmayan bilimin kendisinde durum böyle değildir. Aksine, bilimin din ile ilişkisinin yorumlanması, hermenötik ve metafizik sorularla doğrudan ilgilenen disiplinler olarak hem teolojinin hem de bilim felsefesinin işidir. Bu bizi ikinci hususa götürür: Bilim ve akaid arasındaki

<sup>17</sup> Örneğin, el-Mâide 5/64.

<sup>18</sup> Bu "kanun"un ayrıntılı bir açıklaması için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalü'l-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeke* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1438/2017), 67-18.

<sup>19</sup> Örneğin, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 287-294 vd. Ayrıca bk. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press), 111-122. Tabii bu kanunun uygulanmasının istisnaları vardır. Mesela Mâtürîdî, Kur'an'da anlatılan bezm-i elest meclisinin aslında mecazi bir vaka olduğu görüşündedir. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 6/101-107.



arabulucu-hakemlik, belirli bir teolojik ekolün bilim felsefesi alanında benimsediği yaklaşımlara bağlı olacaktır. Akidede en uygun metafiziğin hangisi olduğunu belirlemek kelâmın amacı olduğu için, bu vurgulanmaya değerdir. Bilim hakkındaki felsefi soruların cevapları, kişinin metafiziğiyle (doğrudan gözlemlenemez alanlarla) ve ontolojik varsayımlarıyla alakalı olacaktır. Göreceğimiz gibi, bilimin ontolojik konumuyla alakalı tüm görüşler kelâmdaki tüm metafizik görüşlerle uyumlu değildir.

Bu son husus, kelâmda bilimsel gerçekçiliğin imkânını belirlemede kayda değer olan örneklerle açıklığa kavuşacaktır. Özellikle, Mâtürîdî'nin insan eylemi görüşünün bilimsel gerçekçiliği nasıl destekleyebileceği açıklanmaya çalışılacaktır. Fakat bu ilişkiler belirlenmeden önce, tartışmayı temellendirecek ilgili teistik argümanlar, eşzamanlılık ve ampirik yaklaşım örnekleri Mâtürîdî düşüncesi tarafından sunulacaktır.

## 2. Mâtürîdî'deki Ampirik Prensipeler ve Bilimsel Gerçekçilik

Mâtürîdî'nin düşüncesinden faydalandığımız örnekler iki kategoriye ayrılır. Birincisi, tabiat felsefesi başlığı altına giren fizik alemle ilgili örneklerdir. Bunlar, özellikle mahiyet bilgisini reddetmeyi, cevher hakkında şüpheciliği ve tabii zıtlıkların metafiziğiyle ilgili araştırmalardan kaçınmayı içerir. İkincisi, teolojiyi ilgilendiren örneklerdir. Hususen bunlar Tanrı'nın varlığı ve insan özgürlüğünün savunulması hakkındaki argümanlarıdır. Göreceğimiz gibi teoloji konularında Mâtürîdî gerçekçi iddialarda bulunmaya eğilimli olsa da tabiat felsefesi konularında çoğunlukla bunu yapmaktan kaçınır. Bu bölüm, söz konusu örneklerin Mâtürîdî'nin güçlü ampirik eğilimlerinin yanı sıra bilimsel gerçekçilikle temelden uzlaşı içinde olduğunu ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Amaçlarımız açısından bilimsel gerçekçilik hakkındaki tartışmayla ilgili olarak mühim olan, gözlemlenemeyen alanlara dair argümanın yapısıdır. Hem teoloji hem de bilimde çıkarım, gözlemlenebilir (*observable*) dünya hakkındaki bilgilerden gözlemlenemez (*unobservable*) dünya hakkındaki sonuçlara doğrudur. Ancak bilimde yön; doğal, gözlemlenen nesnelere ve olaylardan *doğal* gözlemlenemez olanlara doğrudur. Teoloji ile alakalı metafizik konularda, çıkarımlar genellikle doğal ve gözlemlenmiş olandan *metafizik* olanlara doğrudur. Bu anlamda, argümandaki çıkarımın yönünün, yani doğaldan ve gözlemlenenden doğaüstü ve görünmeyenlere doğru olarak anlaşılması gerekir. Zira gözlemlenen şeylerden diğer gözlemlenen gerçekliklere doğru yapılan çıkarımlar, bilimsel gerçekçilik tartışması açısından alakasız olacaktır. Ancak bilimde olduğu gibi gözlemlenebilirden gözlemlenemeyen gerçeklere savunulabilir bir zincir varsa, o zaman kelâmı anlamlı bir karşılaştırma mümkündür. Dolayısıyla, bilimsel veriler kullanarak görülemeyen şeyler hakkında sonuçlara ulaşabiliyorsak, aynı şeyin teoloji için de geçerli olması gerekecektir.

Klasik Çağ'da yaşayan Mâtürîdî şüphesiz döneminin bilimsel teorilerini kullanmaktadır. Aşağıda görüleceği üzere, düşünürümüz Antik Yunan tabiat felsefesinden gelen belli teorileri benimser ve örneğin, tabiatta ikili zıtlıkların ve belli amaçların varlığına inanır. Bu teorilerden bazıları çağdaş felsefeciler tarafından ilgi görse de modern bilim tarafından geçerli kabul edilmez. Ancak ele aldığımız bu teorilerinin ve kavramlarının yalnızca felsefi değerleri için sunulmadığını belirtmek gerekir. Aksine burada amacımız Mâtürîdî kelâmında belirli metafizik iddiaların doğruluğunu göstermek için kullanılan bilimsel teoriler değil, *metodolojiyi* vurgulamaktır. Bin yılı aşkın bir süre önce yaşamış bir mütefekkirin eskimiş bilgiler kullanmış olması ne şartıktır ne de onun aleyhine ciddi bir nakısa sayılabilir; ancak, evrensel bilgi esaslarına dayanan ve bugün bile pek az düzeltmeyle müdafaa edilip kullanılabilecek bir usûl benimsemiş olması onun büyük bir başarısıdır.

İlk olarak, belirli varlıkların gerçekliğinin Mâtürîdî tarafından reddedildiği örneklere odaklanılacaktır. Bu reddetmeler, Mâtürîdî'ye göre ilgili nesnenin varlık iddiasında bulunmak için ampirik kanıtın yeterli olmadığını zımnen göstermektedir. Onun bu tutumu, bu çalışmada “ampirik şüphecilik” terimiyle vafedilmektedir. İkinci olarak, Mâtürîdî'nin tabii varlıklardan ziyade metafizik ve teolojik varlık iddialarında bulunmaya daha yatkın olduğu ele alınacaktır. Böylece, gözlemlenemez metafizik varlıklar hakkında onun ulaştığı sonuçlar incelenecektir. Bu gözlemlenemez varlıklar arasında insanları hür kılan bir güç ve Tanrı yer almaktadır.

## 2.1. Ampirik Şüphecilik

Mâtürîdî'nin, gözlenmeyen alanlar için gerçekçi iddialarda bulunmayı reddetmesi dikkat çeker. Bu, bilhassa, şeylerin mahiyetleri konusunda görülür.<sup>20</sup> Mâtürîdî bu konuda, kısmen epistemik yetilerimizin mahiyetini anlayamamamızdan kaynaklanan şüpheci bir pozisyon benimser. Bilgi edinmek için akıl kuvvetini kullanmamıza rağmen aklın mahiyetini bilmediğimiz için şeylerin iç hakikatini bilemeyeceğimizi belirtir.<sup>21</sup> Aynı şey duyular için de geçerlidir; duyuların nasıl çalıştıkları hakkında tam bir bilgiye sahip değiliz ve bu yüzden ne algıladıklarımızı tam anlamıyla bilemeyiz.<sup>22</sup> Aynı zamanda, bu refleksif şüpheciliğe ek olarak, Tanrı'nın dilediği gereçleri kullanarak nesne ve olayları yaratma kudreti de vardır.<sup>23</sup> Bu sebeple, dünyadaki nesnelere zorunlu olarak nasıl olması gerektiği

<sup>20</sup> Bu şüphecilik birçok yerde ifade edilir. Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 84, 483; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/29, 2/502-503, 5/10-11, 165-166, 7/50-51, 8/251, 11/269. Mâtürîdî, mahiyetleri belirtmek için kelâmî tartışmalarda farklı terimler kullanır, özellikle *mâhiyye*, *mâiyye*, *hakîka*, *'ayn* ve *kunh*.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/251.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/10-11, 165-166. Bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 54.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/75-77, 8/158-159.

konusunda tabii veya fiziki kanunlardan elde edilebilecek hiçbir bilgi yoktur.<sup>24</sup> Böylece, Mâtürîdî'nin bir şeyin özünün gizli olduğu görüşü, onların nasıl çalıştığını bilmediğimizi veya benzerini üretemeyeceğimizi de ima eder. Mahiyetlerin bilinemez olduğu iddiası, Locke'u anımsatarak nesnelere hareketlerine ilişkin aposteriori araştırmaların gerekli olduğu anlamına gelir ve Mâtürîdî tarafından benimsenen Aristotelesçi mirasa aykırıdır.

Mâtürîdî'nin ampirist şüpheciliğinin bir başka örneği, cevherin gerçekliğini kabul etmeye karşı direncidir. Halbuki seleflerinin neredeyse tamamı, bir nesnenin özelliklerinin, her zaman, onları taşıyan bir maddeye ait olmaları gerektiğini varsaymıştır. Buna karşılık, Mâtürîdî'nin cevherin varlığını sorguladığı söylenir. Mâtürîdî'nin buradaki düşüncesi, cevheri görmediğimiz gerçeğinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir; sadece bir nesnenin sahip olduğu nitelikleri görürüz ve eğer cevheri göremiyorsak, varlığından şüphe etmekte haklıyız demektir.<sup>25</sup> Diğer yandan bu, Mâtürîdî için mutlaka cevherin var olmadığı manasına gelmez. Daha ziyade varlığının en azından çağdaş kanıtlarla yeterince delillendirilmediği manasına gelir. Onun bu görüşü, bir nesnenin tabiatının yalnızca Aristoteles'in kategorilerinde listelenen nitelikler aracılığıyla doğrulanabileceği gözlemine paralel olarak anlaşılabilir.<sup>26</sup> Mâtürîdî'nin esasen tutarsız olduğunu belirlediği ilk madde (heyûlâ) teorisine yönelik eleştirisini de bu bağlamda anlayabiliriz. Zira Aristotelesçi filozoflar tarafından ilk maddenin var olduğuna inanılırken, bu maddenin tüm varlıklar için söz konusu olan kategorilerin hiçbirine sahip olmadığına da inanılır.<sup>27</sup> Cevhere gelince, ampirik deliller yetersizdir ve gerçekten de kavramın kendisi, teorik açıklama için kategorilerin yeterliliği göz önüne alındığında, ontolojik olarak gereksiz görünmektedir.<sup>28</sup>

Son olarak Mâtürîdî, dünyadaki nesnelere birbirinden farklı kılan çeşitli zıtlıklara sürekli olarak atıf yapmasına rağmen, bize bunların ilişkilerini veya hiyerarşilerini söyleyecek sistematik bir değerlendirme yapmaz. Görüleceği üzere Mâtürîdî, dört zıttın (ısı, nem, kuruluk ve soğukluk) temel fiziki karşıtıllıkları oluşturduğunu en azından bir ihtimal olarak kabul ediyor gibi görünür. Ancak Mâtürîdî kendini bunlarla sınırlamaz ve hareket

<sup>24</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 83, 246; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/50-51. Ayrıca, aklın çıkarım yoluyla şeylerin sebepleri hakkında keşif yapma yeteneği ile ilgili daha az şüpheci duruşu için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 73-74, 76, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/383.

<sup>25</sup> Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, ed. Claude Salamé (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990), 52.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 198.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 215-216.

<sup>28</sup> Mâtürîdî'nin bu hususa dair görüşü hakkında bir tartışma için bk. Mehmet Bulgen, "al-Mâtürîdî and Atomism", *ULUM* 2/2 (2019), 223-264.

ve sükûn, iyi ve kötü, aydınlık ve karanlık da dâhil olmak üzere kainatın diğer temel ikililerini de analizlerine dâhil eder.<sup>29</sup> Bu analizler fiziksel, etik, estetik ve psikolojik kategorileri kapsadığı için oldukça dikkat çekicidir.<sup>30</sup> Bununla birlikte her zıtlık farklı olası felsefî okumalara açıktır. Örneğin dört unsur (anâsır-ı erbaa) Sokrates'ten önceki döneme aitken, iyilik Platoncu, hareket ve sükûn Aristotelesçi, aydınlık ve karanlık ise daha çok Yeni-Platonculara aittir. Ancak, Mâtürîdî, bu zıtlıklar açısından gerçekliğin temel karakterini asla tartışmaz.

Ayrıca Mâtürîdî'de dört unsur (ateş, su, toprak, hava) yerine hissedilir nitelikler öne çıkar: ısı, nem, kuruluk ve soğukluk.<sup>31</sup> Mâtürîdî'nin unsurlar yerine bu niteliklere atfı yapması, görüşünün kaynağının dört unsuru hissedilir niteliklerle ilişkilendiren Aristoteles olduğunu düşündürür.<sup>32</sup> Bu da ampirik bir yaklaşım sergilediği izlenimini verir. Hatta Aristoteles'e göre bu zıtlıklar unsurlardan ve tabiatlardan daha temeldir.<sup>33</sup> Rudolph'un belirttiği gibi Mâtürîdî için tabiatların oluşumu muhtemelen dört unsur ya da bunlarla ilişkili zıtlıklarla açıklanabilir.<sup>34</sup> Ancak bu konu daha fazla araştırma gerektirir. Zira Mâtürîdî, genel yaklaşımına uygun olarak, dört unsur ve tabiatlar arasında açık bir bağlantı kurmaktan çok tartışmayı cisim ve araz kavramlarıyla sınırlandırır.<sup>35</sup> Bu yine onun tartışmayı ampirik unsurlarla sınırlama arzusuna işaret eder.

<sup>29</sup> Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 78, 79, 83, 88. Hatta, *Kitâbü'l-Tevhîd*'de bu tür göndermeler o kadar çoktur ki, Jerome M. Pessagno (ö. 2000) "belirli alıntılar vermenin gereksiz" olduğunu ilan eder. (Jerome M. Pessagno, "The Uses of Evil in Mâtürîdian Thought", *Studia Islamica* 60 (1984), 63, dip. 1). Yine, hepsi olmasa da, bu zıtlıkların en azından bir kısmı, dünyanın nesnelere temel ayırt edici işaretlerini ifade edip Yunan felsefesinden kaynaklanır. Bk. Örneğin, Diels-Kranz (DK) 59B4, 15, 18; Aristoteles, *Kevn ve Fesat Üzerine* (314A18-23).

<sup>30</sup> Bu Pessagno tarafından not edilir ("The Uses of Evil", 63). Fakat aydınlık ve karanlığın metafizik kategorileri gösterebileceği önerisi, Aristoteles'in bağlamını tespit etmemiz göz önüne alındığında yanlış görünür.

<sup>31</sup> Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 184, 210, 234.

<sup>32</sup> Bk. Aristoteles, *Kevn ve Fesat Üzerine*, 330b-332a.

<sup>33</sup> Bk. Jacques Brunschwig, "On Generation and Corruption I. 1: A False Start?", *Aristotle's on Generation and Corruption, Book I: Symposium Aristotelicum*, ed. Frans De Haas – Jaap Mansfeld (Oxford: Clarendon Press, 2004), 55-58.

<sup>34</sup> Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand* (Leiden: Brill. 2015), 255.

<sup>35</sup> Ayrıca literatürde Mâtürîdî için tabiatların cismi varlıklar mı yoksa arazlar mı olduğu meselesinde bir ihtilaf vardır. Bk. Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 256-257, dip. 109; Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the Tabā'i' in al-Mâtürîdî", *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. P. Salmon (Leiden: Brill, 1974) 137-149, özellikle. 139, dip. 10; ve Alnoor Dhanani, "al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabā'i'" *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65-76.

## 2.2. Allah'ın Varlığı ve İnsan Hürriyetine Dair Ampirik Deliller

Mâtürîdî düşüncesinin bazı merkezi örnekleri, onun gözlemlenemez varlıkların ampirik delilleri konusunda iyimser görüşlere sahip olduğunu gösterir. Burada ele alacağımız ilk örnekler, Tanrı'nın varlığını destekleyen ve birbirleriyle bağlantılı argümanlarıdır. Bu argümanların özellikle Antik Yunan felsefesinden miras kalan tabiat ve fiziki zıtlık kavramlarını kullanmasıyla dikkat çeker. Mâtürîdî'nin teist argümanları, tabiatların analizine dayanır; bu analizde Allah, hem onların yaratıcısı hem de yöneticisi olduğu ortaya çıkar. Ayrıca tabiat kavramı, nesnelere hareketini açıklamak için kullanılır. Nitekim Mâtürîdî, harici bir sebep veya akli bir yetiye sahip olmak dışında bir nesnenin fiillerinin tamamen onun tabiatı tarafından belirlendiğini ve bu tabiatların çeşitli nitelikler sergilediğini savunur.<sup>36</sup> Ayrıca, Yunan tabiat felsefesinden miras alınan karışım (imtizaç) ve uyum (ahenk) kavramları da büyük ehemmiyete sahiptir. Karşıt özelliklere sahip temel unsurlar, dünyadaki nesnelere de biçimlerde harika bir uyumla karışıp bir araya gelir.

### 2.2.1. Allah'ın Varlığına İlişkin Deliller

Allah'ın varlığına ilişkin ilk delil, Mâtürîdî'nin mezkur tabiat anlayışına doğrudan dayanır. Tüm nesnelere belirli renklere sahip olması ve renklerin yeni renkler veya çok renkli nesnelere oluşturacak şekilde karışabilmesi gibi, Mâtürîdî'ye göre dünyadaki zıtlıklar, nesnelere farklı tabiatlarından kaynaklanır ve bu tabiatlar da nesnelere birbiriyle karışır. Mâtürîdî, zıt tabiatları gözlemleyerek, bu zıtlıkların normalde bir araya gelemeyeceğini ve birbirlerini itip dağılarak tamamen farklı bir düzen oluşturması gerektiğini savunur. Bu tür tabiatların bir araya gelip birleşmesini, dünyadaki tüm nesnelere oluşmasını ve bu şekilde karışıp birleşmelerini sağlayan bir dış gücün varlığı olduğu sonucuna varır.<sup>37</sup> Örneğin, bu karışım insan olan mikrokozmosu (*âlemü's-sagîr*) üretir.<sup>38</sup> Ayrıca, tabii nesnelere çelişkili nitelikleri nedeniyle varlıklarını başlatıp sürdürmeyeceklerini öne sürdükten, dünyanın başlangıcını en iyi yoktan yaratma fiiliyle açıklar.<sup>39</sup>

Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığına dair ikinci delili, karışımdan ahenk mefhumuna geçer. Çünkü zıt unsurların birleşmesinin yanı sıra, bu birleşmenin

<sup>36</sup> Örnek olarak bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 69, 184, 215, 220 ve Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Halil İ. Kaçar – Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 8/141-142. Mâtürîdî genellikle söz konusu nesnelere tabiatı tarafından belirlenen davranışa atıfta bulunurken “tabiattan” (*zü tab*) ifadesini kullanır.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 67, 79, 84, 198, 211.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 67. Mikrokozmos kavramının kökeni Yunan felsefesine dayanmaktadır. Antik tarihi üzerine bir çalışma için bk. George Perrigo Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1922).

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 211.

sonucu olarak ortaya çıkan bir uyum da vardır. Mâtürîdî'nin *Kitâbü 'l-Tevhîd*'inde, dünyanın ebedi olduğunu ve yalnızca tabiatlarla açıklanabileceğini iddia eden natüralist filozoflara karşı bir bölüm özellikle dikkat çeker. Bu filozoflar, temel unsurların farklı renklere benzediğini ve karışarak dünyanın estetiğini oluşturduğunu savunur.<sup>40</sup> Ancak Mâtürîdî, bu gözlemlerin aslında monoteizmi desteklediğini öne sürer zira renkler kendi kendine karışsa bile (ki bu, birbirine zıt olan unsurların temel karşıtlığı nedeniyle zaten reddedilmesi gereken bir görüşü temsil eder), sonucun güzel değil, çirkin olacağını ve bu durumda boyaların “bozulmuş” olduğunu söylemek için bir sebep oluşturduğunu iddia eder. Başka bir deyişle, boyaların dik-katlice karıştırılmaması halinde estetik açıdan istenmeyen sonuçlar meydana gelecektir. Görünüşe göre, Mâtürîdî bu karışımla boya tarafından üretilen kompozisyonu ve boya kalitelerini de kastetmek ister. Bu benzetmeyle Mâtürîdî, algılanabilir dünyanın zekâ ve bilgelik sergileyen bir sanat eseri olduğunu iddia eder. Bu dünyanın özellikleri, ilim ve hikmeti gerektirir; bu nedenle, hikmetli ve kudretli bir Yaratıcının varlığına işaret eder.<sup>41</sup>

Mâtürîdî özelinde tartışacağımız üçüncü teist argüman, dünyadaki kötülüğün varlığına dayanır. Bu kötülük argümanı garip gibi görünebilir, çünkü kötülük genellikle Tanrı'nın var olmadığına delili olarak kabul edilir. Nitekim bilindiği kadarıyla bu argüman Mâtürîdî'ye hasır.<sup>42</sup> Argüman iki mukaddem üzerine kurulmuştur. İlk olarak, Mâtürîdî tabiatdaki nesnelere kendi yaratılış kodlarına veya meyillerine göre hareket ettiğini ve başka bir şekilde hareket edemeyeceğini belirtir. Zira o, cansız varlıklara ve hatta canlı varlıkların ekserisine, kendi tabii eğilimlerine aykırı davranma kabiliyeti verecek hiçbir kudretin bulunmadığını savunur.<sup>43</sup> Başka bir deyişle onlar, Mâtürîdî'nin akla bağladığı hür fiil kapasitesinden yoksundurlar.<sup>44</sup> Bu noktada tabii nesnelere, karşılıklı itmelere tâbi olduklarından ve dünyada görünen nizamı üretmek için karıştırılmadıklarından, dünyanın herhangi bir dingin düzeninin zorunlu olarak bir tasarıma bağlı olacağı düşünülebilir - ancak bu tam olarak doğru olamaz. Çünkü, delilin ikinci mukaddemi, tabiat kendi haline bırakılsaydı dünyanın daha huzurlu (*ehven*) olacağıdır; ve hatta Mâtürîdî bu farazi durum için “daha hoş” (*elezz*) ifadesini de kullanır.<sup>45</sup> Yukarıdaki benzetmeyi hatırlatacak olursak, tabiatlar sırf kendi içsel hallerinde kalır ve böylece boyalar karışıp bozuk renkler ve

<sup>40</sup> Krş. Aristoteles, *Hiss ve Mahsus*, 439b14-440b26, 442a12-29. Atfin ima ettiği gibi, burada tabiatçılar Aristotelesçi gibi görünür.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 141-147. Ayrıca nizamın olduğunun ispatı konusunda bk. Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 89, 94, 176, 179, 198.

<sup>42</sup> Pessagno, “The Uses of Evil”, 73, 80-82.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 84, 184, 215.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 317.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 83, 125.

düzenlemeler üretmez. Çünkü, Mâtürîdî'nin görüşüne göre, nesnelere tabiaten sabittir.<sup>46</sup> Kısacası, kötülüğün varlığı, bazı unsurların birleşmesinin, tabii olarak üretilmeyecek biçimler üretilmesini gerektirir. Elbette dünyada gördüğümüz iyilik de özel tasarım tarafından üretilir, ancak argüman hususen kötülüğün mevcudiyetinden çıkan bir ispattır. Zira nesnelere olağan durumu huzurlu ve dengelidir. Özetle, bu delil, tabiatın kötülüğü tek başına oluşturamayacağıdır; çünkü tek başına tabii unsurlar karışmazdı ve dünya huzurlu olurdu. Bu yüzden unsurları karıştırıp gördüğümüz nesnelere yaratan, Kâdir-i Mutlak ve Âlim-i Mutlak bir dış gücün var olması gerekir. Mevcut kötülüğün bir amacı olduğunu ve özellikle insanlığın sınavı olduğunu da ekleyebiliriz.<sup>47</sup> Ancak burada kayda değer husus, Mâtürîdî'nin tabiat bilgisini kullanarak metafizik bir sonuca ulaşmasıdır.

Böylece Mâtürîdî, fiziki dünyada nedensel bir rol oynayan gözlenmeyen bir nesnenin varlığı için argümanlar sunar. Bu teolojik bir argümandır. Ancak aynı yöntem bilimde de kullanılır. Yani, görünür hadiseler dayanarak gözlenmeyen varlıkların varlığını ya da eğilimini tespit etmek tipik bir bilimsel yöntemdir. Tersinden belirtirsek, bazı nesnelere algılanan belirli davranışların açıklanabilmesi için daha fazla nesne ve/veya kuvvetin farz edilmesi makuldür. Buna “*delaletü 'ş-şahid ale 'l-gaib*” (şahidin gaibe delalet etmesi) bir delil türü olarak adlandırılabilir bir tür EİAÇ diyebiliriz. Mâtürîdî, *delaletü 'ş-şahid ale 'l-gaib* kaidesinin çeşitli yorumlarını reddetmekle birlikte, göreceğimiz gibi, EİAÇ kategorisine girebilecek bir yorumu kabul etmektedir.

EİAÇ en temel haliyle *modus ponens*'te görülür. Buna göre, gözlemlenebilir alanlarda bulduğumuz (p) olgusuna dayanarak, gözlemlenemeyecek alanda bulduğumuz (q) olgusunu, belirli nedensel ilişkileri farz ederek elde ederiz. Dolayısıyla, eğer p o zaman q; q, öyleyse p. *Modus tollens* ile benzer şekilde, p ise q, q değil, öyleyse, p değil. Ancak mesele şu ki, bunlar zorunlu olarak geçerli sonuçlarla neticelenen apriori argümanlar değildir. Aksine, bu argümanlar, söz konusu mevzu hakkındaki mevcut bilgilere bağlı ihtimallere veya imkanlara dayanmaktadır. Örneğin

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 84, 125, 184, 215. Bu tabii istikrar öğretisi, bir varlığın hareket ve sükûnunu tamamen onun oluşturduğu maddeyle açıklayan Aristoteles'in tabii hareket teorisine dayanıyor gibi görünür. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 8.4, 254b7-256a4.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, bu dünyanın “en iyi” mümkün dünya olduğuna inanmaz, çünkü tabiatların karışımı kötülük doğuran durumlar da yaratır. Ona göre asıl kavram, ilâhî hikmettir ve bu dünyanın her ayrıntısının hikmetli olduğunu savunur. Ancak bu hikmeti her zaman ampirik olarak tespit etmek mümkün değildir. Mâtürîdî'ye göre, kötülük genelde insanın imtihaniyle bağlantılı hikmetli bir amacı taşır. Kötülük, bir yandan insan için bir sınav, diğer yandan bu sınavın olası sonuçlarının bir işaretidir; acı cehennem, zevk ise cennetin uyarıcı bir göstergesi olarak insanların dikkatine sunulur. Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 240, 249.

kaplıcalar, fümeroller ve gazların salınması gibi özelliklerden hidrotermal aktivitenin mevcudiyeti çıkarılabilir. Fakat aynı vakalar yaklaşan bir volkanik patlamanın işareti olabilecek volkanik gaz emisyonlarının sonucu da olabilir. Bu tarz durumlarda doğru tahminler yapmanın tek yolu, sebebiyet ilişkilerinin analizi ve ilgili olasılıkların değerlendirilmesidir. Benzer şekilde, Mâtürîdî teist bir teorinin, mevcut çağdaş bilgiler arasında en güvenilir olduğunu savunurken aynı zamanda rakip teorilerin geçerliliğini tenkit ederek değerlendirir. Burada belirleyici olan nokta, Mâtürîdî'nin teist argümanlar oluşturmak için ampirik olarak ortaya konan bir güce atıfta bulunmasıdır. Elbette, bu argümanların başarılı olabilmesi için, Tanrı hakkındaki bir varlık iddiası da içermeleri gerekmektedir.

Tabii nesnelere nedensel etkinliği tanımak, bu delillerin birincisi ve üçüncüsü için merkezi olmakla birlikte, akıllı tasarımın dünyada gördüğümüz tüm fiziki biçimler ve yararlı, gaî faaliyetleri belirlediği kabul edildiğinde, fail nedensellik ikincisinde daha belirgindir. Mâtürîdî'nin bu konuda birkaç kez ifade ettiği “insan” örneği büyük önem taşır. İnsan, zıt unsurların dengesi ve aklın katkısıyla oluşturulan, evrenin bir bütün olarak mütemerkez bir misalidir. Bu örnek, Mâtürîdî'nin daha önce bahsettiğimiz mikrokozmos fikrinden faydalandığını gösterir.

### 2.2.2. Hür İrade İspatları

İnsanı oluşturan zıt unsurların birleşimi evrenin unsurlarını yansıtır ve tıpkı kozmik zihnin (yani Tanrı) alemi yönetmesi gibi, insanın da kendisindeki unsurları yönetmeye çalışması her bir kişiyi mesul yapar. Bu, başka bir fail sebebiyet durumunu ifade etse de ikinci kanıtın aksine, bu metafiziksel değil özellikle fiziksel bir türdendir. Sünni kelâm mezhebinin muasır kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) aksine, Mâtürîdî şartlı bir hürriyetçiliği onaylar. Mâtürîdî, Tanrı'nın tüm fiziksel olayları yaratırken, insanların seçimlerini hür bir iradeyle belirlediğini savunur. Basitçe söylemek gerekirse, bir insan bir file niyet edip ona karar verir, Tanrı ise dilerse o fiili yaratır. *Kitâbü'l-Tevhîd*'de, konuyla alakalı iki farklı görüşe cevaben, tek bir eylemin iki gerçek faile nasıl sahip olabileceğine dair uzun bir açıklama vardır.<sup>48</sup> Aslında Mâtürîdî'nin teorisi, erken kelâm geleneğinin determinizmi, Eş'ariyye'nin ahlâkî bağdaşırıcılığı ve fiziksel olayların ilâhî kudretten ziyade tabii kudretlerden kaynaklandığını iddia eden Mu'tezile'nin ihtiyarîliği (hürriyetçiliği) arasında alternatif bir konum temsil eder. Mâtürîdî için, mucizevi hadiseler hariç, alakalı nesnelere ve şartların tabiatlarına uygun olsa da hür failer dışındaki tüm fiziksel vakalar tamamen Tanrı tarafından tamamlanır. Yukarıda belirtildiği gibi, Mâtürîdî, zihne bağlı veya onun tarafından oluşturulan hür fiili sağlayan gözlemlenemez bir kudretin varlığını kabul eder.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 305-318.



Bu tutumun gerekçesi üç yönlü gibi görünmektedir. Birinci sebep ahlâkîdir. Mâtürîdî, hür irade ile gerçekleştirilmeyen yani hür bir şekilde yapılmayan fiillerden insanın sorumlu tutulamayacağını ileri sürer.<sup>49</sup> Bu önemli bir konudur, ancak bağdaşmazcı (*incompatibilist*) hürriyet görüşüne bağlı olduğu için çalışmamızın kapsamını aşar. İkinci sebep epistemiktir. Mâtürîdî, sezgiyi hür hareket ettiğimiz bilginin bir temeli kabul eder. Böylece, gözlemlenemez bir alan, yani sezgiye dayalı hürriyet sağlayan bir yeti bilgisini onayladığını görürüz.<sup>50</sup> Kuşkusuz bu, sezginin görünemeyen alanlar veya diğer müşahhas olmayan nesnelere alakalı bir rehber olup olmadığı meselesini gündeme getirir. Eğer hür irade konusundaki görüşümüzü sadece iç gözlemden elde edilen delillerle oluşturmayacaksak örneğin nörofizyoloji ve bilişsel bilimdeki keşifleri de hesaba katmamız gerekecektir. Yani bir perspektif oluştururken bilimsel deliller göz ardı edilmeyecekse, her iki kaynak da dâhil edilebilir. Mâtürîdî'nin, bilimsel bilgiyi temsil eden, zamanının tabiat felsefesini aktif kullanımı göz önüne alındığında, bunun onun yaklaşımına uymayacağına inanmak için pek bir sebep yoktur. Üçüncü sebep vahye dayalıdır. Kur'an, insanlara inancı kabul etme ve Allah'a itaat etmede bir seçenek verdiğini söyler. Dahası, ilâhî hidayet fikri, ancak insanların inancı reddetmesi ve Tanrı'nın onları inanmaya zorlamaması durumunda mantıklı olur. Aynı şey tüm dinî ve ahlâkî eylemler için de geçerlidir; Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın ahlâkî mesajı tutarlı olacaksa, bunlar hür olarak seçilmelidir.<sup>51</sup> Bu üç sebebin son ikisi bizim için özellikle manidardır. Zira her ikisi de ampiriktir. Birincisi, söz konusu olan tecrübe içsel bir duygudan kaynaklansa bile, tecrübeye dayanması anlamında ampiriktir. İkincisi, ilâhî mesaja erişime bağlı olması sebebiyle ampiriktir. Ancak her iki durumda da Mâtürîdî bu tecrübî kanıtları gözlemlenemez gerçekler hakkındaki sonuçlara ulaşmak için temel olarak kullanır.

### 2.2.3. İspatların Bilimsel Gerçekçilik İçin Gösterdiği Değer

Mâtürîdî'nin hem teolojik hem de felsefi görüşlerini desteklemek için kullandığı delil türleri, kelâm ile bilimsel gerçekçilik arasındaki bağlantıyı anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yukarıda, Mâtürîdî'nin ampirik kanıtlara dayanarak görünmeyen bir nesnenin varlığını çıkarmadığını gördüğümüz örnekleri inceledik. Dolayısıyla ondan metafizik varlıkların varlığını da çıkarmaması beklenebilir. Fakat bunu Tanrı'nın varlığı ve insanın hür iradesi için yapması, onun nezdinde bunun sorunlu olarak kullanılan bir akıl yürütme veya istidlal türü olmadığını göstermektedir. Aksine, tecrübî kanıtlar kesin bir çıkarsamaya izin verirse bunun yapılabileceği anlamına

<sup>49</sup> Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 319, 411.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 307, 321.

<sup>51</sup> Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 375-378.

gelir. Öyleyse bu, Mâtürîdî'nin, güçlü olduğu sürece tecrübi delilleri kullanmaya istekli olduğunu gösterir ve metafizik bir konu ile alakalı bile olsa ona göre bu argümanın geçerliğine dair sonuç değişmez.<sup>52</sup> Burada ampirik şüphecilikten ziyade, Mâtürîdî hakkında ampirik bir iyimserlikten bahsetmek mümkündür.

Bu noktada, bilimsel araştırmalar fizik varlıklar üzerine olduğu için bilimde gözlemlenemeyen varlıkların mevcudiyetini kabul edebileceğimiz, ancak teolojide incelenen varlıklar, Tanrı gibi metafizik varlıklar olduğu için teolojide bu varlıkları kabul edemeyeceğimiz itirazı ileri sürülebilir. Ama bu itirazı reddetmek için üç temel sebep vardır. İlk olarak, böyle bir itirazın, Mâtürîdî'nin yukarıda incelediğimiz tüm delillerini tecrübi bilgilerle metafizik sonuçlara ulaştığı için doğrudan reddedileceği not edilmelidir. İkinci olarak, bu iddia aynı zamanda, teolojik doğruların, özellikle de Tanrı'nın varlığının, akıl yürütme ile ampirik olgulardan çıkarılmaya çalışıldığı ve “doğal teoloji” olarak adlandırılan asırlık teşebbüsün tamamını reddeder. Üçüncü olarak, bu itirazı öne süren kişinin ispat yükü taşıdığı görünmektedir. Zira ilgili iddia için bir kanıt olmadıkça, burada ileri sürülen itiraz temelsizdir.

Mâtürîdî'nin yaklaşımına göre, onun ampirik iyimserliğini değerlendirmek için bir başka yol, gözlemlenebilir ve gözlemlenemez alanlar arasında kesin bir ayırım yaptığını düşünmektir: Fizik gözlemlenemez alanlarda varlık iddialarında bulunamazken, metafizik alanlarda bu tür iddialarda bulunabilir. Bu sebeple, Mâtürîdî'nin tabiat felsefesi meselelerine muamelesi, ampirik yapılandırmacılık gibi gerçekçilik karşıtı bir görüşü destekliyor izlenimi verebilir. Bu görüşe göre, bilimsel teorilerin gözlemlenebilir dünyayı tasvir etmesi yeterlidir ve bu şekilde teori “ampirik olarak kifayetli” hale gelir ve gerçekliğin gizli yapısını betimleme çalışmaları başka disiplinlere bırakılır. Ancak Mâtürîdî'nin ampirik yapılandırmacılık gibi bir görüşü benimsemediğini gösteren mühim bir gerekçe bulunmaktadır. Fizik, mikrofizik ve metafizik varlıkların birbirine bağlı bir araştırma alanı içinde ele alınması mümkün olduğu düşünüldüğünde, Mâtürîdî'nin teist argümanlarının gözlemlenemez

<sup>52</sup> Ancak bu tür bir istidlal kelâmî delilleri sağlamadığında, Mâtürîdî'nin tabiatı felsefi manada anlamaya yönelik bir ilgi göstermemiş olabileceği ihtimali gündeme gelmektedir. Bu durumda ilgi göstermiyorsa Mâtürîdî'nin tutarsız bir yaklaşım izlediğini söylememiz gerekirdi. Zira bu, dinî gerçekler hakkında sonuçlar vermeye istekli olduğu, ancak tabii gerçeklerle benzer şekilde istekli olmadığı manasına gelirdi. Ama bu muhtemelen kötü bir yorum olurdu ve makul olduğu sürece yorumcunun, ilgili şahsın sözlerini olabildiğince iyiye yorumlamasını gerektiren “iyi niyet prensibi”ni (*the principle of charity*) uygulamalıyız. Bu prensip, felsefi tartışmalarda yaygın bir uygulama temsil eder. Buna göre yaptığımız yorumla, Mâtürîdî için kanıtların gücünün, ilgi alanları arasındaki farklardan daha temel olduğu anlaşılmaktadır.

varlıklar hakkında gerçekçi iddialar sunduğu anlaşılır. Bu durumda, yapılandırıcılığın temsil ettiği ayrımcılıklardan vazgeçilmelidir; bir alanda varlık iddiaları mümkünse (gereken değişikliğin yapılması şartıyla) diğer alanlarda da mümkün olmalıdır. Böylece Mâtürîdî bağlamında mesele, metodolojiden ziyade *odak* meselesidir. Onun yazıları felsefi terminolojiyle dolu olsa da asıl ilgi alanının teist ve teolojik ispatlar olduğu açıktır. Bu yüzden varlık iddiaları daha çok bu alanlarla ilgilidir. Ayrıca, Mâtürîdî, teolojik bilgiye katkı sağlamaya veya muhalifleri çürütmeye olanak tanıdığına, tabiat felsefesindeki en zor konuları bile ele alır. Bu anlamda, Mâtürîdî, gerçekçi bir kelâmcı olarak beklenen tutarlılığı sergilemektedir.<sup>53</sup>

#### 2.2.4. Kelâmın Savunması Olarak Bilimsel Gerçekçiliğin Savunusu

Bu kısımda, bilimsel gerçekçilikle ilgili örnek En İyi Açıklama Çıkarımı (EİAÇ) türlerinin spesifik ve metodolojik (veya bütünsel) tahlilleri olmak üzere, iki nevi delil incelenmektedir. İlk tahlil belirli örnekleri ele alırken, ikincisi EİAÇ'ı isabetli kılmak için kullanılan prensipleri vurgular. Bunlar, kelâm ilmindeki paralel örneklerle irtibatlandırılacaktır. Zira şimdiye kadar, bilimsel gerçekçilik ve teolojinin gözlemlenebilirlerden gözlemlenemeyenlere aynı temel çıkarım prensibini paylaştığını iddia ettik; ancak bu iddianın gerekçesini bu son kısma bıraktık. Okuyucu, bu prensibin teist argümanlar için de bilimde olduğu gibi uygulanabilirliği konusunda şüphe etmiş olabilir. Aynı prensip, fiziksel dünyaya ait konular kadar metafizik için de geçerli midir? Literatürdeki bilimsel gerçekçilik

<sup>53</sup> Ancak şaşırtıcı ki Mâtürîdî'nin yaklaşımının felsefi-bilimsel yönü takipçileri tarafından pek geliştirilmemiştir. Belki de bunun sebebi tespit ettiğimiz kelâma odaklanmasındır. Hatta Bulgen'e göre, Mâtürîdî mezhebinin Eş'arî mezhebine benzer şekilde büyüyüp gelişmemesinin olası bir sebebi, kurucusunun salt felsefi ya da bilimsel konularda geniş kapsamlı olarak çalışmayı reddetmesidir (Bulgen, "al-Mâtürîdî and Atomism", 261). Tarihsel araştırma gerektireceği için bu iddiayı burada değerlendirmeyi düşünmüyoruz, ancak bu, kapalı bir konuda makul bir spekülasyon gibi görünmektedir. Ayrıca bu tarihi sorularla irtibat kuran bir modeli ortaya koyar. İroni iki-katlıdır: Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi sonraki takipçileri başta olmak üzere bu irtibatı engelleyen dünyaya ait sebebiyetin ve ayrıca tabiat kavramının reddini, gelişen Eş'arî mezhebi doğrultusunda benimsediler. Kurucusunun ölümünden sonra Mâtürîdî mezhebinin gelişimi için bk. Wilfred Madelung, "The Spread of Mâtürîdism and the Turks", *Actas, IV Congresso de estudos árabes e islâmicos: Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro 1968* (Leiden: E.J. Brill, 1971), 109-68; Wilfred Madelung, "Abu L-Mu'in al-Nasafî and Ash'arî Theology", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2000), 318-330.

lehine argümanları tartışmak yerine, bilimsel gerçekçiliğin en iyi nasıl savunulduğunu ele alıp kelâmın bu iki alanı epistemik olarak paralel kılan metodolojik benzerlikler sayesinde aynı temelde savunulabileceğini öne süreceğiz.

### 3.1. Bilimsel Gerçekçilik için Hususi EİAÇ Deliller

Bilim insanları genellikle EİAÇ'ı bir vakanın sebebi hakkında bir sonuca varmak için kullanırlar ve bu yöntem özellikle gözlemlenemeyen varlıklar konusunda öne çıkar. En iyi açıklama, verilere ilişkin diğer tüm hipotezlerden “daha iyi” açıklama sağlayan açıklamadır. En iyi olanı tanımlamak için atıfta bulunulan kriterlerin arasında epistemik tutarlılık (*coherence*), bilgi birlikteliği (*consilience*), açıklayıcı güç (*explanatory power*) ve teorik basitlik (*simplicity*) vardır.<sup>54</sup> Amacımız açısından bizim için ciddi değer taşıyan, bilimsel gerçekçilerin aynı prensibi bilimin başarısını açıklamak için kullanmış olmalarıdır. Bilimsel gerçekçi filozoflar, bilimsel teorilerde kullanılan gözlemsel olmayan terimlerin (*non-observational terms*) farz edilen atıfta bulunan ifadeler (*putative referring expressions*)<sup>55</sup> olarak okunacağını savunmuşlardır.<sup>56</sup> Putnam'ın iddia ettiği üzere, terimlere atıfta bulunmasaydı bilimin başarı göstermesi neredeyse bir mucize olurdu. Gerçekçilik “bilimin ve onun nesnelileriyle ilişkilerinin yeterli bilimsel tasvirinin bir parçası” gibi görünmektedir.<sup>57</sup> Benzer şekilde, bilim başarılı olduğundan ve bilimin sonuçları EİAÇ'larla elde edildiğinden, bilimin başarısı için en iyi açıklama, EİAÇ'ın güvenilir bir çıkarım prensibi olmasıdır.

Ancak, eleştirilenler böyle bir argümanın döngüsel olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bilim adamları gözlemlenebilecek konularda EİAÇ'ı

<sup>54</sup> Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, 2. Edisyon (London: Routledge, 2004).

<sup>55</sup> Örneğin, “Fransa'nın Kralı keldir” ifadesi (Fransa'nın bir kralı yok). Bk. Bertrand Russel, “On Denoting”, *Mind* 14/56 (1905), 479-493.

<sup>56</sup> Bunların en meşhuru, Richard Boyd tarafından sunulmuştur. Bk. Richard Boyd, “The Current Status of Scientific Realism”, *Scientific Realism*, ed. Jarrett Leplin (Berkeley CA: University of California Press 1984), 41-82; Richard Boyd, “Lex Orandi est Lex Credendi”, *Images of Science*, ed. Paul M. Churchland – Clifford A. Hooker (Chicago IL: University of Chicago Press, 1985), 3-34.

<sup>57</sup> Hillary Putnam, “What is Mathematical Truth?”, *Mathematics, Matter, and Method: Philosophical Papers* (New York: Cambridge University Press, 1979), 1/73. Daha erken argümanlar için ayrıca bk. J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1963), özellikle, 16-49; Grover Maxwell, “The Ontological Status of Theoretical Entities”, *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. Herbert Feigl – G. Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962), 3/181-192; Grover Maxwell, “Theories, Perception and Structural Realism”, *The Nature and Function of Scientific Theories*, ed. Robert Colodny (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970), 3-34; Stathis Psillos, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth* (London - New York: Routledge, 1999).

kullansa da gerçekçilik karşıtları aynı mebdenin gözlenmeyen alanlar hakkında gerçekçi iddialar için de kullanılabilceğini reddederler ve bunun yerine EİAÇ'ın sadece araçsal olarak yararlı olduğunu ileri sürerler. Bilimsel gerçekçilerin verdiği yanıtlardan biri, argümanın döngüsel olduğunu kabul etmek, ancak bunun bir kısır döngüyü temsil etmediğini iddia etmektir.<sup>58</sup> Bir argümanın kısır döngüsel olması için, sonuç kaziyelerden biri olarak dâhil olmalıdır. Ancak EİAÇ'te durum böyle değildir. Aksine, kullanılan argümanın güvenilir olduğu ileri sürülmektedir. Yani, argüman belirli bir prensibi, prensibin kendisine dayanarak kanıtlamayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı, delilin kanıtlamaya çalıştığı şeyin bir türü olduğu enteresan örneklerden biriyle karşı karşıyayız. Bununla birlikte, EİAÇ'ın varsayılan iddiayı ispatlanmış gibi kabul ederek çıkarımlarda bulunmaktan ziyade gözlemlenemeyecek nesnelere uygulanması gerektiğini göstermenin tek yolu, aposteriori kanıtların değerlendirilmesidir. Gözlemlenemez nesnelere hakkındaki gerçekçi iddiaları haklı çıkarmak için cevaplanması gereken soru şudur: EİAÇ güvenilir mi ve eğer güvenilirse bu nasıl gösterilebilir?

Gerçekçiler bunu birçok şekilde göstermeye çalışmışlardır. Bu farklı teşebbüslerin hepsinin veya herhangi birinin, prensibin, bilimde olduğu gibi teolojide de geçerli olduğunu kanıtlamak için kullanılıp kullanılmayacağı belirsizdir. Boyd, EİAÇ'ın güvenilirliğini savunurken, bilim tarihi kayıtlarını inceler.<sup>59</sup> Bu kayıt, Laudan tarafından değerlendirilerek, EİAÇ'a dayalı yanlış sonuçların miktarı ve hatta görünürdeki gücünün, onun güvenilirliğinden şüphe etmek için iyi bir gerekçe oluşturduğu savunulmuştur.<sup>60</sup> Laudan'ın çalışmasının zayıflıklarından biri, eğer bilim ilerlediyse, o zaman bilimin ilerlemesinin kendisi, tarihsel kayıtların, EİAÇ aracılığıyla ulaşılan gerçek sonuçlara dair daha fazla örnek göstermesi gereken mevcut bilim durumunu yansıtmayacağı anlamına gelecektir. Zira bu ilerlemenin bir sonucu olarak, EİAÇ aracılığıyla ulaşılan doğru sonuçların örnekleri, geçmiş çağlardan ziyade modern bilimde daha fazla bulunacaktır.<sup>61</sup> Bu ilerleme iddiasının doğru olduğu varsayılırsa, teoloji ve felsefe gibi daha teorik disiplinler için nasıl benzer bir şey yapılabileceği belirsizliğini koruyacaktır. Teoloji ve felsefe tarihinin, bilim ile aynı ilerleme eksenlerine sahip olmadığı açık görünmektedir ve şüphesiz “felsefi

<sup>58</sup> Psillos, *Scientific Realism*, 79-87. Burada Psillos, mukaddem-döngüsel (*premise-circular*) ve kaide-döngüsel (*rule-circular*) argümanlar arasında Richard Braithwaite'ye atfedilen bir ayırım kullanır.

<sup>59</sup> Richard Boyd, “Scientific Realism and Naturalistic Epistemology”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1980* (1980), 2/613-662.

<sup>60</sup> Larry Laudan, “Convergent Realism”, 19-49.

<sup>61</sup> Peter J. Lewis, “Why the Pessimistic Induction is a Fallacy”, *Synthese* 129 (2001), 371-380. Ayrıca, hatalı teorilerin doğru bileşenlerinin böl ve yönet yöntemiyle kurtarıldığı fikrinin savunması için, bk. Psillos, *Scientific Realism*, 110-139.

gerçekçilik karşıtları”, yalanlanmış felsefi teorilerin sayısına, teorilerin birbiriyle kıyaslanamazlığına ve “veri”nin belirsizliğine atıfta bulunur.<sup>62</sup> Yani sonuç, felsefenin bulgularının da pek güvenilemez olduğudur. O halde onlar, ancak felsefe yaparak gerçekçilik karşıtları olurlar. Bununla birlikte, belirli teori noktalarının kesin bir şekilde çürütülmesi, felsefede teolojik olarak kullanılabilir ve kullanılan teorik araçların sürekli olarak geliştirilmesiyle birlikte, gerçek ilerlemenin bir göstergesi ve gözlemlenemeyen alanlara ilişkin gerçekçi iddiaların doğruluğunu savunmak için bir temeldir.

EİAÇ’ı savunmanın başka bir yolu, varlık gerçekçiliği (*entity realism*) aracılığıyla yapılandırır. Bu, bilimsel teoriden ziyade bilimsel uygulamaya vurgu yapmaktadır. Örneğin, Hacking, fizikçilerin bir niyobyum küresinin yükünü değiştirmek için ona pozitronlar “püskürttüğü” bir testten bahseder.<sup>63</sup> Varlık gerçekçiliğinin temel iddiası, eğer elektronlar gibi bazı teorik varlıkları dünyadaki şeyleri etkilemek için, örneğin niyobyum toplarının yükünü değiştirmek gibi, manipüle edilebilmesi mümkünse, o zaman haklı olarak o varlıklar gerçek olarak tanımlanabilir.<sup>64</sup> Kısacası “Eğer onlara püskürtebiliyorsanız, o zaman gerçeklerdir.”<sup>65</sup> Böyle bir örnek teolojiden çok uzak görünür. Ama gözlemlenemeyen bir varlığın dünyayı değiştirdiğinin gözlemlendiğiyle ilgili dinî gelenek ve tecrübedeki misaller çoktur. Mesela Kur’ân’da geçtiği üzere Hz. Musa, Allah’tan kendisini göstermesini istediğinde, Allah kendisini sadece önündeki dağın yerinde sağlam durması durumunda görebileceğini söyler. Ancak dağ, Allah’ın tecellisinin ağırlığının bir işareti (veya sonucu) olarak paramparça olur. Fakat Hz. Musa’nın inancı yine desteklenmiştir, zira böyle bir hadise ancak Tanrı’nın varlığı ile makul bir şekilde açıklanabilir.<sup>66</sup> Böylece, belirli şartlar altında gözlemlenemeyen bir varlığın etkisi olduğu ortaya konmuştur. Hacking’i yorumlayarak ifade edersek: Eğer Tanrı, ona seslenip bir dağı yok edebilirse, o halde vardır.

Tabii bu tür gözlemler, teorinin ve uygulamanın varsayıldığı kadar birbirinden ayrılmadığı yönündeki eleştiriler ışığında değerlendirilmelidir. Bilimsel uygulamaların teoriye bağımlılığı teoriziz varlık gerçekçiliği (*theory-free entity realism*) için biraz güçlük oluşturur. Zira bir varlığın var ol-

<sup>62</sup> Krş. Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca - NY.: Cornell University Press, 1990).

<sup>63</sup> Ian Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 22-24.

<sup>64</sup> Hacking, *Representing and Intervening*, 273-275. Ayrıca bk. Kent. W. Staley, *An Introduction to the Philosophy of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 188.

<sup>65</sup> Hacking, *Representing and Intervening*, 22-23.

<sup>66</sup> el-A’râf 7/143.

duğu çıkarımı teorik olarak nötr olmayacak ve verilerin belirli yorumlarına bağlı olacaktır.<sup>67</sup> Benzer şekilde, dinî tecrübenin bir algı türü olarak anlaşılması gerektiği teorisini geliştiren Alston, teori ile pratik arasındaki ilişkiyi ve inanç oluşumunda epistemik pratiklerin önemini vurgulayan bir görüş ortaya koymaktadır.<sup>68</sup> Ona göre bilginin karakteri ve üretimi, genellikle bir topluluğun sosyal uygulamalarına ve geleneklerine bağlıdır. Dolayısıyla, bir topluluktaki inanç veya bilgi türü başka bir toplulukta var olamaz. Eğer bu tespit doğrudursa, bu; teori, pratik, gözlem ve tecrübenin birbirine bağlı bir bilgi üretimi ağı oluşturduğu manasına gelir. Pratiğin ve teorinin karşılıklı bağımlılığı, kelâmda da bilimde olduğu gibi var olacaktır. Bu, özellikle burada bahsettiğimiz gibi mucizevi veya son derece sıra dışı hadiselerle alakalı kritik bir husustur.

### 3.2. Bilimsel Gerçekçilik ve Kelâm İçin Bütünsel EİAÇ Delilleri

Mucizevi örneklerin ve dinî tecrübelerin ait olduğu istisnai şartlar göz önüne alındığında, bunları düzenlilik temelinde değerlendirmek zor görünmektedir ve yukarıdaki örnekler bu yüzden ikna edici olmayabilir. Dolayısıyla şimdi tartışmamız için teorisiz gerçekçilik meselesini terk edip başka uygun değerlendirme kriterleri aramalıyız. Örneğin, Swinburne, mucizevi olayların çıkarılabileceği bazı izlerin gözlemlenebilir olduğunu belirtir, örneğin ayak izleri, tanıklıklar veya örneğimizde olduğu gibi bir dağın yok olması.<sup>69</sup> Elbette, sonuca ihtimali istidlal (*abduction*) yoluyla varılacaktır. Sonuçlarda düzenlilik avantajına sahip benzer bir argümantasyon, Jean Perrin'in 1908'de yürüttüğü Brown hareketinin deneysel çalışmalarını bilimsel gerçekçiliğin kanıtı olarak gösteren Achinstein tarafından sunulmaktadır. Bahsedilen çalışmalarda, gözlemlenemeyen çeşitli olası sebepler elenir ve sadece gözlemlenen etkilerin en olası sebebi geride bırakılır. Sonuçların sürekliliği, sebebin nesnel bir gerçekliğe karşılık geldiğine dair güçlü bir delil olarak kabul edilir.<sup>70</sup> Bu tür bir argümantasyon, argümanın muhtevası kökten farklı olsa bile, Mâtürîdî'nin daha önce sunduğumuz argümanına biçimsel olarak benzer. Özellikle onun, Tanrı'nın varlığına ilişkin delilleri, yani dünyanın

<sup>67</sup> David B. Resnik, "Hacking's Experimental Realism", *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994), 395-411. Ayrıca bk. Polkinghorne, *Belief in God*, 106-108.

<sup>68</sup> Alston'ın dinî tecrübe teorisi için bk. William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca - NY: Cornell University Press, 1991), 9-67. Dinî geleneğin epistemik uygulamalarının dinî inançları haklı çıkardığı görüşü için bk. William P. Alston, "Christian Experience and Christian Belief", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff (Notre Dame - IN.: University of Notre Dame Press 1991), 103-134.

<sup>69</sup> Richard Swinburne, *The Concept of Miracle* (London: Palgrave Macmillan, 1970), 33-51. Ayrıca bk. Swinburne, *Existence of God*, 273-292, özellikle 283287-.

<sup>70</sup> Peter Achinstein, "Is There a Valid Experimental Argument for Scientific Realism?", *The Journal of Philosophy* 99 (2002), 470-495.

tasarımından, düzeninden ve bu düzenin çökmeyip dünyanın kaosa düşmemesinden yola çıkarak bilge (hakim), güçlü (kadir) ve bilgili (alim) bir yaratıcıyı ispatı ile Achinstein'in argümantasyonlarının mantığı aynıdır. Ayrıca, kozmolojik, teleolojik, psikolojik, ahlâkî ve şahitliğe ait ve hatta, Mâtürîdî'yi hatırlatan bir şekilde, kötülüğün varlığı gibi geniş kapsamlı kanıt türleri göz önüne alındığında, Tanrı'nın var olma olasılığının olmamasından daha yüksek olduğu sonucuna varmak için Bayes teoremini kullanan Swinburne'un Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlarının ardındaki yaklaşımla da paralellik göstermektedir.<sup>71</sup>

Bahsettiğimiz prensipleri detaylandırmak için Mâtürîdî'nin yukarıda tartıştığımız ikinci teistik kanıtına bakabiliriz. Bu kanıtın zıtlık, karışım ve ahenk kavramları üzerine inşa edildiğini hatırlayabiliriz. Argüman, zıt unsurların birbirleriyle karışabilmesi için onları etkileyen harici bir güç olması gerektiği fikrini içerir. Bununla birlikte, bu güç de zeka ile kullanılmalıdır, çünkü karışımlar harika harmonilerle sonuçlanır. Şimdi bunu, belirtilen prensiplerimize göre değerlendirelim.

**Mantıksal Tutarlılık:** Argümanı oluşturan iddialar arasında belirgin bir mantıksal çelişki yoktur. En basit seviyede tahlil edersek: Unsurlar birbirine zıttır; dış bir kuvvet olmadan bir araya gelemezler. Unsurlar bir araya gelmektedir. Dolayısıyla, onları bir araya getiren bir dış güç vardır.

**Bilgi İncicamı:** O zamanki tabiat bilgisi göz önüne alındığında, argüman sağlam görünmektedir. Metafizik gerekçelere itiraz edilebilir ve Tanrı'nın karşıt güçleri bir araya getirmesi gerekmediğine dikkat çekilebilir, çünkü her şey zaten O'nun kudretindedir ve O tek hakiki kuvvettir. Fakat bu açıkça Mâtürîdî'nin düşünme şekli değildir ve onun düşüncesi dönemin tabiat felsefesi ışığında mantıklı görünmektedir. Nitekim benzer unsurların bir araya gelmesi, Mâtürîdî tarafından tabii bir fenomen sayıldığından açıklamaya değer görünmemektedir; açıklama gerektiren, birbirine zıt unsurların bir araya gelmesidir.

**Açıklayıcı Güç:** Mâtürîdî için karşıt unsurların bir araya gelmesinden ortaya çıkan gücü, bilgiyi ve hikmeti açıklamanın en makul yolu, tüm bu niteliklere sahip olan Tanrı kavramına atıfta bulunmaktır. Zira dünyada, bu fenomenin sorumlusu olabileceğini düşünebileceğimiz başka bir varlık görünmemektedir.

**Basitlik:** Mâtürîdî, birden fazla astronomik varlık ve bunların dünya üzerindeki etkileri gibi çok sayıda varlığa atıfta bulunmak yerine sadece tek bir ilâhî güç ve ilim sahibi varlığa atıfta bulunur.<sup>72</sup> Yukarıda

<sup>71</sup> Bayes teoremi ve ihtimali istidlal arasındaki ilişki hakkında bk. Peter Lipton, *Best Explanation*, 103-120.

<sup>72</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü' r-Tevhid*, 210-215 . Farklı basitlik türleri olduğu unutulmamalıdır; burada söz konusu olan ontolojik basitliktir. Ancak, daha az "varlık türü" ile



zikrettiğimiz gibi, kelâmcımızın tabiat fikrini tamamen reddedersek teori basitleştirilebilir, çünkü bu bizi teorimizde tek bir kuvvet sahibine bırakacaktır. Ancak bu ret tüm argümanı geçersiz kılacaktır; zira tabii zıtlıklar olmasaydı şaşırtıcı bir durum olmazdı. Ayrıca bu yukarıda belirtilen epistemik tutarlılık mebdesine aykırı olacaktır. Bir teori ancak ilgili bilginin izin verdiği kadar basit olabilir.

Özetle, Mâtürîdî'nin temel teorik erdemlerle ve ampirik kanıtlarla uyumlu fikirler öne sürdüğü görülmektedir. Kuşkusuz, bu analiz oldukça kısadır. Ancak buradaki hedefimiz, argümanı savunmak değil, düşüncenin genel taslağını felsefe, bilim ve kelâmda aktif olan temel felsefî prensipler bağlamında açıklamaktır.

Ayrıca, bu tür bir argümantasyonun, analoji ve kelâmda çokça kullanılan argüman olan “*istidlâl bi 'ş-şâhid ale 'l-gâib*”in bazı yorumlarından esasen farklı olduğunu da not etmeliyiz. Bir yoruma göre bu istidlal ile dünyada gördüklerimizden yola çıkılarak gâip nesnelere tabiatı anlaşılmalıdır.<sup>73</sup> Ama bizim gördüğümüz teistik argümanlarda söz konusu mevzunun sadece tabiatının değil, aynı zamanda varlıklarının da ispatı hedeflenir. Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*'de bu prensibi tartışırken çeşitli kullanımlarını eleştirir. İlk olarak, bu dünyada ateş gibi bir örneğin varlığının, gayb âleminde de o şeyin varlığını kanıtladığı görüşünü reddeder. İkinci olarak, Mâtürîdî, görünen dünyanın nesnelere, onları yaratan varlığın mahiyeti veya keyfiyeti hakkında bilgi vereceği görüşünü de kabul etmez. Yani, bu dünyadaki bir şeyin varlığı, kaynağının fiziksel doğası hakkında herhangi bir şey kanıtlamaz. Ancak bu, kaynağın diğer yönlerinin anlaşılmasını imkânsız kılmaz. Bu nedenle, Mâtürîdî, bu dünyadaki nesnelere, hikmet sahibi ve âlim bir yaratıcının *varlığını* kanıtladığını ifade eder.<sup>74</sup> Bu ispat türü zorunlu olarak bir varlık iddiası gerektirir, çünkü argümanın başında, tartışılan nesnenin *var olduğu varsayılmamaktadır*. Bu durum teistik argümanı, ilâhî sıfatlar, cennet ve cehennem doğası vb. konuları anlamak için kullanılan benzetme argümanından ayırır.<sup>75</sup>

Gerçekçilik tezini benzetme yoluyla da özetleyebiliriz. Alfred Korzybski'nin “harita bölge değildir” sözünde ifade edildiği gibi, gerçekliğin, bizim onu anlama ve temsil etme biçimimizden farklı olma ihtimali her

---

daha az “tikel varlık” arasında bir ayrım vardır. Mâtürîdî'nin teorisinde tek bir sebebe, yani Tanrı'ya atıfta bulunulur. Fakat bu, ontolojiye yeni bir varlık türü eklemek anlamına gelebilir; gezegenler ve diğer tabii nesnelere ek olarak ilâhî, metafizik bir varlık devreye girer. Bu sebeple, bakış açısına bağlı olarak sadelikten ziyade daha fazla karmaşıklıktan söz edilebilir.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 92-93 .

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, 94 .

<sup>75</sup> Ahmet Erkol, “Kelâm İlminde “Kıyâsu'l-Gâib ‘Ala'ş-Şâhid” Metodunun Kullanımı”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-175.

zaman vardır. Ancak yine de en azından, bölgenin doğru bir şekilde haritalanabilen bir yapısı vardır ve bu gerçekliğini açıklar.<sup>76</sup> Gerçekçi teze göre, isabet gerçeği ifade eder. Yukarıdaki argümanlar bilimsel gerçekçiliğe güçlü bir savunma sağlasa da, teolojide bulunmayan ampirik araştırmalara atıf yaptıkları için belki de yön değiştirmek ve eşdeğer teolojik deliller oluşturmak adına bilimsel gerçekçiliğin daha bütünsel bir savunmasını yapmak gerekecektir. Dolayısıyla şimdi, bilimsel gerçekçilik için yukarıda yer alan kanıt yollarının imkanını reddetmeden önce, teoloji konusunda en ikna edici görünen delil türlerine odaklanacağız.

Swinburne, bilimsel bir teorinin doğrulanmasının, onun sağladığı geleceğe dönük tahminlerin doğruluğuna bağlı olmadığını iddia eder. Aksine, bilimsel bir teori hem geçmiş hem de şimdiki mevcut gözlemsel kanıtları açıklayabilir.<sup>77</sup> O burada, hemen test edilebilir herhangi bir yeni tahmin sağlamamasına rağmen, o zamanın mevcut olan bilgilerini daha iyi açıklayabilen Newton fiziğini vurgulamaktadır.<sup>78</sup> Dolayısıyla, Swinburne'un bir teorinin sunduğu açıklayıcı gücü vurguladığını söyleyebiliriz. Ek olarak, bir teorinin rakiplerine tercih edilmesinin nedeni genellikle basitliğidir. Zira sonsuz sayıda teori mevcut kanıtları açıklayabilir, ama asıl zorluk bunu yapabilen ve nispeten basit kalan bir teori bulmaktır. Dahası, bir teorinin üstün kabul edilmesi için mevcut kanıtın, daha güçlü önsel olasılık (*prior probability*) ve tahmin gücüne (*predictive power*) sahip hiçbir alternatif hipotez (teori) ile açıklanamaması gerekir.<sup>79</sup>

Bazı düşünce prensiplerinin son derece geniş ve temel bir uygulamaya sahip olduğu sıklıkla gözden kaçırılmış veya vurgulanmamıştır. Bilimde (ve ilimde) epistemik tutarlılık, bilgi birlikteliği, açıklayıcı güç ve teorik basitlik arzulanen esas vasıflardır. Benzer şekilde, din-bilim bağlamında mevzu bahis prensiplerin kelâmda ve özellikle dakîku'l-kelemda aktif olarak kullanıldığı ve kullanılacağı da inkar edilemez bir gerçektir. Örneğin açıklayıcı güç ve basitlik, teolojide metafizik varlıklar hakkında gözleme dayalı kanıt ve varlık iddialarına dair sonuçlar çıkarmak için kullanılır. Bilimle bu biçimsel benzerlik, teoloji ve bilim için ortak bir savunma türünün mevcut olduğunu göstermektedir. Hatta bilimsel gerçekçiliğin İslâmî düşünce ile uyumluluğunun reddedilmesi, İslâm teolojisinin ne olduğuna ve nasıl yürütüldüğüne dair yanlış bir bilgi üzerinde kurulmuş bir algı gibi görünmektedir. Kelâmcı, görülemeyen varlıkların varlığını ve özelliklerini belirlemek için çeşitli konularla uğraşırken açıklayıcı güç ve basitlik gibi teorik erdemleri dikkate katmalıdır. Örneğin, Allah ile

<sup>76</sup> Alfred Korzybski, *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics* (New York: Institute of General Semantics, 1994), 58.

<sup>77</sup> Swinburne, *Existence of God*, 58-59.

<sup>78</sup> Swinburne, *Existence of God*, 69.

<sup>79</sup> Swinburne, *Existence of God*, 65.

alakalı tartışmaları ve O'nun yarattıklarının fiillerini hatırlarsak, Eş'arî mezhebi ekseriyetle Allah'ın her şeye gücü yetmesini baz alarak insanların ancak psikolojik olarak hür olduğuna hükmeder ve bundan dolayı ahlâkta bağdaşırıcı bir görüş takip eder.<sup>80</sup> Buna karşılık, Mu'tezile mezhebi, ilâhî adaleti baz alarak insanların gerçek manada hür olduklarını kabul etmiştir. Her iki görüş de mevcut bilgileri tutarlı, insicamlı ve açıklama açısından güçlü kılmak için kutsal metin delillerini (nass) uzlaştırmaya çalışır. Genellikle, bir teori ile açıklanabilecek hususlar diğer teori tarafından açıklanamaz. Yani Eş'arîlerin umûmen benimsediği görüş ilâhî adaletin yaygın manasını temelden değiştirirken, Mu'tezile'ye göre Allah'ın mutlak kudretini kamil adaletine göre tevil etmek zorunludur. Mâtürîdî ise yukarıda kısaca zikrettiğimiz gibi her iki alternatifin avantajları ve dezavantajlarıyla yüzleşen bir "orta görüş" benimser. Son tahlilde, tüm bu katkıda bulunan kelâmcıların aynı ampirik verileri ve ilâhî nitelikleri belirleyen metinsel kanıtların yanı sıra başka gözlemsel ve teorik delilleri karşısında metafizik bir konuda zıt sonuçlara ulaştıklarına şahit oluruz. Bunun sebebi farklı bir prensip veya doktrine öncelik vermeleri ve daha genel olarak kelâm ilminin özündeki felsefî tabiat ile ilgilidir.

Özetle, iki nokta vurgulanmaya değer. Birincisi, teoloji, açıklamak ve savunmak üzere olduğu akaidin kendisi değildir. Dolayısıyla, kelâmdaki görüşleri reddetmek veya değiştirmek (yapılan değişiklikler kelâmın savunması gereken inançları inkar edecek kadar radikal olmadığı müddetçe) tanımlayıcı öğretileri etkilemeyecektir. Bu vurgulanmaya değer bir husustur, çünkü bazen kelâmî duruşlar, akaidinin bir parçasıymış gibi muamele görebilmektedir. Buna göre, belirli bir kelâm tutumunu reddetmek sanki İslâm'ın kendisini reddetmek gibidir. Bu görüşün hatası bazen açıkça görülebilir, ancak bazen hata zımnin de ortaya çıkabilir. İşte bu noktada kelâm ve bilimsel gerçekçilikle doğrudan ilgilenen nadir çalışmalardan birine geçmek münasip olacaktır. Kelâmdaki ilâhî fiil modellerine atıfta bulunarak Jalajel, bilimsel gerçekçilik ve gerçekçilik karşıtlığı ile ilgili tartışmalar bağlamında bir Müslümanın benimsemesi en doğru hareketin tevakkuf olduğunu iddia eder. Bunun sebebi, İslâm'ın temel öğretilerini hem desteklememesi hem de onlarla çelişmemesi yönüyle gerçekçiliğin de gerçekçilik karşıtlığının da gelenekte şu ana kadar ortaya çıkan ana kelâm görüşlerine göre benimsenmesinin mümkün olmasıdır.<sup>81</sup> Son derece tartışmalı görünen kelâmla alakalı bu ikinci iddiayı kabul etmek bile, içinde bazı hatalar var gibi görünmektedir. Mesela, akaidin özellikle

<sup>80</sup> Kastedilen bağdaşırıcılık, hür irade ile determinizmin mantıkî bir tutarsızlık oluşturmadan beraber kabul edilebileceği görüşüdür. Söz konusu bağlamda görüş, bizzat Tanrı'nın belirlemesi ile ahlâkî-dinî mesuliyetin bağdaşır olduğu manasına gelir.

<sup>81</sup> Jalajel, "Sunnî Divine Action Models", 359-75.

tevakkuflu (agnosticism) talep ettiği gösterilmez ve eğer gösterilemezse (ki gösterilemez), buradan bir dinî mükellefiyet çıkmaz. Bilimsel bir gerçekçi veya gerçekçilik karşıtı olmak İslâm inancının bir parçası değildir, ancak bu agnostik olmamız gerektiği manasına da gelmez. Ayrıca, mevcut çeşitli ilâhî fiil modelleri her iki görüşe de izin verdiği için agnostisizmin hâkim olması gerektiği hiç açık değildir. Aksine, bilimsel gerçekçilik konusundaki tartışma, bazı teolojik uzantılarıyla felsefi bir mesele olup akideymiş gibi değerlendirilmekten ziyade, bilhassa ilgili felsefî alanlarda incelenir, tartışılır ve bir sonuca bağlanır.

İkincisi ve daha önemlisi, teoloji tabiatı gereği spekülâtif ve yorumlayıcıdır ve herhangi bir felsefi veya bilimsel hipotez gibi epistemik güç arar. Örneğin, kelâmda bulunan vesilecilik gibi teoriler değişmeyen bir Müslüman teolojisinin bir parçasını oluşturan, mecburen takip edilecek arketipik teoriler değildir; bilimsel ve felsefî gerekçelerle değişmeye yatkındırlar ve geliştirilebilirler veya tamamen reddedilebilirler.

Son olarak, kelâmda, belirli bir EİAÇ'ın makul olup olmadığı, tutarlılık, insicam, açıklayıcı güç ve basitlik gibi bir dizi teorik erdeme bağlı olacaktır. Bunun sebebi, teologların sıklıkla ele aldığı görünmez alanlara doğrudan erişimimizin olmamasıdır ve bundan dolayı bir varlığın gerçekliğini ortaya çıkarmak için, deneylerin sıklıkla bir varlığın varlığını çıkarsamaya yardımcı olmak için kullanılabilirdiği bilimin aksine, teorilerini test etmek için ele aldıkları misallerin umumiyetle doğal düzende ve ayrıca kutsal yazılarda zaten *mevcut* bulunan bilgilerden alınmasıdır.<sup>82</sup>

Bilimsel gerçekçiliği reddetme motivasyonlarından biri, İslâm inancının temel ilkeleriyle çelişen bilimsel teorilerin kanıtlarını reddetme veya görmezden gelme hedefinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Burada evrim teorisini böyle bir teori olarak belirtebiliriz. Bu teorisinin, Âdem Peygamber'in ilk insan olduğu ya da insanın doğrudan Tanrı'nın kendisi

<sup>82</sup> Ayrıca vahiyden sonra İslâmî kutsal metinlerin temel ilim kaynağı olan şahitliğin EİAÇ aracılığıyla sabit olduğunun iddia edildiğini belirtmekte fayda var. Lipton'un ifade ettiği gibi, bir fail "söylenenlerin gerçeği (başka şeylerin yanı sıra) râvinin söylediği gerçeğinin en iyi açıklamasının (bir parçası olduğunda)" o râviye inanacaktır. Peter Lipton, "The Epistemology of Testimony", *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), 1-31. Başka değerli kaynaklar için bk. Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation," *Philosophical Review* 74 (1965), 88-95; Jonathan E. Adler, "Testimony, Trust, Knowing", *Journal of Philosophy* 91 (1994), 264-275; Elizabeth Fricker, "Against Gullibility," *Knowing from Words*, ed. Bimal K. Matilal – Arindam Chakrabarti (Dordrecht: Springer 1994), 125-161, özellikle. 147. Krş. Swinburne, *Existence of God*, 303-315. Bu bağlamda Adler, râvinin yalandan kazanmadığını ve potansiyel olarak yalan söylemekten zarar görebileceğini vurgular. Adler, "Testimony, Trust, Knowing", 274-275. Eğer ifadeye olan inancımızın EİAÇ aracılığıyla ispatlandığı doğrusu, kelâm ve akaidin en temel kaynakları ile ilgili olarak bu prensibe bağlı olduğu anlamına gelecektir. Literatürde henüz bu konu müstakil bir felsefi çalışmayla ele alınmamıştır.

tarafından tamamlanmış bir formda yaratıldığı inancına aykırı olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin modern bilimi kullanmaya meyilli teologlarla karşılaştırılabilir olmasının bir sebebi, Polkinghorne'un "aşağıdan yukarıya düşünme" (*bottom-up thinking*) olarak adlandırdığı yaklaşımının örneklendirmesidir. Bu yaklaşım, ilk olarak "büyük açık genel prensipler" yerine gözlemlenen ampirik detaylardan ilerlemektedir.<sup>83</sup> Mâtürîdî'nin yazıları ana hatlarıyla sistematikliğe yaklaştıkça, gerektiğinde muasır tartışma ve terminolojiyi ele alır; düşüncesinin gelişimi çoğu zaman parçalı görünür; dünyanın içeriğinin nasıl kavranması gerektiğini önceden belirleyen bir kavram olarak ilâhî hikmeti ve bilgeliği açıklamayı amaçlar. Bu teolojik kavram bazı önemli şekillerde onun düşüncesinin şeklini belirlemiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî, o zamanda var olan doğanın bilgisini asla dışlamaz, daha ziyade onu benimser. Bunun sebebi, Mâtürîdî'nin ilâhî mevzular hakkında insan bilgisinin sınırlı olduğunu kabul etmesi ve Tanrı'nın hikmetinin özünü veya sonuçlarını bildiğimizden emin olamayışımızdır.<sup>84</sup> Bu, ilâhî hikmetin ne manaya geldiğini anlamak için yaratılışın düzeni, tasarımı, güzelliği ve ahlaki içeriği de dâhil olmak üzere tüm yönlerine bakmamız gerektiği anlamına gelir. Bu sebeple o teoloji ve doğa bilgisi arasında bir denge kurarak bilimsel tartışmalarla uğraşmıştır. Bu yaklaşım, "bilim ve teolojinin görünmeyen gerçeklerden bahsetmesi ve keşfetmesi gerektiğini" teyit ederken, düşünceyi müşahhas ve hususi gerçeklerle sıkıca sabitler.

### Sonuç

Bilim ve kelâm arasındaki metodolojik benzerlikler, her iki alandaki bir teorinin başarısını belirleyen özelliklerin formel bir yakınlığa sahip olduğunu göstermektedir. Bu durumun, her iki ilimdeki gözlemlenemez alanlar hakkındaki varlık iddialarının eşit derecede geçerli hale gelmesini sağladığını göstermeye çalıştık. Yani, sırf biri metafizik bir nesneyle ve diğeri fiziki bir nesneyle ilgili olduğu için, bu iki alandan birinde bir teori yanlışken, diğeri alanda aynı formel özelliklere sahip başka bir teori doğru olmak zorunda değildir. Aksine, başarılı bir teoriyi işaretleyen temel özellikler her alanda esasen aynıdır. Bilimde, gözlemlenemez nesnelere tabiat nesnelere ve yasalarını içerirken, kelâmda gözlemlenemez nesne Tanrı'dır.

Çalışmamızda, iddiamızın dayandığı söz konusu temellerin Mâtürîdî'nin eserlerinde belirgin olduğunu ve ayrıca onun güçlü bir ampirik yaklaşıma sahip olduğunu gösterdik. Bazen Mâtürîdî'nin ampirizmi onu

<sup>83</sup> John Polkinghorne, "Bottom-Up Thinking," *Risk and Trust*, ed. Heike Springhart – Günter Thomas (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 409, atf Michael Welker "John Polkinghorne – A Dear Academic, Theological and Personal Friend," *Theology and Science* 21 (2023), 5.

<sup>84</sup> Örneğin Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/71; 2/502-503, 509-510; 8/30, 32-33.

belirli nesnelere varlığı konusunda şüpheli sonuçlara götürmektedir. Mahiyetlerin ve cevherlerin varlığı konusu böyledir. Fakat dinî konular söz konusu olduğunda, Mâtürîdî daha cesur olup metafizik nesnelere için varlık iddialarında bulunma eğiliminde görünmektedir. Bu bağlamda, onun insanın hür iradesini savunmasının yanı sıra, Tanrı'nın varlığı hakkındaki üç argümanı da incelendi. Tanrı'nın varlığı konusundaki argümanlarının her birinde, ampirik bilgi ve zamanın tabiat felsefesi tarafından sağlanan bilgileri kullandığı görülür. Mâtürîdî'nin argümanlarının ilki, zıt tabiatların imtizacını değerlendirir. İkinci argüman, dünyada belirgin olan düzen, biçim ve tasarımın nitelikleri ile zıt unsurlardan oluşan nesnelere ele alır. Tanrı'nın varlığı lehine son argüman ise, dünyada kötülüğün varlığına dayanmaktadır. Bir tür ahlâk argümanı olarak, ilk iki argümandan oldukça farklı bir cinsten olsa da bu argüman, doğal nesnelere hiçbir dış kuvvet tarafından etkilenmediği durumda nasıl davranacaklarını da açıklamaya çalışır. Bu argümanların her biri, dönemin tabiat felsefesinin bir ürünü olan bilimsel teorilere dayanmaktadır. Her bir argümanın, tabiatçı filozofların sunduğu alternatif teorilere karşı en iyi açıklama çıkarımı şeklinde yapıldığını görüyoruz; çünkü Mâtürîdî, tabiatçıların argümanlarını tutarlılık, güç ya da basitlik açısından yetersiz bularak reddeder. Özellikle, yıldızların ve gezegenlerin hareketlerinin dünyadaki nesnelere düzenlediğini öne süren teorilerde birçok amil yer alırken, Mâtürîdî her şeyin varoluşunda ve sürekliliğinde tek bir Sürdürücü ve Düzenleyici olarak Tanrı'nın varlığı ve fiilinin daha basit ve tutarlı bir açıklama sunduğunu iddia eder. Ayrıca, tabiatçı argümanların dünyada kötülüğün varlığını açıklayamadığını ve bu nedenle açıklayıcı güçten yoksun olduğunu görürüz. Bu tespitlerin hiçbiri Mâtürîdî'nin vahiy kaynaklı yazılardan gelen delilleri görmezden geldiği manasına gelmez; Mâtürîdî okuyan birisi, iddialarını desteklemek için onun doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an ve hadise atıfta bulunduğunu bilir. Ancak o, delilleri bu kaynaklarla sınırlamaz. Bunu, örneğin insanın hür olduğu iddiasında gösterdik. Mâtürîdî, insanların hür olmadığını iddia etmemiz halinde, Kur'an'ın ana öğretilerinden birinin yozlaşacağını belirtir ve insanların hür olduğunu savunmak için sezgisel kanıtları kullanır.

Benzer şekilde makalemizde, bilimsel gerçekçi iddiayı doğrulamak için bir yol olarak, EİAÇ'ın savunmasına odaklanıldı. İkinci kısımda, en iyi açıklamalara yönelik modern çıkarım örneklerini iki aşamada tartışıldı. İlk aşamada, modern bilimden bazı örnekler ve bunların nasıl çalıştığı incelendi. Özellikle mucizevi vakaları açıklama örneği ile dinî düşüncedeki mukabilleri sunuldu. Bu verimli bir sorgulama hattı gibi görünse de ikinci aşamada bilim ve teoloji arasındaki benzerliği göstermenin daha başarılı bir yolu olarak ortak prensipleri vurgulayan bir yaklaşım benimsendi. Böylece, bu tür argümanların arkasındaki metodoloji değerlendirilerek bunları savunmak için kullanılan prensipler not edildi.

Modern bir argüman türü olarak EİAÇ, yerine getirilmesi gereken belli şartlara sahiptir ve bu şartlar bilim, felsefe ve kelâm da dahil olmak üzere çeşitli alanlarda bulunur. Bunların dördünden bahsedildi: mantıksal tutarlılık, epistemik insicam, açıklayıcı güç ve basitlik. Diğer muhtemel cevaplar arasında en iyi açıklama olduğu iddia edilebilecek herhangi bir cevap, bu kriterleri başarıyla yerine getirmelidir. Bunların nasıl yerine getirileceğine dair bir denge kurmak ve örneğin Mâtürîdî'nin ikinci argümanı ile ilgili olarak belirttiğimiz gibi, açıklayıcı güç ve sadelik sağlama ihtiyacı, bazen bir çatışma doğurabilir. Bununla birlikte Mâtürîdî, argümanını metafizikten ziyade tabiat felsefesine dayalı olarak sunar ve mevzubahis kriterleri buna göre dengeler. Bu, yine daha spekülâtif metafizikten ziyade ampirik delil tercihi ışığında anlaşılabilir.

Son olarak, gözlemlerimizi açıklamaya yardımcı olması için, tıpkı Mâtürîdî gibi, görünmeyen varlıklar hakkında gerçekçi iddialar sunma yeteneğini gösteren ve tabii teoloji ile uğraşan bir modern düşünür, Swinburne'a atıfta bulduk. Onuncu yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar aynı prensiplerin kullanıldığını görmek, kullarıdaki kriterlerin nesnellliğini göstermektedir. Bu argümanlar Swinburne tarafından Mâtürîdî'nin modern bir biçimde ve mevcut bilimsel bilgiye dayanarak takdim ettiği bir argüman türü olarak sunuldu. Swinburne'un bu konudaki en mühim gözlemlerinden biri, bilimdeki yeni bir teorinin test edilebilir iddialarla sonuçlanması gerektiği, ancak mevcut verileri iyi açıklayabilmesi gerektiğidir; ve bunu tüm rakip teorilerden daha iyi yapabilirse, hâkim teori haline gelecektir. Dolayısıyla aynı şekilde ampirik kanıtlara dayanan teolojik bir teorinin, ampirik olarak test edilebilir olması gerekmez, ancak yine de yukarıda belirtilen kriterleri başarılı bir şekilde yerine getirmelidir. Teolojiye böyle bir yaklaşım, metafizik teorilerin kapsayıcı olmamasına sebep olabilir, ancak "aşağıdan yukarıya" bir yaklaşımda, bilimsel kanıtların yanı sıra mantıksal ve kutsal delillere dayalı belirli görünmez nesnelere hakkındaki iddiaları desteklememize imkan sağlar. Dolayısıyla, Mâtürîdî'nin EİAÇ ve Swinburne'un çalışmasındaki benzer argümanlar göz önüne alındığında, bilim ve teolojide teorilerin üretimi için açık bir ortak temel olduğu iddia edilebilir.

Bir erken dönem kelâmcısının bilimsel gerçekçiliği savunmak için makul bir temel sunmadığı ve o dönemin kelâm bağlamının modern bilimsel ve felsefi tartışmalardan uzak olduğu düşünülebilse de bu çalışmada bunun aksine bir sonuç ortaya konulmuştur. Mâtürîdî zamanında, gözlemlenemeyen varlıkları keşfetmeye ve açıklamaya yönelik tutarlılık, insicam ve teorik güç gibi gerekliliklerin, günümüzde bilim ve teoloji alanlarında olduğu kadar önemli olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda, bilimsel gerçekçiliğin doğruluğu ve nesnelligi ima ettiği ve yine nesnellik varsayımının bu doğruluğu en iyi şekilde açıkladığı görülmüştür. Ayrıca,

EİAÇ yönteminin gözlemlenemeyen fiziksel varlıklar için bir standart olarak kabul edilmesi, bu yöntemin gözlemlenemeyen metafizik alanlara da uygulanabileceğini göstermektedir. Elde edilen sonuçlar, EİAÇ'ın fiziksel gözlemlenemez alanlarda olduğu gibi metafizik veya tabiatüstü alanlarda da eşit derecede uygulanabilir olduğunu ortaya koymaktadır.



## Kaynakça

- Achinstein, Peter. “Is There a Valid Experimental Argument for Scientific Realism?”. *The Journal of Philosophy* 99 (2002), 470-495.
- Adler, Jonathan E. “Testimony, Trust, Knowing”. *Journal of Philosophy* 91 (1994), 264-275.
- Altıntaş, Ramazan – Ahmet Mekin Kandemir (ed.). *Dakûku'l-Kelâm: Kelâm Kozmolojisi*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Alston, William P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Alston, William P. “Christian Experience and Christian Belief”. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff. 103-134. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press 1991.
- Beyzâvî, Abdullah. *Tevâli u'l-envâr min me'tâli 'i'l-enzâr*. thk. 'Abbâs Suleymân. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Boyd, Richard. “The Current Status of Scientific Realism”. *Scientific Realism*. ed. Jarrett Leplin 41-82. Berkeley CA: University of California Press 1984.
- Boyd, Richard. “Lex Orandi est Lex Credendi”. *Images of Science*, ed. Paul M. Churchland - Clifford A. Hooker. 3-34. Chicago IL: University of Chicago Press, 1985.
- Boyd, Richard. “Scientific Realism and Naturalistic Epistemology”. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1980* 2 (1980), 613-662.
- Bulgen, Mehmet. “al-Mâtürîdî and Atomism”. *ULUM* 2/2 (2019), 223-264.
- Brunschwig, Jacques. “On Generation and Corruption I. 1: A False Start?”. *Aristotle's On Generation and Corruption, Book 1: Symposium Aristotelicum*. ed. Frans De Haas – Jaap Mansfeld. 55-58. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Conger, George Perrigo. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1922.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. ed. İbrahim el-Abyari. Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1983.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. 3 Cilt. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- Dhanani, Alnoor. “al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î”. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Erkol, Ahmet. “Kelâm İlminde “Kıyâsu'l-Gâib ‘Ala's-Şâhid” Metodunun Kullanımı”. *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 157-175.
- Fennî, İsmail. *Lugatçe-i Felesefe (Transkripsiyonlu Metin)*. haz. Nejdet Ertuğ. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014. İlk baskısı, *Lugatçe-i Felesefe*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1341.

- Fine, Arthur. *The Shaky Game*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Foster, Michael B. "The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science". *Mind* 43 (1934), 446-468.
- Frank, Richard M. "Notes and Remarks on the Tabā 'i' in al-Mâtūrîdî". *Mélanges d'İslamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*. ed. P. Salmon. 137-149. Leiden: Brill, 1974.
- Fricker, Elizabeth. "Against Gullibility". *Knowing from Words*. ed. Bimal K. Matilal – Arindam Chakrabarti. 125-161. Dordrecht: Springer 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü 'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fayşalü 'l-tefrika beyne 'l-İslâm ve 'z-zendeķa*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1438/2017.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Hacking, Ian. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Harman, Gilbert. "The Inference to the Best Explanation". *Philosophical Review* 74 (1965), 88-95.
- Jalajel, David Solomon. "Scientific Realism and Anti-Realism Through the Lens of Sunnî Divine Action Models". *Theology and Science* 21/3 (2023), 359-375.
- Kent, W. Staley. *An Introduction to the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Korzybski, Alfred. *Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*. 5. Baskı. New York: Institute of General Semantics, 1994.
- Laudan, Larry. "A Confutation of Convergent Realism". *Philosophy of Science* 48 (1981), 19-49.
- Leplin, Jarrad. *A Novel Defence of Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Lewis, Peter J. "Why the Pessimistic Induction is a Fallacy". *Synthese* 129 (2001), 371-380.
- Lipton, Peter. "The Epistemology of Testimony". *Studies in History and Philosophy of Science* 29 (1998), 1-31.
- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*. 2. Basım. London: Routledge, 2004.
- Liston, Michael. "Scientific Realism and Antirealism". *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (Erişim 24 Eylül 2024).
- Madelung, Wilfred. "The Spread of Mâtūrîdism and the Turks". *Actas, IV Congresso de estudos árabes e islâmicos: Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro 1968*. 109–168. Leiden: E.J. Brill, 1971.
- Madelung, Wilfred. "Abu L-Mu'in al-Nasafi and Ash'ari Theology". *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth Volume II*. 318-330. Leiden, The Netherlands: Brill, 2000.

Mascall, Eric L. *Christian Theology and Natural Science: Some Questions in Their Relations*. New York: Ronald Press, 1956.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ahmet Vanhoğlu – Bekir Topaloğlu. 1. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ahmet Vanhoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 5. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 6. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 7. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Halil İ. Kaçar – Bekir Topaloğlu. 8. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Ali Haydar Ulusoy – Bekir Topaloğlu. 11. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Maxwell, Grover. “The Ontological Status of Theoretical Entities”. *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 3. Cilt. ed. Herbert Feigl – G. Maxwell. 181-192. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.

Maxwell, Grover. “Theories, Perception and Structural Realism”. *The Nature and Function of Scientific Theories*. ed. Robert Colodny, 3-34. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970.

Murphy, Nancy. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. Ithaca, NY.: Cornell University Press, 1990.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille*. ed. Claude Salamé. 2 Cilt. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1990.

Pessagno, Jerome M. “The Uses of Evil in Mâtürîdian Thought”. *Studia Islamica* 60 1984.

Polkinghorne, John. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Psillos, Stathis. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London ve New York: Routledge, 1999.

Putnam, Hillary. “What is Mathematical Truth?”. *Mathematics, Matter, and Method: Philosophical Papers*. 1. Cilt. 60-78. New York: Cambridge University Press, 1979.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 2. Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1981.

Resnik, David B. “Hacking’s Experimental Realism”. *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1994), 395-411.

Rudolph, Ulrich. *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*. Leiden: Brill. 2015.

Russell, Bertrand. “On Denoting”. *Mind* 14/56 (1905), 479-493.

Smart, J.J.C. *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. 2. Basım. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Swinburne, Richard. *The Concept of Miracle*. London: Palgrave Macmillan, 1970.

van Fraassen, Bas C. *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Welker, Michael. "John Polkinghorne - A Dear Academic, Theological and Personal Friend". *Theology and Science* 21 (2023), 5-9.

# Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Devlet ve Hükümdar Anlayışı\* \*\* \*\*\*

## Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 08 Kasım 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

### ✉ Ferdi Kaya

Doktora Öğrencisi / PhD Student  
Atatürk Üniversitesi / Atatürk University  
Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Studies  
<https://ror.org/03je5c526>  
<https://orcid.org/0000-0002-7743-4259>  
frd2587@hotmail.com  
Yazar Katkı Oranı: %55

### ✉ Hacı Ömer Özden

Prof. Dr. / Professor  
Atatürk Üniversitesi / Atatürk University  
Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Religious Studies  
<https://ror.org/03je5c526>  
<https://orcid.org/0000-0002-0269-5964>  
oozden@atauni.edu.tr  
Yazar Katkı Oranı: %45

## Öz

Destanlar, tarihî dönemlerde milletlerin başından geçen ya da toplumların millet olmasında derin etkisi görülen, her zaman dile getirilen yaşanmış ve insanların zihninde yer etmiş önemli olayların edebî bir dille anlatımıdır. Bu anlatılar bilimsel, felsefî, dinî vb. birçok açıdan üzerinde durulması ve incelenmesi gereken niteliktedir. Çünkü destanlar, milletlerin dinî inançlarını, ahlâkî değerlerini, siyasi düşüncelerini, içtimai düzenlerini, kısacası dünyaya ve olaylara bakışını yansıtan ürünlerdir. Bu açıdan bakıldığında Türk edebiyatının en eski örneklerinden biri olan Oğuz Kağan Destanı, Türklerin sosyokültürel yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Destanda Türklerdeki sosyal hayat, din, hükümdarlık ve devlet anlayışı ile ilgili fikirler bulmak mümkündür. Bu durum söz konusu eserin birçok bilimsel ve felsefî çalışmanın nesnesi olmasına neden olmaktadır. Bu çalışmada Oğuz Kağan Destanı'nda ve Fârâbî'nin felsefesinde devlet ve hükümdar anlayışı üzerinde durulmuştur. Böyle bir karşılaştırmada amaç Fârâbî'nin siyaset felsefesinde eski Türk kültürünün izlerini aramaktır. Ayrıca bu çalışma destanların mitolojik unsurlar taşımamasından ötürü mitsel düşünce ve felsefî düşünce arasında bir karşılaştırma yapma imkânı da verecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Destan, Oğuz Kağan Destanı, Fârâbî, Devlet, Hükümdar.

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

\*\* Bu makale Prof. Dr. Hacı Ömer Özden danışmanlığında yürütülen "Türk Mitolojisi ve Destanları'nın Fârâbî'nin Metafizik Görüşleri Işığında Değerlendirilmesi" isimli doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

\*\*\* "Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Devlet ve Hükümdar Anlayışı" isimli makalemiz ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması yoktur ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmamaktadır.

# Understanding of State and Ruler in al-Farabi's Philosophy and Oghuz Khagan Epic\* \*\* \*\*\*

*Research Article*

Received: 08 November 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

Epics are literary expressions of significant historical events that shaped a nation or deeply influenced societies in their formation. These narratives, continuously remembered and passed down, hold a lasting place in people's collective memory. These narratives can be scientific, philosophical, religious, or otherwise, and they are works that merit careful examination from multiple perspectives. Epics, in particular, are cultural products that reflect a nation's religious beliefs, moral values, political ideologies, and social structures-in short, their worldview and interpretation of events. From this perspective, the Oghuz Khagan Epic, one of the oldest examples of Turkish literature, offers valuable insights into the socio-cultural structure of the Turks. The epic reflects their understanding of life, religion, sovereignty, and statehood. This makes the work a subject of extensive scientific and philosophical study. This study explores the concept of the state and rulership in the Oghuz Khagan Epic in relation to al-Farabi's political philosophy. The aim of this comparison is to trace elements of ancient Turkish culture within al-Farabi's political thought. Additionally, since epics incorporate mythological elements, this research provides an opportunity to compare mythical and philosophical thought. Given the relative scarcity of studies examining the philosophical aspects of epics, this research is expected to make significant contributions to the history of Turkish thought in particular and the history of philosophy in general, while also serving as a foundation for further studies in the field.

**Keywords:** History of Philosophy, Epic, Oghuz Khagan Epic, al-Farabi, State, Ruler.

---

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

\*\* This article is derived from the doctoral dissertation entitled "Evaluation of Turkish Mythology and Epics in the Light of al-Farabi's Metaphysical Views," conducted under the supervision of Prof. Dr. Hacı Ömer Özden.

\*\*\* "There is no financial conflict of interest with any institution, organization, or individual, nor is there any conflict of interest among the authors regarding our article titled "Understanding of State and Ruler in the Oghuz Khagan Epic and the Philosophy of al-Farabi."

## Summary

For epics to take root in a society, significant events such as natural disasters, major migrations, large-scale wars, and struggles for independence must have occurred in the history of that society—events that are deeply embedded in the collective memory of the people who formed that nation, making them ripe for the creation of legends. Accordingly, the Turkish nation has produced many epics. Over its thousands of years of existence, the Turkish people have witnessed numerous pivotal events, which they have shaped in their imagination, transforming them into epics by adding extraordinary elements to the narratives.

The Turks have a rich tradition of epics, which can be broadly divided into two categories according to the general course of Turkish history: pre-Islamic Turkish epics and those told after the acceptance of Islam. Pre-Islamic Turkish epics continued to influence later works, with many of the motifs and symbols carried over into post-Islamic epics. Some of these elements were reinterpreted with an Islamic influence, while others remained unchanged. In this way, numerous motifs and symbols were able to preserve their significance and continue to exist across time.

Among Turkish epics, the Oghuz Khagan Epic holds a significant place due to its content, the insights it provides into socio-cultural areas, and its depiction of the society's goals and ideals for the future. As a result, various versions of the Oghuz Khagan Epic have emerged, both before and after the advent of Islam. The focus of our study is the version written in Uyghur. This version, written in Uyghur script, is unique in its content and differs from other historical Turkish texts in terms of linguistic features. Notably, there is almost no trace of Islam in this epic. While some parts of the epic have been lost, it still preserves many motifs that reflect the socio-cultural structure of the ancient Turks. The narrative of Oghuz Khagan's birth, childhood, youth, his slaying of a rhinoceros, his marriages to the daughters of the sky and earth, the children born of these unions, the family and social order of the Oghuz, his ascension as a khagan, and the wars he fought all contain elements that can be examined in terms of political philosophy.

This study has a two-fold purpose. The first is to present examples that reflect the traces of Turkish culture in al-Farabi's philosophy, particularly in his understanding of politics. In other words, it aims to explore ancient Turkish culture, with a focus on the Oghuz Khagan Epic, in terms of the intellectual foundations of al-Farabi's political philosophy. Al-Farabi, as a Turkish philosopher who lived during the transitional period between the pre-Islamic and post-Islamic eras, is a remarkable figure who embodies the synthesis of these two cultural heritages, presenting this fusion in its entirety.

Secondly, this study aims to provide a philosophical evaluation of the Oghuz Khagan Epic within the context of the relationship between philosophy and epic. There exists a significant connection between epic and philosophy, particularly in the realm of "subject matter." In particular, there are similarities in the "problems" addressed in both fields. These issues, which fall within the scope of philosophy, were previously explored by narrative genres with a mythological dimension, such as epics and legends. Many problems related to metaphysics, physics, morality, and politics are subjects of deep philosophical interest, and they are also central themes in these ancient narratives.

Based on this foundation, this study examines the issue of state and ruler in the Oghuz Khagan Epic and the philosophical framework by first discussing the basic concepts related to the main subject of the study, namely epic and philosophy. We particularly focused on the relationship between epic and philosophy. Following this, we compared the Oghuz Khagan Epic and al-Farabi's philosophy concerning the issue of state and ruler, which is the central theme of our discussion.

As a result, it has become evident that there is a profound closeness, beyond mere similarity, between al-Farabi's thoughts and the Oghuz Khagan Epic. This closeness suggests that traces of the environment in which al-Farabi was born and raised—namely, Turkish culture—are present in his philosophy. It demonstrates that al-Farabi was influenced by the ancient Turkish understanding of politics while developing his own philosophical views on the state and ruler. From another perspective, this study also facilitated a comparison between mythological thought and philosophical thought. Since epics inherently possess a mythological nature, the Oghuz Khagan Epic portrays Oghuz Khagan's marriages, birth, and battle with the rhinoceros in a mythological context. Through this study, the mythological elements within the Oghuz Khagan Epic have been clarified and analyzed using philosophical concepts and frameworks.



## Giriş

İnsan toplum halinde bir kültür çevresinde yaşayan, düşünme ve konuşma yeteneği olan, evreni bütün olarak kavrayabilen, bulguları sonucunda değiştirebilen ve biçimlendirebilen aktif bir varlıktır.<sup>1</sup> Bu aktivitesi sayesinde bilim, felsefe, sanat, teknik gibi ürünler ortaya koyabilmektedir. İnsanın bütün bunları yapması onun toplumsal bir varlık olma özelliği ile yakından ilgilidir. Zira insan bütün bu yapıp etmelerini ancak sosyal birlik ve devlet kurma yeteneğine borçludur.<sup>2</sup> Nitekim Fârâbî de bu duruma dikkat çeker ve o, insanın sosyal bir varlık olarak doğasında bulunan yetkinleşme ihtiyacını toplum içerisinde gerçekleştirebileceğini söyler. Ona göre insan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlardan en üst düzeye çıkmayı, ancak bir yerde topluluklar halinde bulunmasıyla başarabilir.<sup>3</sup>

Görünen o ki insan ihtiyaçlarını tek başına sağlayamaz. Zorunlu ihtiyaçları gidermek için insanların bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu durum onun varlık koşuludur. İşte bu bir araya gelme elle-tutulur, gözle görülür somut bir “sosyal birliği” meydana getirmektir. İnsanın doğasındaki yetkinleşme ihtiyacı bu sosyal birliğin içerisinde gerçekleşebilir.<sup>4</sup>

Demek ki insanın varlık koşulları arasında devlet ve toplum önemli bir yer tutar. Fakat insanların toplum halinde ve sosyal birlik içerisinde yaşamaları bir dizi siyasi problemi beraberinde getirmektedir. Devletin kaynağı, oluşumu, doğası, amacı, önemi, yönetimi gibi problemlerin yanı sıra adalet, eşitlik, özgürlük, haklar, mülkiyetler gibi temel kavramlar siyaset biliminin ve siyaset felsefesinin üzerinde durduğu önemli sorunlar olmuştur.<sup>5</sup> Bu konuda kafa yormuş önemli şahsiyetlerden biri de Fârâbî’dir. O eserlerinde ideal toplum ve devlet yapısından bahsettikten sonra böyle bir toplumun başına geçmesi gereken yönetici hakkında detaylı bilgiler vermektedir.

İnsanlar başlangıçta bu ve benzeri birçok problemi kendilerince üretmiş

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu, “İnsan” (www.tdk.gov.tr, 23 Ekim 2024).

<sup>2</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğu Batu Yayınları, 2015), 288-289.

<sup>3</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 97.

<sup>4</sup> Zübeyir Saltuklu, *Fârâbî 'de Siyaset ve Demokrasi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2017), 40.

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 777.

oldukları mitolojilerle ve inanca dönüştürdükleri tecrübelerle çözmeye çalışmıştır. Buna göre felsefenin de ilgi alanına giren birçok problem mitoloji ve din aracılığıyla açıklanmıştır.<sup>6</sup> Bu bağlamda mitolojik anlatı türüne giren efsaneler ve destanlar birçok konuda olduğu gibi ait olduğu toplumun siyasi düşüncesi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Nitekim Bahaeddin Ögel'e göre devlet fikri ve anlayışı, ananelerin ve dinsel inançların temelinde yatar. Mitolojiler ve efsaneler ise bu devlet fikrine kendi karakteristik yapısına uygun olarak açıklık getirir ve devlet anlayışını sembollerle anlatır.<sup>7</sup>

Türk destanları arasında önemli bir yere sahip olan Oğuz Kağan Destanı toplumun sosyal panoramasını aksettiren birçok motife sahiptir. Bu motifler eski Türklerin siyasi, iktisadi, tarihî ve medeni hayatları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Şu halde yukarıda belirtilen siyasi sorunlar ışığında Oğuz Kağan Destan'ından fikirler edinilebilir.

Oğuz Kağan Destanı'nın İslâm'dan önce ve sonra olmak üzere farklı türlerde varyantları bulunmaktadır. Bunlardan ilki Uygur harfleri ile yazılmış ve İslâm öncesi kültürü yansıtan varyanttır. Bu varyantın özgün şekli Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Destanın ikinci şekli, Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî'nin *Câmi'ü'l-tevârîh* adlı eserin ikinci bölümünde yer almaktadır. Arap harfleriyle Farsça yazılmış bu eser İslami varyantların birincisidir.<sup>8</sup> Zeki Velidi Togan'ın *Oğuz Destanı* çalışması bu eserin ilgili bölümünün tercüme ve tahlili üzerinedir.<sup>9</sup> Son olarak üçüncü varyant ise Ebûlgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime* adlı eserindeki rivayettir. Bu rivayet adeta bir "Oğuzname" metni sunmakta, eserde Oğuz Kağan ve neslinden, Türk damga ve ongun kuşlarından bahsetmektedir. Bu eserinde dili Doğu Türkçesi olup Arap harfleriyle yazılmıştır.<sup>10</sup>

Söz konusu bu türler arasında çalışmamıza konu olanı ise Uygurca yazılmış destandır. Bu destanda neredeyse İslâmiyet'ten hiçbir iz yoktur. Destanın başından, ortasından ve sonundan bazı bölümler kaybolmuştur.<sup>11</sup> Buna rağmen İslâm öncesi Türklerin sosyokültürel yapısını aksettiren birçok motifi içinde barındırmaktadır. Oğuz Kağan'ın doğuşu, çocuklu-

<sup>6</sup> Hacı Ömer Özden - Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2018), 18.

<sup>7</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 269.

<sup>8</sup> Osman Fikri Sertkaya, "Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Türk Dili Araştırmalar Yıllığı-Belleten*, 40 (1992), 9.

<sup>9</sup> Tuncer Baykara, "Togan, Ahmet Zeki Velidi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 41/210.

<sup>10</sup> Mustafa Kafalı, "Ebûlgazi Bahadır Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 10/359.

<sup>11</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 128.

ğu, gençliği, bir gergedan öldürmesi, göğün ve yerin kızlarıyla evlenmesi, bu evlilikten doğan çocukları, Oğuz'un aile ve toplum düzeni, kağan oluşu, yaptığı savaşlar siyaset felsefesi açısından değerlendirilecek birçok konuyu bünyesinde taşımaktadır. Bu sebeple genel olarak destanlar ve özel olarak Oğuz Kağan Destanı birçok açıdan bilimin, sanatın, edebiyatın inceleme konusu olmuştur. Ancak destanların felsefî yönünü, zihniyet özelliğini ortaya çıkaracak çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Oğuz Kağan Destanı'nın felsefî yönden incelemenin alana önemli katkılar sağlayacağı ve benzer şekilde yapılacak çalışmalara ışık tutacağı düşünülmektedir.

Buradan hareketle, bu çalışmada devlet ve hükümdar meselesi üzerinden Fârâbî'nin düşünceleri ve Oğuz Kağan Destanı karşılaştırılacaktır. Böyle bir çalışmada Fârâbî'nin Müslüman bir Türk filozofu olması ve tam da Türklerin İslam öncesi ve İslam sonrası dönemlerinin geçiş safhasında yaşamış olması bu çalışmayı ayrıca anlamlı ve değerli kılmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma onun felsefesinde özellikle de siyaset anlayışında Türk kültürünün izlerini yansıtan örnekler sunacaktır. Diğer taraftan da Oğuz Kağan Destanı'nın felsefî yönden değerlendirilmesine imkân sağlayacaktır.

### 1. Destan'ın Tanımı ve Felsefe ile İlişkisi

Destan kelimesi Türkçeye Farsçadan geçmiştir. Destanın Batı dilindeki karşılığı *epope*dir ve bu kelimenin aslı Yunancadan gelmektedir. Destan, genel bir tanımla toplumu derinden etkileyen tarihi ve sosyal olayları anlatan uzun manzum hikâyelerdir. Daha doyurucu bir tanımla ise destan, öncele-ri halk arasında tam estetik hüviyetine kavuşmamış olarak ortaya çıkan ve yaygınlık kazandıktan sonra daha çok manzum bazen de mensur olarak yazıya geçirilen, bir milletin veya kavmin ihtişamlı dönemlerini anılatan kahramanlık hikâyelerine verilen isimdir.<sup>12</sup>

Destanlar, toplumların ortak düşünce ve yaşayışlarının dışı yansımasıdır. Yani aynı şeylere gülen aynı şeylere ağlayan insanların birlikteliğidir. Boratav'a göre destanlar, toplumu geniş ölçüde ilgilendiren olayları konu edinir. Bunlar savaş, salgın hastalık, deprem, sel gibi toplumu derinden etkileyen olaylar ve afetler olabileceği gibi, bir kahramanın başarıları, başkaldırmalar gibi siyasi konular da olabilir.<sup>13</sup>

Destanlar, toplumların yazı öncesi çağlarında oluşmuş uzun soluklu yapıtlardır. O çağlarda hem yaratılış ve dönüşümlere, tanrılara ve çeşitli olağanüstü varlıklara hem de toplumun geçmişine dair bilgiler vermektedir.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001), 99.

<sup>13</sup> P. N. Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 28.

<sup>14</sup> Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, 38.

Toplum içinde üzerine aldığı görevle ilgili olarak konusunda ve kişilerindeki özellikler, onu birçok anlatı türlerinden ayırırken mitoloji ve efsane gibi türlere yaklaştırır. Özellikle olağanüstülük ve inandırıcılık yönünden mitoloji, efsane ve destan ortak özelliklere sahiptir.

Destanların, mitoloji ve efsanelerle olan ilişkisi bu kadarla sınırlı değildir. Zira mitolojiler ve efsaneler destanlara malzeme olmuş, destanların oluşumunda önemli rol oynamıştır. Mitolojiler ve efsanelerde ele alınan konular destanlar yoluyla sanatsal bir kimliğe bürünmüş, fikirler şiirsel bir dille anlatılmıştır. Ayrıca mitlerle destanlar arasında bazen aynı malzemeyi kullanmak, bazen de konuları değişik oranlarda ve farklı açılardan işlemek bakımından bir kesişme olabilmektedir. Buna göre destan kahramanları, mitlerdeki tanrılar ve birtakım ruhani varlıklarla hayattaki insanlar arasında köprüler kuran kişilerdir.<sup>15</sup>

Felsefe ile destan arasında ilişki olabilir mi? İkisi arasında ele aldıkları konular bakımından ilişki kurulabilir. Felsefenin ilgi alanına giren birçok problem daha eski zamanlarda mitoloji, destan, efsane gibi anlatı türlerinde ele alınmıştır. Modern düşüncenin önemli isimlerinde biri olan Vico, fabl olarak adlandırdığı bu tür anlatıları bütün bilimlerin esası olarak kabul eder. Ona göre teoloji, mantık, ahlâk, ekonomi, siyaset, fizik, astronomi, coğrafya gibi bilimlere ait ilk örneklerle, bu anlatı türlerinde rastlamak mümkündür.<sup>16</sup> Ancak bu anlatılarda ele alınan konular oldukları gibi benimsenir ve bunlara hiçbir kuşku duymadan inanılır. Çünkü bunlar yalnız inanç konusu olmakta ve bu nedenle de dinlere çok benzemektedir. Oysa felsefe mutlak olarak inanmayı değil, aksine olaylara ve varlıklara eleştirel bir gözle bakmayı ilke edinen, sorgulayan, araştıran ve doğruları herhangi bir dogmadan bağımsız olarak bulmaya çalışan bir alandır.<sup>17</sup> Felsefi düşünce, araştırmaya ve eleştirel bir tavra dayanan düşüncedir. Yani felsefi düşünce, kendisine kadar ulaşan her türlü bilgiyi aklın eleştirici süzgecinden geçirir. Varlıkların niçin olduklarını merak eden, hayatı tüm yönleriyle görmeye çalışan, açık ve sorgulayan bir zihnin ürünüdür. Dolayısıyla her şeyi olduğu gibi kabul eden, merak etmeyen ve kendisine sunulanla yetinen bir insan için felsefenin olması mümkün değildir.<sup>18</sup>

Görünen o ki bu karşılaştırmada felsefe ve destan arasında en önemli fark problemlere olan yaklaşım tarzıdır. İnsanlar destanlar yoluyla olayları ve olguları kendi muhayyilelerinde şekillendirip içerisine olağanüstü anlatımlar da katarak aktarırlar. Dili sanatsal bir nitelikte olup şiirselidir. Bu açıdan bakıldığında Vico'nun mitolojiler için kullandığı “şairlerin hikmet

<sup>15</sup> Behcet Necatigil, *100 Soruda Mitologya* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1989), 11.

<sup>16</sup> Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 151.

<sup>17</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 18-19.

<sup>18</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 338-339

ti” ifadesi, burada destanlar için de söylenebilir. Felsefe ise saf düşünceye dayanır ve bir kavram analizinden oluşur ya da kavramsal analiz temeli üzerinde yükselir. Buna göre felsefede önce bilgiler analiz edilir, sonra bu bilgiler kategorize edilerek bir araya getirilir, akıl yürütmelerle yeni bilgiler ve sonuçlar elde edilerek bütüncül bir bilgiye ulaşılır.<sup>19</sup> Şu halde problemler felsefe ve destan yoluyla insanlar tarafından değişik yaklaşımlarla düşünülerek cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu durumda bu çalışma başka bir yönden de mitsel düşünceyle felsefi düşüncenin ya da sembollerle kavramların karşılaştırması olacaktır.

## 2. Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Devlet Anlayışı

Eski Türklerde devletin en basit biçimi *il* olarak ifade edilmiştir. Ancak bu sözcüğün başlangıçtaki anlamı “barış” idi. Daha sonraları ise “devlet” anlamına karşılık olarak kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim Orhon yazıtlarında *il* sözcüğü bu ikinci anlamda kullanılmıştır. Sonrasında ise *il* sözcüğü her siyasi topluluğa isim olarak verilmiştir.<sup>20</sup>

Göktürklerde en yüksek siyasi teşekkülün *il* (devlet) olduğu, bu devletin resmi kaynaklarından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yani bugünkü anlamda devletin karşılığı olan *il* (devlet), aileden başlayıp sırasıyla, aileler birliği, boylar birliği halklarının, en gelişmiş ve son şekli konumunda bulunmaktadırlar.<sup>21</sup>

Anlaşıyor ki insan toplulukları *il* haline gelene kadar değişik sosyal birlikler içinde teşkilatlanmaktadır. Bu teşkilatlanmaların içinde *il*, yani devlet tam ve yetkin olandır. Fârâbî de *il* düzeyine gelememiş bu toplulukları eksik topluluklar olarak tanımlar. Yani eksik topluluklar *il* adını almamış topluluklardır. Ona göre köylerde, mahallelerde, sokaklarda ve evlerdeki topluluklar eksik topluluklardır. Fârâbî, eksik olmayan tam toplulukları (*il*, devlet) ise üç kısma ayırır. Bunlar küçük, orta ve büyük topluluklardır. Büyük topluluklar birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden birçok ulustan oluşmaktadır. Orta büyüklükte olanlar, bir tek ulustan meydana gelir. Küçükleri ise bir şehirde bulunan topluluktan oluşmaktadır.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi hem eski Türklerde hem de Fârâbî’de devlet, siyasi örgütlenmenin en üst düzeydeki ifadesidir. Buna göre devlet, hukuki ba-

<sup>19</sup> Hacı Ömer Özden, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2024), 33.

<sup>20</sup> Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, haz. Yusuf Çotuksöken (İstanbul: İnkılap Kitap bevi, 2008), 63.

<sup>21</sup> Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015), 177.

<sup>22</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 98.

kımdan, emretme hak ve yetkisine sahip ve o emri yerine getirme kudreti olan bir yüksek sosyal nizamdır.<sup>23</sup> Toplumu yöneten kurallar ve yasaları belirleme otoritesine sahip bir kurumlar kümesidir. Ekonomi, eğitim, din, hukuk gibi örgütlü ve sürekli kurum ve davranış pratiklerinin bütün bir alanı kapsadığı politik sistemdir.<sup>24</sup>

Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi* adlı eserinde eski Türklerdeki devlet anlayışından bahsederken Fârâbî’de olduğu gibi derecelerine göre çeşitli devlet tiplerinin varlığından söz eder. O, bu devlet tiplerini şu şekilde sıralar:

Küçük il, dört oymağın (aşiret) birleşmesinden oluşmuştur.

Orta il, iki küçük ilin birleşmesinden oluşmuştur. Bu durumda oymak sayısı sekiz olmaktadır.

Büyük il, iki orta ilin birleşmesinden oluşmuştur.

En büyük il, iki büyük ilin birleşmesinden oluşmuştur.<sup>25</sup>

Böyle bir derecelendirmede hem eski Türklerde hem de Fârâbî’de devletin çok mühim bir özelliği ortaya çıkmaktadır. O da devletin toplayıcı ve birleştirici vasfa sahip olduğunu ifade eden cihan hâkimiyeti düşüncesidir. Dünya devleti düşüncesi, Türklerin devlet anlayışının temelinde vardır. Eski Türklerle göre bütün dünyanın insanları, Türk devletinin halkı, Türk hükümdarı ise dünyanın hakanı idi. Hukuk tarihinde bu tür devlet anlayışına “Üniversal Devlet”, bu düşünceye dayanan doktrine de “Universalismus” denir. Aslında “Universe”, dünya, bütün cihanı içine alan mekân anlamına gelir.<sup>26</sup> Emel Esin’in verdiği bilgilere göre universalizmin bir din veya bir dünya görüşü olarak başlangıcı milattan önceki binyılda, henüz tamamen Çinleşmemiş olan ve Kuzey Çin’de devlet kuran, Çinlilerin “Chou” dedikleri ve ekseriyeti proto-Türk sayılan boylar dönemindedir.<sup>27</sup> Bu düşünce Türk fütihat felsefesinin kaynaklarından biri olup hem destan ve efsanelere, hem tarihî kayıtlara hem de Fârâbî’nin devlet anlayışına yansımıştır. Bu da cihan hâkimiyeti düşüncesinin Türk psikolojisinde derin yer tuttuğunu göstermektedir.<sup>28</sup>

Destana göre, Oğuz Kağan hükümlürlüğünü ilan etmek için büyük bir “toy” düzenler. Toyda insanlar iyice yiyip içtikten sonra Oğuz Kağan bir açıklama yapar:

<sup>23</sup> İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1998), 248.

<sup>24</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 224.

<sup>25</sup> Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, 195.

<sup>26</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 274.

<sup>27</sup> Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 43.

<sup>28</sup> Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 254.

“Ey benim beylerimle ilimin ey budunu!  
 “Sizlerin başınıza, ben oldum artık kağan,  
 “Elimizden düşmesin, ne yayımız ne kalkan!  
 “Damgamız olsun bize, yol gösteren bir buyan!  
 “Alpler olun savaşta, Bozkurt gibi uluyan!  
 “Demir kargılar ile olsun ilimiz orman!  
 “Av yerlerimiz dolsun, vahşi at ile kulan,  
 “Yurdumuz ırmaklarla denizler ile dolsun  
 “Gökteki güneş ise yurdun bayrağı olsun.  
 “İlimizin çadırı, yukardaki gök olsun,  
 “Dünya devletim olsun, halkımız da çok olsun!”<sup>29</sup>

Görünen o ki Oğuz Kağan “Dünya Hakanı”dır ve yeryüzünün dört bir tarafını idare etmekle görevlidir. Bunun için de o, diğer devlet hükümdarlarından kendisine bağlanmalarını ve itaat etmelerini ister. Bu isteği yerine getirmeyen beylere karşı savaş ilan eder ve akınlar düzenler.<sup>30</sup>

Oğuz Kağan’ın gördüğü rüya da Türk cihan hâkimiyetine işaret eder. Desz tında anlatıldığına göre Oğuz Kağan rüyasında bir altın yay ve üç gümüş ok görmüştür. Yay güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar uzanmaktadır. Üç gümüş ok da kuzeye doğru kanatlanmış gibidir. Altın yay ve üç gümüş ok hükümlerlik sembolü olup cihan devleti ülküsünü anlatmaktadır. Nitekim Oğuz Kağan’ın gördüğü bu rüyayı yorumlayan vezirin “*Yeryüzünün ki hepsi, dolup taşar boyuna*” sözü bunu destekler niteliktedir.<sup>31</sup>

Destanda Oğuz’un altı oğlunun isimleri de ayrıca cihan hâkimiyeye ti düşüncesine işaret eden başka bir örnektir. Destana göre Oğuz Kağan biri gökten, diğeri yerden doğan iki kadınla evlenmiştir. Bu birliktelikten isimleri Gün, Ay, Yıldız, Gök, Dağ, Deniz olan altı erkek çocuk dünyaya gelmiştir.<sup>32</sup> Her biri “han” unvanını taşıyan bu isimler, kendi adlarının işaretlediği sahanın sorumlularıdır. Bu isimlerden ve sorumlu olduğu sahalardan anlaşılacağı üzere yalnız yeryüzü değil, bütün kâinat Türk idaresine alınmış, Türk töresinin himayesinde birleştirilmiş olmaktadır.<sup>33</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi birçok kaynakta belirtilen Türk Cihan Hâkimiyeti düşüncesi Fârâbî’nin düşüncelerinde de görülmektedir. Fârâbî burada cihan, yeryüzü, dünya kelimelerine karşılık olarak “ma’mure” söz-

<sup>29</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 118.

<sup>30</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 118.

<sup>31</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 126.

<sup>32</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 117-118.

<sup>33</sup> Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 254-255.

cüğünü kullanmıştır. Onun oturulabilir dünyanın tamamında bütün milletlerin bir araya gelmesi olarak tanımladığı “büyük toplum”, “cihan devleti” düşüncesine çok yakındır.<sup>34</sup> Fârâbî büyük toplumun hükümdarını tıpkı yazıtlarda ve Oğuz destanında olduğu gibi oturulan dünyanın tümünün hükümdarı olarak kabul eder.<sup>35</sup>

İbrahim Kafesoğlu, hem destanda hem de Fârâbî’de görülen cihan devleti düşüncesinin biri teorik, diğeri uygulama olmak üzere iki cephesinin olduğunu belirtir. Teorik cephesi, o zamanki dünyanın Türklerce bilinen durumuna göre değerlendirilmiş şekli ile bütün dünyanın Türklerin kutsal hükümlerinin tâbii sayılmasından ibarettir. Uygulama cephesi ise, “güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar” her tarafı Türk idaresi altına alma imkânlarının aranması ve zorlanmasıdır. Oğuz Kağan’ın kendini “Dünya Hakanı” olarak tanıtmaya teorik cepheyle, gerçekleştirdiği akınlar ise uygulama cephesiyle ilgilidir. Bu anlayış Hunlardan Uygurlara, Selçukludan Osmanlıya hemen hemen bütün dirayetli Türk devlet adamlarınca “yerine getirilmesi gereken vazife” olarak kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

Fârâbî ve eski Türklerin devlet modelinin başka bir ortak özelliği de devletin toplumun mutluluğunu sağlamada önemli bir araç olarak görülmesidir. Fârâbî’ye göre insan kendi varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaçtır. Onun bu ihtiyaçlarını tek başına karşılaması mümkün değildir. Aksine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Bundan dolayı, insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine, ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Bu insanlardan her biri diğer her birinin özel bir ihtiyacını karşılar. Böylece herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur. İşte insanların bir araya gelerek eksik ya da tam topluluklar getirmesinin nedeni budur. Ancak en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe şehirde (devlet) ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz.<sup>37</sup>

Eski Türklerde *il* deyiminin devlet manasının yanında “barış” manasını ifade ettiğini söylemiştik. *İl* kelimesinin bu iki manası, eski Türklerde “barış” ile “devlet” arasında bir bağın olduğuna delil olmaktadır. Buna göre eski Türklerde *il*, barış dini denilebilecek bir din sistemidir. Bu sistemle boylar arasında savaş, soylar arasında kan davası yasaklan-

<sup>34</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 97.

<sup>35</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 107.

<sup>36</sup> Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 254.

<sup>37</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 97-98.



mıştır.<sup>38</sup> Devletin kurulmasında güdülen gaye de yeryüzünde huzur ve refahı sağlamaktır. Ayrıca, maksadın insanlar arasında barışı kurmak ve sürdürmek olduğuna dair ifadeler tarihî belgelerde de rastlanılmaktadır. Kağan devlet yoluyla halkının huzurunu ve mutluluğunu amaçlamaktadır. Nitekim Bilge Kağan Orhon yazıtlarında halkının huzuru ve refahı için çalıştığını, onları yoksulluktan kurtarıp zengin yaptığını, devletin sınırlarını büyüttüğünü ve halkını çoğalttığını söyler.<sup>39</sup> Destanda anlatıldığına göre Oğuz Kağan'ın oğullarıyla yaptığı konuşmada “dostların yüzünü güldürdüm” sözü, onların mutluluğu için çabaladığını ve bunun da neticesini aldığını göstermektedir.<sup>40</sup>

Fârâbî felsefesiyle eski Türklerdeki devlet anlayışında görülen ortak özelliklerden biri de evren modelini devlet teşkilatına yansıtma fikridir. Buna göre Fârâbî, erdemli şehri ve bu şehrin yönetilmesini evrendeki düzenden hareketle açıklamaya çalışır. Nasıl ki evrende varlıkların İlk Sebep yani Tanrı'dan başlayıp ilk madde ve dört unsurda son bulan mertebeli bir yapı varsa siyasi ve içtimai hayatta da üstten aşağı giden hiyerarşik yapı mevcuttur.<sup>41</sup> Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin bir benzeri yönetici ve devlet arasında da görülmektedir. Yani yönetici tıpkı evren modelinde olduğu gibi devletin tepesinde olup bu hiyerarşik yapı içerisinde yönetmektedir.

Evren anlayışının devlet teşkilatına yansıtma fikri İslâmiyet öncesi Türklerde de görülen bir özellikti. Bu anlayışa göre evrendeki varlıklar, gökten itibaren sıralanıyor, yeryüzünde de, sağa ve sola doğru dağılıyordu.<sup>42</sup> Bu durum devletin ve toplumun tertiplenmesinde de aynen kendini gösteriyordu. Örneğin Hunlara bakıldığında devletin idari kademelerinde en yüksek rütbeye hükümdar sahip olup Shan-yü/Cahan-yü ünvanını taşırdı. Ondan sonra en büyük memuriyet ünvanları şu şekilde idi: Sol Hsien (Bilge) prensi, Sağ Hsien (Bilge) prensi, Sol Ku-li prensi, Sağ Ku-li prensi bunlara dört köşe (bucak/taf) denir. Bundan sonraki memuriyet ünvanları da sol ve sağ büyük generaller, sol ve sağ büyük Tu-wei'ler, sol ve sağ büyük T'ang-hu'lar şeklinde sıralanırdı.<sup>43</sup> Destanında Oğuz da sol-sağ prensibine uygun olarak ülkesini paylaştırmaktadır. Yönetmesi için ülkenin doğusunu Gün, Ay ve Yıldız'a, batısını ise Gök, Dağ ve Deniz'e vermiştir.<sup>44</sup>

<sup>38</sup> Ziya Gökalp, *Türk Devletinin Tekâmülü*, haz. Kazım Yaşar Koprman (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 9.

<sup>39</sup> Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998), 37.

<sup>40</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 127.

<sup>41</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın - Abdulkadir Şener - Ramî Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 90.

<sup>42</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 277.

<sup>43</sup> Taşağıl, *Kök Tengri'nin Çocukları*, 83.

<sup>44</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 126.

Demek oluyor ki Fârâbî’de olduğu gibi Oğuz Kağan Destanı’nda da hiyerarşik bir düzeni gösteren devlet memuriyeti vardı. Burada önemli olan evrende olduğu gibi devlet ve siyasal düzlemde bütünlüğün, uyumun ve ahengin sağlanmasıdır. Bunun için de toplumdaki tüm fertlerin ortak bir amaç üzerine hareket etmesi ve bu amacın gerçekleştirilmesi için de her bireyin üzerine düşeni yapması gerekmektedir. Fârâbî, erdemli şehri tanımlarken şu ifadeleri kullanır: “Halkı en uzak/en son mutluluk olan son yetkinliğe ulaşmada birbiriyle yardımlaşan şehirdir.”<sup>45</sup> Destanda da kazanılan savaşlarda herkesin görevini çok iyi yaptığı özellikle bazı komutanların buluşları savaşların kazanılmasında önemli rol oynadığı vurgulanmaktadır.

Bütün bu anlatılanlardan hareketle devletin “en yüksek ilkelere sahip erdemli siyaset”, “iyi ve iradi bir hiyerarşiye sahip siyasi düzen”, “gerçek mutluluğa ulaşmak için yardımlaşma”, “kanuni hâkimiyet”, “süreklilik ve kararlılık”, “ilk başkanın amacını gütmeye” “cihan hâkimiyeti” gibi yüksek ilkelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Bu ilkeler Fârâbî’nin felsefesinde görülen ve köklerini eski Türk devlet anlayışında bulabileceğimiz ilkelere aittir.

### 3. Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Hükümdar Anlayışı

Liderlik meselesi siyaset felsefesinin üzerinde durduğu önemli problemlerden biridir. Toplumsal hayat için devletin varlığını gerekli görenler arasında “kimin yönetmesi gerektiği” meselesi önemli bir tartışma konusu olmuştur.<sup>47</sup> Bu konuyla ilgili olarak Oğuz Kağan Destanı’nda ve Fârâbî’nin siyaset felsefesinde önemli bilgiler bulunmaktadır. Buna göre gerek Oğuz Kağan gerek Fârâbî tüm toplumlara örnek olabilecek ideal bir lider profili sunmaktadır. Oğuz Kağan Destanı’ndaki Oğuz karakteri Türk devlet liderleri için nasıl örnek bir şahsiyetsen Fârâbî’nin İlk Başkan (reisü’l evvel) olarak ifade ettiği erdemli şehrin yöneticisi de sonrasında gelecek liderlere örnek bir profildir.

Fârâbî devlet düzeninin içinde liderin rolünü ve önemini ifade etmek için insan bedenindeki “kalp” üzerinden bir metafor yapar. Buna göre “kalp” insan bedeninde nasıl bir pozisyona sahipse yönetici de toplum içinde o derece hayati bir öneme sahiptir. Kalp (meydana gelen ilk organ olarak) diğer tüm organların varlığının ve kuvvetlerinin meydana gelişinin ve onların kendilerine özgü varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının nedenidir. Bu organlardan biri bozulduğunda bozukluğun giderilmesini sağlayan da yine kalptir. İşte hükümdar da tıpkı kalp gibi devletin başı olup toplumu bir tertip içinde düzenler. Dolayısıyla o toplumların meydana geliş nedenidir. Toplum içinde ortaya çıkacak bozuklukların giderilmesinde de en başta sorumluluk alacak odur.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 50.

<sup>46</sup> Saltuklu, *Fârâbî’de Siyaset ve Demokrasi*, 72.

<sup>47</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 158.

<sup>48</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 101-102.

Şimdi Fârâbî'ye göre yönetici, bedendeki kalp, (evrendeki Tanrı gibi tabii olarak bizatihi) ve özel nitelikleri açısından en yetkin ve mükemmel olup diğer insanlarla ortak olduğu konularda onların en değerlisidir.<sup>49</sup> Bu nedenle hakiki hükümdar, başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişidir. O, bilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiştir. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği her şeyde başkalarına iyi rehber olabilecek, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir.<sup>50</sup> Hükümdar, hükümdarlık becerisiyle, şehirleri yönetme sanatıyla ve ne zaman olursa olsun, herhangi bir şehre riyaset etmekle karşı karşıya geldiğinde hükümdarlık sanatını kullanmaya yönelik kudretle hükümdardır.<sup>51</sup>

Türklerde yönetici vasfında olanları derecelerine göre üç büyük kademeye ayırmak mümkündür. Bunlar arasında ilk olarak “Beğ” kabul edilebilir ki bu da yöneticiliğin temel özelliklerine sahiptir. Devlet teşkilatı, “Beğ”de çekirdek olarak mevcut olmakla birlikte, asıl “Han” ile ortaya çıkmaktadır. “Han” olan bir kişi, önemli ve üstün özellikleriyle, öteki Türklerin de başında olabilmektedir. “Beğ”ler mahalli yönetici kabul edildiğinde böylesi durumlarda Türk devletinde, iki büyük kademe görülür. Önce Han’ın sorumlu olduğu devlet, sonra da “hakan=kağanın” başta bulunduğu teşkilattır. Çünkü “Han”, çoğu zaman “hakan=kağan” idaresinde daha geniş bir devlet düzenine, eşit fakat daha alt kademede bir parça olarak da katılabilmektedir.<sup>52</sup> Destanda bazı devlet liderlerinin Oğuz Kağan ve devletine bağlanması bu durumu en iyi şekilde açıklamaktadır.

Fârâbî'nin yukarıda belirttiği hükümdarın üstün ve ayrıcalıklı konumunu, Oğuz Destanından da çıkarmak mümkündür. Nitekim destan dikkatli bir şekilde incelendiğinde nitelik açısından Oğuz Kağan'ın toplumdaki bireylerin tümünden daha üstün olduğu anlaşılmaktadır. Onun doğumu, çocukluğu, gençliği, evliliği ve savaşlarda orduyu sevk ve idare etme şekli gösteriyor ki Oğuz Kağan diğer insanlarla kıyaslandığında bedenen ve ruhen çok daha güçlü, nitelikli ve ayrıcalıklı bir yapıya sahiptir. Orhon Kitâbeleri'nde de hükümdarın, yeryüzünü ve üzerindeki insanları idare edebilmek için insanoğlunun üzerinde konumlandığından bahsedilir.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (Kitabü Arai ehli'l-medineti'l-fazıla)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 141.

<sup>50</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 85.

<sup>51</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*, 54.

<sup>52</sup> Tuncer Baykara, *Türk Kültür Tarihine Bakışlar* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001), 162.

<sup>53</sup> Tekin, *Orhon Yazıtları*, 63.

Fârâbî'ye ve Oğuz Kağan Destanı'na göre hükümdarın, diğer insanlardan daha üstün bir konuma gelmesini sağlayan bazı nitelikler vardır. Bu niteliklerden biri hükümdarın savaşçı bir kimliğe sahip olmasıdır. Zira cihan imparatorluğu için sınırların genişlemesi, halkların çoğalması gerekir. Bunun için savaşlar ve fetihler kaçınılmaz yoldur. Dolayısıyla böyle bir imparatorluk için cesur, yiğit ve güçlü lidere ve orduya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden de Fârâbî'ye göre hükümdarın bedenene cihat yapmaya yönelik kudret ve bedeninde onu cihada ilişkin şeyleri yerine getirmekten alıkoyacak herhangi bir şeyin olmaması gerekmektedir.<sup>54</sup> Bunun için de organlarının tam olması ve organların işlevlerini yerine getirebilecek güçte olması gerekir. Yani hükümdar, organlarından herhangi biriyle bir işi başarmak istediğinde bunu kolayca yerine getirebilmelidir. Yapılması gerektiğini düşündüğü şey konusunda azimli ve kararlı davranmalı, korkmadan ve gevşeklik göstermeden cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.<sup>55</sup>

Destana bakıldığında Oğuz Kağan'ın doğumu ve gençliğini konu alan bölümlerde onun bedenene ve ruhen savaşçı bir kimliğe sahip olduğu ve bu yönüyle de diğer insanlardan çok daha farklı ve üstün olduğu vurgulanmaktadır. Yüz renginin gök mavisi, ağzının kıpkızıl, benzinin ateş gibi, gözlerinin al al ve saçlarının ve kaşlarının kapkara olduğu anlatılmaktadır. Yine diğer bütün çocuklardan çok farklı bir gelişim gösterdiği, daha bebekken anne sütü içmediği, yerine pişmiş et yiyip şarap içtiği, ansızın dile gelip konuşmaya başladığı ve kırk günlükken yürüdüğü anlatılır.<sup>56</sup> Oğuz Kağan'ın fiziki yapısını anlatmak için de kurt, ayı, samur ve boğa gibi hayvan motifleri kullanılmıştır.

*Öküz ayağı gibi, idi sanki ayağı!*

*Kurdun bileği gibi, idi sanki bileği!*

*Benzer idi omuzu, tıpkı samurunkine!*

*Göğsü de yakın idi, koca ayıninkine!*

*Bir insan idi, fakat tüylerle dolu idi!*

*Vücudunun her yeri, kıllarla dolu idi!*

*Güder at sürüleri, tutar atlara biner!*

*Daha bu yaşta iken, çıkar avlara gider!*

*Geceler günler geçti, nice seneler doldu!*

*Oğuz da büyüyerek, yahşi bir yiğit oldu!*<sup>57</sup>

İslâmiyet öncesi Türk inancında bu motiflerin özel anlamları vardır

<sup>54</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulün Müntezea (Seçilmiş Fasullar)*, 76.

<sup>55</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 107-108.

<sup>56</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 115.

<sup>57</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 115.

ve çeşitli değerlere karşılık gelmektedir. Bu bağlamda söz konusu motifler gücü, yiğitliği, cesareti ve hükümdarlığı simgelemektedir. Eski Türk inancında boğa ve onun yüksek coğrafi bölgelerde yaşayan tüylü cinsi olan kotuz, kuvvet ve kudret timsali olduğundan aynı zamanda hükümdar ya da hükümdarlık simgesi ya da ongunu ifade etmektedir.<sup>58</sup> Yine eski Türk inancında kurdun devlet ve hükümdarlık gibi unsurların simgesi olduğu, gök ve yer unsurlarıyla ilgili çeşitli anlamlar kazandığı görülmüştür. Çin kaynaklarında kurdun egemenlik ve yiğitlikle ilişkisi hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bir Çin yıllığında Türklerle ilgili olarak sancaklarının başına altından kurt başı taktıkları belirtilir.<sup>59</sup>

Destanda Oğuz Kağan'ın cesaretini, yiğitliğini ve savaşçı yapısını anlatan başka bir olay da onun gergedan olarak bilinen büyük bir canavarı öldürmesidir. Destana göre Oğuz'un yaşadığı yerde çok sayıda nehir ve ırmağı olan, çok sayıda hayvan ve kuşun yaşadığı büyük bir orman bulunmaktadır. Aynı zamanda bu ormanda insanlara maddi ve manevi birçok zararı dokunan çok büyük bir gergedan yaşamaktadır. Bu gergedan, insanları öldürmekte, sürülere ve atlara saldırmaktadır. Derken bir gün Oğuz Kağan, kargısını, kılıcını, kalkanını ve okunu alarak ormana gider ve gergedanı öldürür. Böylece insanları büyük bir ıstıraptan kurtarır.<sup>60</sup> Yine destanın devamında Oğuz Kağan ve ordusunun, halkları çoğalsın ve toprakları genişlesin diye pek çok akınlar düzenlediği de anlatılmaktadır. Oğuz Kağan azmi, kararlılığı ve cesaretiyle girdiği bu savaşların hepsinden zaferle ayrılmıştır.<sup>61</sup>

Yine Fârâbî'nin savaşçı ve savaş sanatıyla ilgili sözleri üzerinden Oğuz Kağan'ı değerlendirmek mümkündür. Fârâbî gerçek savaşçıyı ve savaş sanatını şöyle tarif eder:

“İnsanın yaratılışında gaye olan mutluluğu kendisiyle elde edecekleri işe boyun eğmeyen şehirleri ve milletleri boyun eğdirmek için, ordular düzenleyip yürütmede, savaş aletlerinden ve savaşçılardan faydalanmada kendisine üstünlük veren kuvvettir, nesnedir. Zira her varlık, son olgunluğu elde etmek için yaratılmıştır ve varlık düzeninde kendine has olan yere uygun başarı gösterebilecek durumdadır. Bu olgunluktan insana ayrılan en üstün mutluluk denir ve bu, her insana insanlık düzenindeki yerine göre, kendi nevi olan insana özgü olan en yüksek mutluluktur. Bu maksadı güden savaşçıdır ve bu maksadı güden savaş sanatı da adil ve erdemli savaş sanatıdır.”<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 145.

<sup>59</sup> Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, 134-135.

<sup>60</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 116.

<sup>61</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 119-125.

<sup>62</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004), 48.

Fârâbî'nin bu tarifi destandaki Oğuz Kağan için çok uygun görünmektedir. Zira Oğuz Kağan, büyük bir orduya sahip güçlü ve dirayetli bir komutandır. Halkının mutluluğu ve refahı için çok sayıda akınlar düzenlemiş, boyun eğmeyen şehirleri ve milletleri kendine bağlamıştır. Yine o, savaş aletlerinden ve savaşçılardan en iyi şekilde yararlanmıştır. Çünkü o, liyakat sahibi, tecrübeli ve akıllı komutanlarının fikirlerinden istifade etmesini bilmiştir. Denizleri aşmak için sandalların ve ordunun hızlı hareketi için arabaların yapılması buna örnek verilebilir.<sup>63</sup>

Fârâbî felsefesinde ve Oğuz Kağan Destanı'nda liderlerin savaşçı kişilikleri dışında bilgili, akıllı ve zeki kişiler olması gerektiği de vurgulanmaktadır. Buna göre liderler geniş ve derin bilgi sahibi olup bunu en doğru ve yararlı biçimde kullanan kişilerdir. Olayları erdem ve bilgiden gelen bir üstünlükle değerlendirmektedirler. Fârâbî'ye göre lider çok uyanık ve zeki olmalıdır. En ufak bir işaret gördüğünde bile, bu işaretin ne anlama geldiğinin hemen farkına varmalıdır. Ayrıca zihninden geçenleri tüm açıklığıyla ortaya koyabilecek derecede güzel konuşmalıdır.<sup>64</sup>

Eski Türklerde savaşçı olmanın yanında bilgelik de liderde bulunması gereken başlıca özelliklerden biridir. “Bilgelik”, Büyük Hun Devleti'nden beri hükümdarlar için özenilen bir özellik idi. Mete Han'ın sağında ve solunda, Çinlilerin “üsen-wang” diye tercüme ettikleri, bilge prensler yer alıyordu. Hunların bu ünvan ve memuriyetleri, Göktürk Devleti'nde de devam ediyordu. Bilge Kağan, kağanlık tahtına oturmadan önce, böyle bir “Bilge Prens” idi. Kendisi kağan olunca, yerine ünlü kardeşi Kültegin “Büge Prens”liğe tayin edildi. Öyle anlaşılıyor ki “Bügelik”, bütün iyi ve büyük Türk kağanları için müşterek bir ünvan olarak kullanılmaktaydı.<sup>65</sup> Destanda Oğuz Kağan'ın gergedanı öldürmek için yaptığı tuzak onun ne kadar da akıllı ve zeki olduğunu göstermektedir. Ayrıca Tanrı'nın ona yardım etmek ve yol göstermek için gönderdiği bozkurtun hareketlerinden çıkarımlar yapması, Fârâbî'nin liderin işaretlerden anlam çıkarması yaklaşımına güzel bir örnektir. Ayrıca Oğuz Kağan'ın cihan hâkimiyeti ülküsü altında halkını bir çatı altında toplaması, onun güzel konuşmasına bağlı olarak ikna kabiliyetinin güçlü olduğunu göstermektedir.

Fârâbî'ye göre bilge liderlerin başka bir özelliği de ilmi sevmeleri ve desteklemeleridir. Ancak bu sayede ilmin zorluklarına katlanır ve bunun doğurduğu yorgunluktan şikâyet etmezler.<sup>66</sup> Toplumun erdemli bir hale dönüşmesi ancak bu sayede mümkün olur. Bu hale dönüşmemiş devletleri ve toplumları da bilgisiz ve cahil olarak nitelendirir.<sup>67</sup> Oğuz Kağan'ın da

<sup>63</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 119-125.

<sup>64</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 108.

<sup>65</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişim Çağları* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 64.

<sup>66</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, 107-108.

<sup>67</sup> Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, 94-95.

savaşlarda buluşlarıyla zafere ulaşmada kilit rol oynamış komutanlarını şerefliendirmesi ve ödüllendirmesi, onun ilmi seven ve destekleyen bir kişi olduğunu gösterir.

Fârâbî'nin bütün bunların yanında hükümdara attığı önemli başka bir nitelik de “erdem”dir. Nitekim o, “hükümdarlık mesleğinin fiili” olarak tanımladığı siyaseti, temelde erdemli ve erdemsiz olmak üzere ikiye ayırmaktadır.<sup>68</sup> O erdemli siyaseti dünya ve âhirette mutluluğu yakalamanın anahtarı olarak görür. O şöyle der:

“Erdemli siyaset öyle bir siyasettir ki yönetici onunla, erdemin, ancak onun vasıtasıyla erişebileceği bir türüne erişir ve o, insanın erişmesinin mümkün olduğu erdemlerin en büyük olanıdır. O, yönetilenleri de hem dünyevi hayatlarında hem de ahiret hayatında ancak onun vasıtasıyla erişilebilir olan erdemlere eriştirir. Onların dünyevi hayatlarına ilişkin olarak o, onların bedenlerinin, onların her birinin tabiatının kabul edebileceği en üstün heyete sahip olmasıdır. Onların nefslerinin en iyi halde olmasıdır ki bu sayede şahıslara ait her bir nefsin tabiatı ve kuvveti, ahiret hayatında mutluluğun sebebi olan erdemleri elde etme imkânına sahip olur. Onların geçimlerinin, başkalarına ait bütün hayat ve geçim sınıflarından daha hoş ve daha lezzet verici olmasıdır.”<sup>69</sup>

Fârâbî, *Tahsilü's-saade* adlı eserinde de mutluluğun anahtarı olarak gördüğü erdemleri nazarî erdemler, düşünce erdemleri, ahlâkî erdemler ve amelî erdemler olmak üzere dörde ayırmaktadır.<sup>70</sup> Hükümdar bu erdemler üzerinden toplumu tertiplemeli ve devlet içindeki hiyerarşik yapıyı oluşturmalıdır. Buna göre Fârâbî toplumu üstten aşağı şu şekilde sıralar:

En erdemli olanlar; bilgiler, akıl sahipleri ve büyük şeylerde görüş sahibi olanlar,

Din adamları, lisan sahipleri, şairler, sanatçılar, kâtipler ve belagatli kimseler,

Muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, müneccimler ve onların yaptığını yapanlar,

Mücahitler; savaşçılar, koruyucular ve onların yaptığını yapan ve onlardan sayılanlar,

Kazanç sağlayanlar; şehirde para-mal kazananlardır; çiftçiler, çobanlar, tacirler ve onların yaptığını yapanlar.<sup>71</sup>

Dikkat edildiğinde erdem türlerinden her biri bir toplumsal sınıfa

<sup>68</sup> Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 64.

<sup>69</sup> Fârâbî, *Fusulün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*, 122.

<sup>70</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, 66.

<sup>71</sup> Fârâbî, *Fusulün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*, 76.

karşılık gelmektedir. Hiyerarşik yapının en tepesinde bulunan başkan ise bütün erdemleri kendinde toplamıştır. Buna göre Fârâbî'nin idealindeki erdemli insan, gerçek eğitimci, tam filozof, birinci devlet başkanı, kanun koyucu, melik ve imamdır.<sup>72</sup>

Eski Türklerde de hakanın alp ve bilge olmasının yanında erdemli olması da gerekir. Oğuz Destanı'nda, Oğuz Kağan'ın doğuşundan söz açılırken şöyle denir: “Gömgök, gök mavisiydi, bu oğlanın yüz rengi”. Türkçede yüz kelimesi insanla ilgili olunca, o zaman manevi bir değer kazanırdı. Buna göre insan yüzü, güzelliği, çirkinliği, kötülüğü, iyiliği, hatta insanın iç âlemini yansıtan bir ayna gibidir.<sup>73</sup> Yüz rengini ifade etmek için kullanılan Gök ifadesi de mavi renk anlamındaydı. Sıfat olarak bir isimle kullanıldığında bu renk, o isimin Gök Tanrı ya da gökte olduğuna inanılan ruhlarla ilişkili bir şey olduğunu gösterir. Çeşitli mitolojilerde akıl, idrak, sağduyu, iffet, lekesizlik, sadakat, Tanrı'ya hürmet, barış gibi erdemli davranışların simgesi bu renktir.<sup>74</sup>

Fârâbî ve Oğuz Destanı'na göre hükümdarın böyle niteliklere sahip olması ancak Tanrı'nın sayesinde mümkün olabilmektedir.

“Şanı yüce Allah ona fa'al akıl vasıtasıyla vahyeder. Yüce Allah'ın fa'al akla feyz ettiği şeyleri, fa'al akıl o insanın müstefad aklı araçlığıyla önce edilgen aklına sonra da muhayyile gücüne feyz eder. Fa'al aklın edilgin aklına feyz ettiği şeyler sayesinde o insan tam manasıyla bir bilge (hâkim), filozof ve akıl sahibi (müte'akkil); fa'al aklın muhayyile gücüne feyz ettiği şeyler sayesinde ise ilahi âlemi akleden varlığıyla, gelecekte olacakları bildiren/uyaran bir nebi, tikel varlıkların o andaki durumları hakkında bilgi veren bir haberci haline gelir. İşte bu insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesindedir. Onun nefsi, yukarıda belirttiğimiz gibi, fa'al akılla tam anlamıyla birleşmiştir. Bu insan, mutluluğa götürmesi mümkün olan her fiilden haberdardır. İşte bu, yöneticiliğin ilk şartıdır. Ayrıca bu yöneticinin tüm bildiklerini, karşısındakinin hayal gücünde en iyi şekilde canlandırabileceği bir dil yeteneğine; bunun yanında insanları mutluğa ve mutluluğa ulaştıracak fiillere en iyi şekilde yönlendirme (irşad) yeteneğine sahip olması gerekmektedir. Bütün bunlara ilaveten bu yönetici, dünya işleriyle ilgilenmesini sağlayacak sağlıklı bir bedene de sahip olmalıdır.”<sup>75</sup>

Eski Türklerde hükümdarlık, yetki ve kudreti Tanrı tarafından bağışlanan karizmatik bir tip olarak kabul edilmiştir. Bu durum da kut tabiri ile ifade edilirdi. Buna göre kut, kişinin devleti yönetmek için gerekli olan

<sup>72</sup> Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, 57-59.

<sup>73</sup> Ögel, *Türk Mitolojisi 1 (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*, 133.

<sup>74</sup> Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, 188.

<sup>75</sup> Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (Kitabü Arai ehli'l-medineti'l-fazıla)”, 145.



güç, liderlik ve yeteneğin Tanrı tarafından kendisine verilmiş olmasıdır.<sup>76</sup> Destanda da Oğuz Kağan'ın mitolojik unsurlarla güçlendirilmiş kağanlığı kut kültürüne dayanmaktadır. Ona atfedilen hayvanlara ait özellikler onun gücünün ve yeteneğinin simgesi olup Tanrı tarafından doğuştan kendisine verilmiştir. İşte Tanrı'nın verdiği bu kut yani siyasi yetki sayesinde dünyanın bütün ülkelerini idare etmek imkân ve kabiliyetine sahip olur

### Sonuç

Destanlar birçok açıdan bilimin ve felsefenin çalışma konusu olmuştur. Bu çalışmada Fârâbî'nin siyaset felsefesi ışığında Oğuz Kağan Destanı'nın siyasi yönü değerlendirilmiştir. Bu bağlamda devlet ve hükümdar meselesi üzerinden Fârâbî'nin felsefesi ile Oğuz Kağan Destanı karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırmada da önemli benzerliklerin olduğu tespit edilmiştir.

Benzerlikler arasında en önemli olanı devletin birleştirici ve toplayıcı özelliğidir. Eski Türklerde ve Oğuz Kağan Destanı'nda "cihan hâkimiyeti", "dünya devleti" düşüncesi Fârâbî'de de "ma'mure", "iller topluluğu" şeklinde ifade edilmiştir. Bu anlayışa göre devlet bilinen dünyanın hepsini içine alacak şekilde büyük bir imparatorluğu ifade etmektedir. Böyle bir devletin varlığı ise iyi ve iradî bir hiyerarşiye sahip siyasi düzene göre teşkilatlanmış toplumla mümkün olmaktadır. Burada örnek olan model de evrenin kendisidir. Yani hem Fârâbî'de hem de eski Türk devlet anlayışında evren modelini devlet teşkilatına yansıtma durumu söz konusudur.

Fârâbî ve destana göre cihan devleti en yüksek ilkelere sahip erdemli bir siyasetle yönetilmelidir. Erdemli bir siyaset ve yönetim de ancak erdemli bir insanın liderliğinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla erdemli yönetici nitelik açısından tam ve yetkin olup bedenen ve ruhen ülkeyi yönetebilecek güç ve kudrete sahip olmalıdır. Buna göre devletin reisi bilgili, akıllı, zeki, erdemli, cesur ve yiğit bir savaşçı olması gerekmektedir. Başkan bu özellikler açısından diğer insanların en değerlisidir.

Fârâbî ve Türklere göre lider, milletine ve devletine karşı sorumludur. Liderlerin temel görevi halkın refahını ve mutluluğunu sağlamaktır. Bunun için de liderlerin halkının mutluluğu için çalışması gerekir. Bu doğrultuda da ordusunun başında olmak, halkın ihtiyaçlarını karşılamak, yeni toprak kazanmak ve halkı bu topraklara iskân ettirmek, halkın kalbini, sevgisini ve saygısını kazanmak gibi görevleri vardır.

Bütün bu anlatılanlar göstermektedir ki Fârâbî'nin düşünceleriyle Oğuz Kağan Destanı arasında benzerliğin de ötesinde bir yakınlık bulunmaktadır. Bu yakınlık, Fârâbî'nin felsefesinde içinde doğup büyüdüğü çevrenin yani Türk kültürünün izlerinin olduğu anlamına gelmektedir. Şu halde denilebilir ki Fârâbî, devlet ve hükümdar meselesiyle ilgili kendi felsefesini kurarken eski Türk siyaset anlayışının etkisinde kalmıştır.

<sup>76</sup> Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, 248-249.

Başka bir açıdan da bu çalışma mitolojik düşünce ve felsefi düşüncenin karşılaştırılmasına da imkân vermiştir. Çünkü destanlar bir yönden de mitolojik mahiyeti olan eserlerdir. Destanda Oğuz Kağan'ın evlilikleri, doğumu ve gergedanla savaşı mitolojik bir hale büründürülerek anlatılmıştır. Bu çalışmayla birlikte Oğuz Kağan Destanı'nın mitolojik unsurlarla örtülü metinleri felsefenin kavram ve analizleriyle açıklığa kavuşmuştur.

## Kaynakça

- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Baykara, Tuncer. *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Baykara, Tuncer. “Togan, Ahmet Zeki Velidi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 3. Basım, 1999.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- Esin, Emel. *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, Türk Kültürü El-Kitabı, 2 Cilt 1/b'Den Ayrı Basım, 1978.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın - Abdulkadir Şener - Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Fârâbî. *Fusulün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade) Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*. çev. Hüseyin Atay. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Fârâbî. “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (Kitabü Arai ehli'l-medineti'l-fazıla)”. çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmut Kaya. 139-150. İstanbul: Klasik Yayınları, 13. Basım, 2022.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2023.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 17. Basım, 2023.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gökalp, Ziya. *Türk Devletinin Tekâmülü*. haz. Kazım Yaşar Kopraran. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1981.
- Gökalp, Ziya. *Türk Uygarlığı Tarihi*. haz. Yusuf Çotuksöken. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2. Basım, 2008.
- Kafalı, Mustafa. “Ebülğazi Bahadır Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/358-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 18. Basım, 1998.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Yedi Gece Kitapları, 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Necatigil, Behçet. *100 Soruda Mitologya*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 4. Basım, 1989.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Kültürünün Gelişim Çağları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I (Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar)*. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Basım, 2010.

Özden, H. Ömer - Elmalı, Osman. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2018.

Özden H. Ömer. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2. Basım, 2024.

Saltuklu, Zübeyir. *Fârâbî 'de Siyaset ve Demokrasi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2017.

Sertkaya, Osman Fikri. "Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Türk Dili Araştırmalar Yıllığı-Belleten* 40 (1992), 9-27.

Taşagül, Ahmet. *Kök Tengri'nin Çocukları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 5. Basım, 2015.

Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yayınevi, 2. Basım, 1998.

Türk Dil Kurumu, Erişim 23 Ekim 2024, [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

Vico, Giambattista. *Yeni Bilim*. çev. Sema Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

# İslâmî Aile Değerlerinden 'Kefâet' Kavramının Habitus Bağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi\* \*\* \*\*\*

## Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 01 Ekim 2024 Kabul Tarihi: 05 Mart 2025

### ✉ Nimet Keseli Ustabaşı

Doktora Öğrencisi / PhD. Student  
Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University  
Sosyal Bilimler Enstitüsü / Institute of Social Sciences  
<https://ror.org/03tg3eb07>  
<https://orcid.org/0009-0003-9922-8178>  
nkeseliu@hotmail.com  
Yazar Katkı Oranı: %70

### ✉ Abdurrahman Kurt

Prof. Dr. / Professor  
Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University  
İlahiyat Fakültesi / Faculty of Divinity  
<https://ror.org/03tg3eb07>  
<https://orcid.org/0000-0001-6087-3725>  
akurt@uludag.tr  
Yazar Katkı Oranı: %30

## Öz

Aile kurumuna ait kavram ve değerler hem dinî hem de sosyolojik açıdan pek çok ilişkisel alana tekabül eder. Çalışmamızın amacı, Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu'nun habitus, alan ve sermaye kavramları çerçevesinde, İslâmî aile değerlerinden biri olan kefaet (denklik) kavramının, sermaye türleri ile ilişkisi bağlamında sosyolojik bir değerlendirmesini yapmaktır. Bireylerin tercihlerinin içerisinde buldukları habitus etkisiyle büyük oranda şekillendiğini, değerlerinin oluştuğunu ve dünya görüşleri ile yaşam tercihlerinin ortaya çıktıklarını anlatır. Bu tercihler, eş seçiminde ve aile kurarken de habitus, alan ve sermaye türleri ile bağlantılı şekilde kendini gösterir. "Sermaye türleri" ve "alan"la ilişkili olarak insanların içine doğdukları ailenin, aldıkları eğitimin, konuştukları dilin ve ekonomik koşulların onların habitusunu oluşturduğunu, aynı zamanda da habitusun sermaye türlerine ve alandaki tercihlerine etki ettiğini öne sürer. Araştırmanın temel problemi habitus ve alan-sermaye türleri ile bağlantılı olarak; İslâmî aile değerlerinden biri olan kefaet kavramının hangi düzlemde örtüştüğünü anlamaktır. Çalışmanın temel iddiası, sosyolojik gerçekliğin farklı görünümünden olduğunu düşündüğümüz sermaye türleri ile kefaet kriterlerinin büyük oranda benzerlikler taşıdığıdır. Çalışmamızda literatür taraması yöntemi kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Habitus, Aile, İslâmî Aile Değerleri, Din Sosyolojisi, Kefâet, Sermaye.

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

\*\* Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde ve Prof. Dr. Abdurrahman Kurt danışmanlığında "İslami Aile Değerleri Bakımından Melezleşen Habitus: Çanakkale Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*\*\* "İslâmî Aile Değerlerinden 'Kefâet' Kavramının Habitus Bağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi" adlı makalemiz ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması yoktur ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmamaktadır.

# Sociological Evaluation of the Concept of “Kafa’ah” from Islamic Family Values in the Context of Habitus\* \*\*

## Research Article

Received: 01 October 2024 Accepted: 05 March 2025

### Abstract

The aim of this study is to provide a sociological assessment of the concept of kafa’ah, one of the Islamic family values, through the lens of Pierre Bourdieu’s concepts of habitus, field, and capital, specifically in relation to the types of capital. Bourdieu, who introduced the concepts of field and capital in relation to habitus, argued that social structures, individuals, and institutions are interconnected and interactive. He explains that individuals’ preferences are significantly shaped by the habitus they inhabit, which influences their values, worldviews, and life choices. These preferences are evident in the context of habitus, field, and types of capital, particularly when it comes to selecting a spouse and establishing a family. In relation to “types of capital” and “field,” Bourdieu discusses how the family an individual is born into, the education they receive, the language they speak, and their economic conditions all contribute to shaping their habitus. Furthermore, he explains how habitus influences the types of capital and an individual’s preferences within the field. The central problem of this research is to explore how the concept of kafa’ah, one of the Islamic family values, aligns with Bourdieu’s ideas of habitus and the field-capital framework. The primary argument of this study is that the types of capital, which represent different aspects of sociological reality, and the criteria for kafa’ah are largely similar.

**Keywords:** Habitus, Family, Islamic Family Values, Sociology of Religion, Kafa’ah, Capital.

---

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

\*\* This article is derived from the doctoral dissertation titled “Hybridizing Habitus in Terms of Islamic Family Values: The Case of Çanakkale,” conducted under the supervision of Prof. Dr. Abdurrahman Kurt at Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute.

## Summary

The institution of marriage and family is of great significance in all societies. In Islamic societies, as in others, the healthy and peaceful growth and development of individuals can only be achieved within a well-established family environment. This environment is nurtured through a process that emphasizes understanding and embodying the roles assigned to men and women in the social context, in accordance with their inherent nature.

In addition to universal family values such as love, respect, loyalty, sacrifice, shared ideals, and harmonious worldviews, Muslim families also uphold values unique to their tradition. These include the timely pursuit of marriage, maintaining virginity before the first marriage, the concept of mahr, the role of qawwam, *hidana*, *iddah*, viewing divorce as a last resort, and *kafa'ah* (equivalence).

While these values have parallels in many societies, they are primarily practices expected to be observed within Islamic families. Rooted in references from the Qur'an and Sunnah, these values come with specific explanations and applications. Among them, *kafa'ah* holds particular significance, highlighting that men should possess equal or superior qualities to women in certain aspects when it comes to marriage and spouse selection, as outlined in Islamic legal literature.

The Prophet Muhammad says: "When you choose a wife, pay attention to four things: lineage, beauty, wealth, and good religion and morals. Choose the one whose religion and morals are good so that both your world and your hereafter will be blessed." This hadith offers Muslim families a balanced criterion for marriage, combining social realities with individual preferences. It emphasizes the prioritization of religion and morality when selecting a life partner.

Bourdieu emphasizes that individuals should possess a habitus aligned with the values set by those in dominant positions within a given field. Capital, along with habitus and field, is one of the sociological concepts that helps explain social reality. Pierre Bourdieu introduced the concept of "capital" to describe individuals' positions relative to one another within social space, categorizing it into four types: cultural, social, economic, and symbolic capital. He explains that individuals' preferences are largely shaped by the influence of the habitus they inhabit, which in turn shapes their values, worldviews, and life choices. These preferences manifest in relation to habitus, field, and types of capital, particularly when choosing a spouse and establishing a family. In relation to "types of capital" and "field," Bourdieu discusses how

the family one is born into, the education one receives, the language one speaks, and one's economic conditions all contribute to forming their habitus. He also examines how habitus influences the types of capital and individuals' preferences within the field.

This study aims to evaluate the concept of kafa'ah as an Islamic family value through the lens of Pierre Bourdieu's sociology, specifically his four types of capital. The types of capital that intersect with kafa'ah, as understood in Islamic legal literature, include wealth, nobility, profession, education, appearance, and religiosity. This study examines how economic, social, cultural, and symbolic capital influence mate selection, marriage, and family life.

According to the views of the four Sunni sects, a man intending to marry is expected to possess qualities that are equal to or superior to those of his wife. This expectation stems from the concept of qawwam, which designates men as the representatives and protectors of the family. As a result, men are anticipated to hold a socially, culturally, and economically equivalent or superior status in relation to their wives.

The concept of kafa'ah has been extensively discussed in Islamic law, with scholars emphasizing religion and piety as the primary considerations, alongside wealth, lineage, profession, freedom from defects, and social status. Islamic law highlights that a man should possess qualities equal to or superior to those of the woman he intends to marry, with a general consensus that equivalence in religion and piety is the most important aspect.

From a sociological perspective, spouse selection is closely linked to individuals' social, cultural, and economic positions. The concepts of endogamy and homogamy further support this preference for similarity in partner selection. This study incorporates Bourdieu's concepts of habitus, field, and capital into its analysis to better understand how these factors shape marital choices.

Additionally, the concept of suretyship, another Islamic family value, is explored in relation to these sociological concepts. While the literature on Bourdieu's sociology is extensive, few studies have analyzed the concept of suretyship from a sociological perspective.

This study aims to make an original contribution by exploring kafa'ah through the lens of capital types and habitus, employing a comprehensive literature review and comparative analysis. It incorporates data from studies on mate selection criteria in Türkiye, revealing correlations between spouse selection preferences and Bourdieu's concepts of habitus, field, and capital. Symbolic capital, influenced by other forms of capital, also plays a significant role. Furthermore, the study examines how religion and religiosity intersect with various aspects of life, including property, beauty, lineage, freedom, and profession.



## Giriş

Evlilik ve aile kurumunun toplumlar için önemi büyüktür. İslâm toplumları evliliğe, aileye ve aile değerlerine özellikle kıymet vermekte; bireyin sağlıklı ve huzurlu şekilde yetişmesini ancak doğru tesis edilmiş bir aile ortamında mümkün görmektedir. Bu ortam, sosyal gerçeklik içerisinde kadına ve erkeğe verilmiş rollerin fitrata uygun şekilde anlaşılıp yaşanmasını öngören bir süreçle mümkündür. İslâmî aile değerlerini; *evliliğin geciktirilmemesi, ilk evlilikte bekâret, mehir, kavamlık rolü, hidane, iddet, boşanmanın son çare olarak düşünülmesi ve kefâet olarak ele almaktayız*.<sup>1</sup> Bu değerler, çoğu toplumda yer alan yönleri olmakla birlikte, bütünü itibariyle yalnızca İslâmî ailelerde kabul gören ve uygulanması öngörülen hususları içerir. Kur'an ve Sünnete dayanan referanslar bağlamında oluşan bu değerlerin kendilerine has açıklama ve uygulamaları vardır. Kefâet (denklik) kavramı da İslam toplumunda evlilik ve eş seçiminde erkeğin kadına bazı hususlarda denk olmasını vurgulayan ve İslâm hukuk literatüründe de önemli yeri olan bir konudur.

Bu çalışmanın amacı İslâmî aile değerlerinden biri olan kefâet kavramının, denklik unsurları ile birlikte Pierre Bourdieu sosyolojisindeki dört sermaye türü bakımından değerlendirilmesidir. İslâm hukuk literatüründe kabul görmüş mezheplerin görüşleri ile şekillenmiş olan kefâet unsurlarından zenginlik, asalet, meslek, eğitim, dış görünüş ve dindarlığın sosyolojideki hangi sermaye türlerine karşılık geldiği bu çalışmada ele alınmaktadır. Sermaye türlerinden ekonomik sermaye, sosyal sermaye, kültürel sermaye ve simgesel sermayenin eş seçimi, evlilik ve aile hayatı ile ne düzeyde örtüştüğü araştırılmaktadır.

Çalışmanın kavramsal/kuramsal çerçevesi, Pierre Bourdieu sosyolojisi kapsamında habitus, alan ve sermaye kavramlarını içerir. Bununla birlikte İslami aile değerlerinden olan ve İslam hukuk literatüründe yeri olan kefâet kavramı da mezkûr sosyolojik kavramlarla ilişkiselliği içerisinde değerlendirilmektedir. Bourdieu'nun sosyolojisi ve ana kavramları konusunda literatür oldukça geniş ve kapsamlı bir kaynak sunmakla birlikte; kefâet kavramının sosyolojik olarak değerlendirildiği bir çalışmaya rastlamadık. İslâm toplumlarında önemli bir yeri olan kefâet

<sup>1</sup> Abdurrahman Kurt, "Çağdaş Ailevi Sorunların Çözümünde İslami Aile Değerlerinin Katkılarına Dair Sosyolojik Bir Analiz", *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (Aralık 2022), 290.

kavramını sermaye türleri ve habitus çerçevesinde ilişkisel anlamda değerlendirmeye tabi tutmasından dolayı çalışmamızın sahaya orijinal bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. İslâmî aile değerlerinden kefâete Bourdieu'nun kavramları üzerinden yaklaştığımız çalışmamızda; Bourdieu'nun din, aile ve değerlere yaklaşımına değinilmekte; sonuç olarak kefâet kriterlerinin sermaye türleri bağlamında sosyolojik değerlendirmesi yapılmaktadır.

### 1. Habitus, Alan, Sermaye

Habitus, Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu'nun geliştirmiş olduğu sosyolojik bir kavramdır. Kökleri Aristoteles'e kadar uzanan<sup>2</sup> ve Thomas Aquinas ile toplumsallaşan dinî alışkanlıkları ifade etmek için kullanılan<sup>3</sup> habitus kavramı, alan ve sermaye kavramları ile birlikte ele alındığında birey ve grupların yaşam tercihlerini anlamamızı sağlamaktadır. Çalışmamızda İslami aile değerlerinden biri olan kefâet kavramının, Pierre Bourdieu'nün, habitus, alan ve sermaye kavramları çerçevesinde bir değerlendirilmesinin yapılması hedeflenmiştir.

Bilginin sosyal açıdan inşa edilebilirliği görüşünü öne süren Pierre Bourdieu, Peter Berger ve Thomas Luckman gibi sosyal bilimciler toplumsal olguların yalnızca nesnel bir düzlemde algılanamayacağını, toplumsal alanın gerçekliğin diyalektik bir etkileşimi sonucunda yeniden üretildiğini savunmaktadırlar.<sup>4</sup> Bu açıdan habitus, yapı ve fail arasında gidip gelen ilişkisel bir paradigma sunar. Bireyin düşünme biçimini, davranışlarını ve tercihlerini şekillendiren yapı ve fail arasındaki ilişkisellik üzerinde durarak olguları anlamaya çalışan bu kavram sosyal teorinin ana kavramlarından biridir.<sup>5</sup>

Habitus kavramı farklı bağlamlarda da olsa alışkanlıkları ifade etmek için Durkheim ve Weber'de tarafından da kullanılmıştır.<sup>6</sup> Bununla birlikte bu kavrama belirleyici özelliklerini yükleyen, Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu olmuştur.<sup>7</sup> Habitus kavramının Fransızca "habitude"

<sup>2</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1998), 93.

<sup>3</sup> Sidonie Naulin - Anne Jourdain, *Pierre Bourdieu'nun Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016) 42.

<sup>4</sup> Ali Baltacı, "Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Eylül 2018), 2.

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. Filiz Öztürk - Büşra Uçar - Mustafa Gültekin - Aslı Sümer (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 162.

<sup>6</sup> Ümit Tatlıcan – Güney Çeğin, "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin v.dğr. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014) 314.

<sup>7</sup> Hasan Bahadır Türk, "Pierre Bourdieu Üzerinden Resmî İdeolojiyi Okumak: Bir Açıklama Denemesi", *Liberal Düşünce Dergisi* 36 (Güz-2004), 56.

yani alışkanlık sözcüğünün çağrıştırdığı; otomatik olarak tekrar eden, mekanik kapalı bir sistem olarak anlaşılması Bourdieu için yanlış olacaktır.<sup>8</sup> Bourdieu, habitus kavramını ortaya koyarken birbirine zıt düşünülen bakış açılarının eksiklerini ve negatif sonuçlarını gidererek daha güçlü bir yaklaşım getirmeye özen göstermiştir.<sup>9</sup> Belki de bunun da etkisiyle habitusun kavramsal çerçevesi geniş tutulmuştur. Habitus, tek bir tanımlama ile kuşatılabilir özellikte değildir. Bu durum göz önünde bulundurularak David Swartz'ın habitus tanımlaması bir başlangıç noktası olarak uygun bulunmuştur. Swartz, habitusun kavram kapsamının zamanla, eylemin hem bilişsel hem de bedensel temelini vurgulayarak ve alışkanlık haline gelmiş eylemlerin yanı sıra yaratıcı eylemleri de içine alacak şekilde genişlediğini ifade eder.<sup>10</sup> Habitus, Bourdieu'nun nesnel yapı ile bireysel etkinlik arasında ilişki kurmasını sağlar.<sup>11</sup> Habitus sonsuza değin devam eden bir kaderciliğin tersine, bir adaptasyon ve dünyaya uyum sağlama hali olarak anlaşılmalıdır.<sup>12</sup> Sosyal tercihler bağlamında habitusu anlamak aile değerlerini anlamayı ve dinî alan içerisindeki gerçekleri de keşfetmeyi kolaylaştıracaktır.

Habitusu Pierre Bourdieu'nun alan ve sermaye kavramlarından bağımsız şekilde anlamak mümkün olmaz. Bourdieu, alan (field) kavramını ilk olarak sanat ve edebiyatın tarihsel değişim ve oluşum süreçleri üzerine gerçekleştirdiği ampirik çalışmalarında ele almıştır.<sup>13</sup> Alan, yaşam pratiklerinin değişimi sonucu iş bölümünün artmasına bağlı şekilde bir farklılaşma süreci olarak görülebilir. Bu değişime bağlı olarak toplumsal hayat çevrelerinin özerkleşmesi ile alan oluşur.<sup>14</sup> Bourdieu, birey ve toplum arasında yazgısal bir ilişkiden değil habitus ve alan arasında kurulmuş bir ilişkiden bahseder.<sup>15</sup> Bu durum en nihayetinde tarihin bir ürünü olduğundan, sürekli yenilenmeyi gerektiren bir sistemi öngörmektedir.<sup>16</sup> Bourdieu'nun alan kavramı, toplumsal gerçekliği ilişkisel ve bağlamsal bir bakış açısıyla kavramsallaştırmaktadır.<sup>17</sup> Bu kavram, toplumsal dünyadaki uzmanlaşma ve işlevsel ayrışma olgularını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, toplumsal

<sup>8</sup> Murat Arpacı, "Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik". İmgelem 4/6 (Temmuz -2020), 248.

<sup>9</sup> David Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 16.

<sup>10</sup> Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, 145.

<sup>11</sup> Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, 138.

<sup>12</sup> Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, 164.

<sup>13</sup> Noulın - Jourdain, *Pierre Bourdieu'nun Kuramı*, 122.

<sup>14</sup> Noulın - Jourdain, *Pierre Bourdieu'nun Kuramı*, 122.

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu – Loic Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 64.

<sup>16</sup> Bourdieu - Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 125.

<sup>17</sup> Noulın - Jourdain, *Pierre Bourdieu'nun Kuramı*, 122.

yaşam içerisindeki çeşitli faaliyet, aktör ve kurumların giderek kendine özgü mantık ve dinamiklere sahip olan ayrı çevreler oluşturmasını nitelendirmektedir.<sup>18</sup>

Bireylerin sosyal konumlarını belirleyen farklı sermaye türlerinin etkileşimde oldukları alanlar; ekonomik, kültürel, siyasi, akademik, dinî ve sosyal alan olarak sınıflandırılabilir. İster dinî ister ekonomik isterse kültürel olsun alan, katılımcıların sermaye donanımlarına göre farklı ve hiyerarşik konumlar elde ettikleri bir sosyal mikro kozmos olarak nitelendirilebilir. Sosyal ilişkiler içerisinde her alanın kendi sınırları ve özel yapısı vardır. Bununla birlikte bir alandaki mücadele diğer alanları da etkilemektedir.<sup>19</sup> Alan kavramının anlaşılması için Bourdieu “oyun”, “doxa” ve “illusio” kavramlarını geliştirmiştir. Oyun kavramı, Bourdieu’nun alan içinde gerçekleşen mücadeleyi tasvir için kullandığı bir kavramdır. Oyunun oynanması için belli kuralların ön kabulü anlamına gelen “doxa” kavramı Bourdieu için örtük bir mutabakat zemini anlamına gelir.<sup>20</sup> Oyuncuları oyuna dâhil eden unsur, alanın oynanmaya değer olduğuna duyulan inançtır; bu da “illusio”dur.<sup>21</sup> Bourdieu, toplumsal alandaki özgül çıkarları vurgulamak için illusio terimini kullanır. Illusio, oyuncuların oyunun temellerini sorgulamadan kabul etmelerini ifade eder. Oyuncular, oyunun kurallarını ve değerlerini doğal kabul ederler, çünkü aksi takdirde alanın dışına itilme riski ile karşı karşıya kalırlar.<sup>22</sup> Başka bir deyişle, alana dâhil olan eyleyenler, bir yandan alanın yeniden üretimine katkıda bulunurken, diğer yandan da alandaki olası değişimlerin ve mücadelelerin öznesi olurlar.<sup>23</sup> Yani alandaki aktörler, hem alanın mevcut işleyişine destek verirler hem de alanda konumlarını güçlendirme ya da değiştirme amacıyla çatışma ve dönüşümün öncüleri haline gelirler. Bu bağlamda, illusio kavramı, alanın aktörleri tarafından sorgulanmadan kabul edilen ortak değer ve inançları ifade eder.

Oynamaya değer bulma ve kazanma amacıyla alanda oyuna dâhil olan oyuncular ortak bir mecrada bulduklarında sermaye tipleri devreye girmektedir. “Sermaye”, ekonomik bir kavram izlenimi verse de oyuncuların alanlarında edindikleri ve meydana getirdikleri somutlaşmış

<sup>18</sup> Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, 19.

<sup>19</sup> Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, 186.

<sup>20</sup> Baltacı, “Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu”, 7.

<sup>21</sup> Loic Wacquant, “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin v.dğr. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 82.

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996), 105.

<sup>23</sup> Tim May - Jason L. Powell, *Situating Social Theory* (Buckingham: Open University Press, 2008), 130.

kazanımların tamamına verilen isimdir. Bourdieu, sosyal uzamda bireylere toplumsal konum sağlayan sermayeleri kültürel, ekonomik, toplumsal ve simgesel olarak dört kısımda inceler.<sup>24</sup>

Sermayeler; kişinin maddi varlıkları, geliri ve ekonomik kaynaklarıyla ilişkili olarak doğrudan paraya çevrilebilen ekonomik sermaye; bireyin kültürel birikimini ve kültürel kimliğini temsil eden bazı durum ve şartlar doğrultusunda ekonomik sermayeye çevrilebilen ve eğitim, bilgi, beceri ve kültürel değerlerden oluşabilen kültürel sermaye; toplumsal sorumlulukları içerisinde barındıran, yine belirli şartlar doğrultusunda ekonomik sermayeye çevrilebilen ve soyluluk unvanını temsil eden, bireyin sosyal ilişkileri ve toplumsal ağlarını (bağlantılarını) da içine alan sosyal sermayedir.<sup>25</sup> Müstakil görünür bir sermayenin ötesinde, Bourdieu'ya göre tüm sermaye türlerinin toplamından teşekkül eden güven, inanç ve itibar gibi faktörlerle varlık bulan dördüncü sermaye türü ise simgesel sermayedir. Bourdieu simgesel sermayeyi şu şekilde açıklar:

“Bir kuvvet ilişkisinin anlam ilişkisine dönüşmesinin ürünü olan simgesel sermaye kişiyi hem önem hem de anlam yokluğunu ifade eden *önemsizlikten* kurtarır. Bilinmek ve tanınmak, aynı zamanda tanıma, takdis etme, bilinmeyi ve tanınmayı hak edeni -başarıyla- söyleme, daha genel olarak da olanı, hatta olanın ne durumda olduğunu, hakkında ne düşünmek gerektiğini -söyleneni söylemenin kendisine uygun kılmaya muktedir edimsel bir söylemeyle (veya önceden söylemeyle, kehanetle) söyleme gücünü elinde bulundurmaktır (bu gücün bürokratik çeşidi hukuki edim, karizmatik çeşidi ise peygamber sözüdür).”<sup>26</sup>

Bourdieu, eyleyenlerin alanda egemen konumda bulunanlar tarafından belirlenen değerlere uygun bir habitusa sahip olmaları gerektiğini vurgular. Bu durum, her alanın zımnı olarak bir “giriş hakkı” dayattığını gösterir.<sup>27</sup> Yani her alan, kendi içinde belirli normlara, değerlere ve pratiklere sahiptir. Alanda var olmak ve orada meşru bir konuma sahip bulunmak isteyen aktörlerin, bu alanın hâkim kültürüne ve beklentilerine uygun bir habitus geliştirmeleri gerekir. Aksi halde, alanın dışında kalma riski ile karşı karşıya kalırlar. Bu şekilde alanlar kendi yapısal özelliklerini korumayı ve yeniden üretmeyi sağlar. Sosyal alandaki aile, değerler ve pek çok ortaklık için böyle işler diyebiliriz. Bourdieu'ya göre alanlar içinde ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel sermaye türleri vardır ve sermayenin

<sup>24</sup> Noulın - Jourdain, *Pierre Bourdieu'nun Kuramı*, 105.

<sup>25</sup> Pierre Bourdieu, “Sermaye Biçimleri”, çev. M. M. Şahin, *Sosyal Sermaye: Kuram - Uygulama - Eleştiri*, ed. Mehmet Murat Şahin - Ahmet Zeki Ünal (İstanbul: Değişim Yayınları, 2010), 49.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 287.

<sup>27</sup> Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 105.

farklılaşmış biçimleri alanın da farklılaşmasına etki etmektedir. Bireyin dinî inançları ve davranışları, yaşadığı sosyal çevre ile ilişki halindedir. Sosyal çevresi bireyi, doğumundan itibaren etkisi altına alan ve onun tüm hayatını şekillendiren önemli faktörleri sağlar.

Sermaye de habitus ve alan gibi, toplumsal gerçekliği anlamayı kolaylaştıran sosyolojik kavramlardan biridir. Pierre Bourdieu, bireylerin sosyal uzamda birbirlerine göre konumlanmalarını ortaya çıkarmak için “sermaye” kavramını Karl Marks’tan ödünç almıştır. Karl Marks’ın kuramında bireyler, sahip oldukları veya olmadıkları iktisadi sermayeye göre burjuva veya proleter olarak nitelendirilirler. Burjuvalar üretim araçlarının sahipleriymiş, proleterler yalnızca iş gücüne sahiptir. Marks’a göre sermaye, yalnızca üretim araçlarını kapsar. Bourdieu ise sermaye kavramını iktisadi alanla sınırlamaz. O, bireyler için önemli toplumsal kaynaklar oluşturan çeşitli sermaye türlerinin varlığını kabul eder; ekonomik sermaye, kültürel sermaye, toplumsal sermaye ve simgesel sermaye gibi. Her bir sermaye türü, maddi olsun olmasın, kar veya verimlilik elde etmeyi amaçlayan bir birikimin ürünüdür.<sup>28</sup> Bu sermaye türleri, belirli alanlarda türeyen ve bu alanların sınırları içinde değerli olan özgül enerji biçimleridir. Örneğin, kutsama gücü, hem dinî alanın işleyişinin bir ürünü hem de bu alan içindeki mücadelenin ana meselesidir. Bu özgül dinî otorite sermayesi, farklı dinî failer arasında farklı düzeylerde dağılır, dini otoritenin tekeli için verilen mücadelede belirleyici bir rol oynar.<sup>29</sup>

Ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye yetersizlikleri, bireylerin toplumsal hiyerarşide alt sıralarda yer almasına neden olur. Ekonomik sermaye eksikliği, bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamada ve kaliteli eğitim ile sağlık hizmetlerine erişimde zorluklar yaşamasına yol açar. Bu durum, ekonomik eşitsizliklerin nesiller boyu devam etmesine sebebiyet verir. Kültürel sermaye eksikliği, bireylerin toplumsal kabul görme ve prestij elde etme konusunda karşılaştığı zorlukları artırır. Eğitim sisteminin yüksek kültürel sermayeye sahip bireyleri ödüllendirmesi, düşük kültürel sermayeye sahip olanların başarısızlıkla damgalanmasına neden olur ve toplumsal mobilitayı kısıtlar. Sosyal sermaye eksikliği ise bireylerin iş bulma, eğitim fırsatlarına erişim ve toplumsal destek alma konularında dezavantajlı duruma düşmesine yol açar. Sosyal ağları sınırlı olan bireyler, sosyal dışlanma yaşar ve toplumsal desteğe ulaşmada zorluk çeker. Simgesel sermaye eksikliği, diğer sermaye türlerinin toplumsal olarak tanınmış ve meşru kabul edilmiş hali olarak, bireylerin toplumsal itibar ve meşruiyet elde etmesini zorlaştırır. Bu bireyler, toplum tarafından değersizleştirilir ve

<sup>28</sup> Noulin - Jourdain, *Pierre Bourdieu'nun Kuramı*, 106.

<sup>29</sup> Pierre Bourdieu, *Genel Sosyoloji College de France Dersleri (1981-1983)*, çev. Zuhale Emirosmanoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 20219), 384-394.

toplumsal dışlanmaya maruz kalır. Simgesel sermaye eksikliği, bireylerin toplumsal kabul görme ve aidiyet hissetme süreçlerini olumsuz etkiler. Bourdieu, yeterli sermayeye sahip olmayanların bu konularından kurtulmaları için yapabileceklerinin de egemen gruplar lehine işleyen mekanizmalar olduğuna dikkat çeker. Özellikle okulların egemen grupların kültürünü yaydığını ve egemen sınıfın kültürel sermayesini doğal ve geçerli saydığını vurgular.<sup>30</sup>

Ekonomik Sermaye bireylerin toplumsal alandaki maddi kaynaklarının tamamı olarak tanımlanabilir. Bu kaynaklar, bireylerin maddi gelirleri ve mal varlıkları şeklinde ifade edilir ve Bourdieu'nun pratik teorisinde diğer sermaye türlerinin temelini oluşturur. Bourdieu, Marks'ın sadece ekonomik faktörlere odaklanan yaklaşımının aksine, toplumsal eşitsizlikleri kültürel boyutu da dikkate alarak açıklar.<sup>31</sup> Ekonomik sermaye hem aileden miras kalan hem de bireyin kendi çabalarıyla elde edilebilen bir sermaye biçimidir. Bu sermaye türü, diğer sermaye türlerine dönüştürülebilme özelliği taşır. Örneğin, ekonomik sermayeye sahip aileye mensup birey, iyi bir eğitim aracılığıyla kültürel sermayeye kolayca erişebilir. Aynı şekilde, dil eğitimine yatırım yaparak kültürel ve sosyal sermayesini artırabilir.

Kültürel Sermaye Bourdieu tarafından üç farklı biçimde sınıflandırılmıştır. İlki bireyin konuşma tarzı, dili kullanım biçimi, vücut dili ve yazma stili gibi kişisel özelliklerini içeren bedenselleşmiş halidir. Diğerleri bilim ve sanat eserleri, kitaplar, resimler gibi somut kültürel metaları kapsayan nesnelleşmiş kültürel sermayedir. Sonuncusu ise eğitim sistemi ve bürokrasi gibi kurumsal yapıların içinde yer alan bilgi ve becerilerdir. Bourdieu'nun belirttiği üzere, kültürel sermaye türleri sınıfsal ayrımı organize eden bir güce sahiptir. Statülerin, pozisyonların ve beğenilerin farklılaşması, sınıfsal ayrımı görünür kılar.<sup>32</sup> Bourdieu'ya göre kültürel sermaye, bireylerin toplumsal konumlarını belirlemede ekonomik sermaye kadar kritik bir rol oynar.<sup>33</sup>

Sosyal Sermayeyi Bourdieu ve Wacquant “birbiriyle tanışma ve karşılıklı tanımaya dayalı, kurumsallaşmış kalıcı ilişkiler ağına bağlı mevcut veya potansiyel kaynaklar bütünü” olarak tanımlar.<sup>34</sup> Bu tanım, bireylerin sosyal ilişkilerinin, bireysel ve toplumsal avantajlar sağlamada nasıl bir rol

<sup>30</sup> Richard K. Harker, “On Reproduction, Habitus and Education”, *British Journal of Sociology of Education* 5/2 (1984) 118.

<sup>31</sup> Emrah Göker, “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin v.dğr. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014) 282.

<sup>32</sup> Pierre Bourdieu, *Ayrımla Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan - Ayşe Günce Berkkurt (Ankara: Heretik Yay. 2014), 16.

<sup>33</sup> Rogers Brubaker, “Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu”, *Pierre Bourdieu* 14/6 (November-1985) 97.

<sup>34</sup> Bourdieu - Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji*, 108.

oynadığını ortaya koyar. Sosyal sermaye, bireylerin ve grupların toplumsal alandaki başarılarını anlamak için kritik bir kavramdır ve bu bağlamda genişletilmiş bir analiz sunar.

Bourdieu, sosyal sermayenin toplumsal alanlara girebilmek için önemli bir sermaye türü olduğunu vurgular. Aileler hem ekonomik hem de sosyal sermaye taşıyıcıları olarak önemli bir rol oynar. Egemen sınıfların geniş ve güçlü aile yapıları, sosyal sermayeyi artırarak bireylere toplumsal avantajlar sağlar. Bourdieu'nun kendi eğitim deneyimi, sosyal sermayenin bireylerin toplumsal konumlarındaki etkisini gösterir. ENS'ye (École Normale Supérieure) geldiğinde, Paris'li seçkin ailelerin çocuklarının birbirlerini uzun yıllardır tanıyıyor olmaları karşısında hissettiği eksiklik, Bourdieu'nun sosyal sermayesinin zayıflığından kaynaklanmaktadır.<sup>35</sup> Bu durum, bireyin toplumsal alanda karşılaştığı zorlukları ve sosyal sermayenin önemini vurgular.

Sonuç olarak sosyal sermaye, bireylerin ve grupların toplumsal konumlarını ve hareketliliklerini anlamak için kritik bir kavramdır. Bourdieu, sosyal sermaye kavramını, toplumsal ilişkilerin ekonomik sermaye ile nasıl dönüştüğünü ve bu sermayenin birikim ve aktarım yerleri olan kulüpler ve aile gibi kurumların işlevlerini anlamak için bir araç olarak kullanır.<sup>36</sup> Meritokratik<sup>37</sup> anlayış çerçevesinde, bireylerin toplumsal uzamdaki başarılarının yalnızca bireysel zekâ ve yeteneklerine dayanmadığını, aynı zamanda sosyal sermaye aracılığıyla elde ettikleri kaynaklar ve avantajlar sayesinde mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle, sosyal sermaye kavramı, toplumsal eşitsizliklerin ve bireysel başarıların daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar ve önemli bir analitik araç olarak işlev görür.

## 2. Kefâet

Kefâet, lügatte “eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik” anlamlarına gelir.<sup>38</sup> Fıkıh terimi olarak da daha ziyade evlenecek olan erkeğin, kadına bazı hususlarda denk- benzer olması veya ondan daha üstün olmasını ifade eder. Evlenecek eş adaylarından denk olan erkeğe küfüv denilmektedir.<sup>39</sup> Kefâet, İslâmî aile modeli içerisinde tarafların birbirleri ile uyumlu ve

<sup>35</sup> Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler - Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995) 140-141.

<sup>36</sup> Bourdieu, *Toplumbilim Sorunları*, 52.

<sup>37</sup> Meritokrasi kavramı sosyoloji ve kamu yönetimi alanında kullanılan bir kavramdır. Her tür toplumsal ayrıcalıktan bağımsız olarak, liyakate dayanan ilerleme ve yükselme mantalitesi olarak ele alınır. (Günay Yıldız, “Türk Kamu Yönetiminde Liyakat İlkesi”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/8 (Aralık 2016), 143.)

<sup>38</sup> Ömer Nasuhi Bilmen. *Hukuk-u İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye* (İstanbul: Bilmen Yayınevi), 8.

<sup>39</sup> Hamza Aktan, “Kefâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 25/167.



denk olmaları anlamına gelir. Küfüv denilen denklik kelimesi kadın ve erkeğin birbiri ile pek çok noktada denklik ve uyum içerisinde olmasını ve birbirlerini oldukları halleri ile kabul edebilecek bir algıya sahip olmalarını öngörür. Böylece taraflar evlilik süreci içerisinde birbirlerini değiştirmeye ya da kendi hayat biçimlerine adapte etmeye çalışmazlar. Zaten birbirlerine benzer ve denk durumda olmaları evliliğin devamını ve kalitesini destekler.<sup>40</sup>

Denklik, evlilik hayatında istikrarın korunması ve eşler arasında huzurun gerçekleşmesi için bazı sosyal alanlarda benzerlik ve uyumun sağlanmasıdır. Eşlerden her birinin yaşayış tarzında ve hayata bakışında büyük farklar olmayacağı için uzlaşma amacıyla herkesin kendi aile seviyesinden eş seçmesi, eşlerin ve ailenin huzur temeli kabul edilmiştir. Bu husus göz ardı edilir ve önemsenmezse evlilik hayatı açısından beklenmedik sıkıntılar görülebilir.<sup>41</sup> Kur'ân-ı Kerim'de evlilik birliğinin sağlıklı olması adına pek çok tedbir ve tavsiye yer alsa da kefâet konusu yer almaz. Hadislerde ise eşlerin birbirine uyumu, ailenin mutluluğu ve devamlılığını sağlayan bir tavsiye olarak sosyal realiteyi ifade eder.

İslâmî aile değerlerinden biri olan kefâet konusu, evlilikte denkliği gerekli gören ve görmeyen âlimler açısından iki farklı şekilde ele alınmıştır. Evlilikte denkliğin bulunması gerektiğini savunanlar Kur'ân-ı Kerim'de Bakara Suresi 183. ayette geçen “*Kadınlarınız sizin için birer elbise siz de onlar için birer elbisesiniz*” hitabının hükmünü eşler arasında denklik olarak anlayıp kabul ederler. Hanefiler, evlenecek bireylerin din, ahlâk, soy, meslek, mal ve hürriyet bakımından müstakbel eşine denk olmasını öngörmüştür.<sup>42</sup>

Sosyal ve kültürel açıdan tarafların birbirine denk olmasını gerek görmeyen Hasan el Basrî, Süfyan es Sevrî ve Cessâs gibi İslâm hukukçularına göre, koca kadına denk olsa da olmasa da eşlerin Müslüman olması ve evlenme engelini bulunmaması durumunda evlilik geçerli ve bağlayıcıdır. Onlar, kefâete dair diğer hususları nikâhın devamı için bir şart olarak görmezler.<sup>43</sup> Bu görüşü benimseyenlerin delillerine örnek olarak Hucurât Sûresindeki “*Allah katında en üstünüünüz ve takva bakımından en üstün olanınızdır*” âyeti gösterilir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (İstanbul: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016), 88.

<sup>41</sup> Süheyla Akçay Biçen, “İslam Hukukunda Eşler Arasında Denklik”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 232.

<sup>42</sup> Abdurrahman Kurt, *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2013), 30.

<sup>43</sup> Lütfiye Çakır, *İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumuna Yansımaları* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006) 8.

<sup>44</sup> el-Hucurât 49/39

Mezhepler bu konuları farklı şekillerde ele almış olsalar da hepsinde bir kefâet ölçüsü vardır. Bütün mezhep görüşleri asgaride din ve dindarlık konusunu kefâet ölçüsü olarak almışlardır. Bununla birlikte zenginlik, güzellik, nesep, eğitim, meslek, sanat, hürriyet, ayıplardan uzak olmak gibi sosyal, kültürel ve ekonomik alanlardaki kazanım mukayesesi mezheplere ve mezhep âlimlerinin görüş ve yorumlarına göre farklılık arz etmiştir.<sup>45</sup>

Genel olarak mezheplerde evlilikte eşler arasında denklik aranmış ve bunlar birkaç maddede ortaya konulmuştur.<sup>46</sup> Mezheplerin yaklaşımlarından denkliğe konu olan vasıfların toplamda sekize kadar ulaştığı görülür. Bunlar, “din, mezhep, nesep, hürriyet, meslek-sanat, mal, yaş farkı ve kusurlardan hali olmak” şeklindedir.<sup>47</sup> Evlilik her ne kadar iki kişi arasındaki bir akitle başlasa da pek çok açıdan dalga dalga toplumu etkileyen ve sosyal yapıdan etkilenen bir kurum olduğundan, eş seçimindeki kefâet kriterlerinin sosyolojik açıdan değerlendirilmesinin mümkün ve faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

İslâm hukukçularının çoğunluğu klasik dönemde kendi zamanlarındaki aristokratik yapılanmayı ve sosyal gruplaşmayı değerlendirerek evlilikte uyumu sağlama adına ve evlenecek adayların zarar görmesini engelleme düşüncesi ile kefâeti nikâh akdinin bağlayıcılık (lüzum), sıhhat veya nefâz şartı olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte evlenecek erkeğin kadına denk olmaması durumunda kadında veya kadının velilerinde nikâhı feshedebilme hakkının olduğunu söylemişlerdir. Azınlıkta da olsa diğer gruptaki hukukçular, aynı dine mensup olan tüm Müslümanların eşit ve birbirinin dengi olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple kefâetin evlilikte hukukî bir şart ve gereklilik sayılmasını doğru bulmamışlardır. Kefâetin evliliklerde dikkate alınması halinde evlilik birliğine ve huzuruna yararı olacağını hatırlatmakla yetinmişlerdir.<sup>48</sup>

Hanefî âlimler kefâet hakkında en katı davranan ve bunun kriterlerini zorlaştıran fakihler kesimini oluşturmaktadır. Hanefî mezhebinde, erkeğin eş olarak alacağı kadına altı noktada denk olması gerekir: Müslüman oluşu, soyu, hürriyeti, mesleği, dindarlık seviyesi ve zenginliği. *Hukûk-ı Aile Kararnamesi*'nde Hanefî mezhebinin kefâet hususundaki klasik doktrini terkedilmiş, zenginlik ve sanat açısından erkeğin kadına denk veya ondan daha iyi konumda olması şartı ile yetinilmiştir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Çakır, İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik, 6.

<sup>46</sup> Fatih Çınar, “Nikahta Denkliğe Konu Olan Vasıflar ve Bunların Fıkhi Tesiri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 267.

<sup>47</sup> Çınar, “Nikahta Denkliğe Konu Olan Vasıflar” 269.

<sup>48</sup> Aktan, “Kefâet”, 25/167.

<sup>49</sup> *Hukûk-ı Aile Kararnamesi*, md.45( “mal ve sanat gibi hususlarda erkeğin kadına denk olması nikâhın lüzumunun şartıdır”)

İmam Şâfîî kefâeti dindarlık, soy, meslek, sanat, hürriyet, herhangi bir özrü olmamak gibi kriterlerde aramaktadır. Ancak daha sonraki Şâfîî âlimleri, beş şartın yanında ekonomik durum ve yaştaki denkliği de mezhep görüşlerine eklemişlerdir.<sup>50</sup>

Ahmed b. Hanbel ise din, takva, meslek ve sanat dışında kalan özelliklere itibar edilmemesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Bunun yanında bazı kaynaklarda Ahmed b. Hanbel'in nesep bakımından da denkliğin aranması gerektiği görüşünün bulunduğu rivayet edilmiştir. Hanbelî fakihleri tüm bu kriterleri birleştirerek, din, takvâ, meslek, sanat, zenginlik, hürriyet, soy konularında denklik aranması gerektiğini belirtirler.<sup>51</sup>

İmam Mâlik ve Süfyân es-Sevrî "Allah katında en kıymetliniz takvâ bakımından en üstün olanınızdır" mealindeki âyete atıfla din ve takvâyı kefâet için temel kriter görür. Bunun yanında evliliğin devamını imkânsız kılan zihinsel ve bedensel özürlerden arınmış olmak gerektiğini de eklemektedir. Buhârî'nin *el-Câmi 'u 'ş-şahîh'*indeki bab başlıklarına bakıldığında Buhârî'nin dindarlık dışında bir denklik ölçüsü kabul etmediği anlaşılmaktadır.<sup>52</sup>

Mezhepler tarafından tercih edilen genel görüşe göre kefâet, nikâh akdinin sıhhat şartlarından değil, bağlayıcılık şartlarındanır. Modern dünyada da denklik meselesi, tarafların önemle üzerinde durduğu hususlardandır.

Evlilikte denklik şartını arayan fakihlerin bu şartları belirlemelerinde dönemlerinin örfünü ve genel kabullerini göz önüne aldıkları anlaşılmaktadır. Kefâet, evlenecek eşler açısından değerlendirildiğinde, eşler arasındaki uyumun ve evlilik birliğinin sağlıklı devamının sağlanmasında önemli bir etken olduğu görülmektedir.<sup>53</sup>

Kefâeti kabul etmeyen İslâm âlimleri, din ve dindarlığı evlilikteki tek ölçü olarak önelemekte böylece sosyal yapı içerisinde simgesel olana aile hayatında alan açmayı desteklemektedirler. Kefâet şartlarını kabul eden ve uygulanmasını tavsiye eden diğer görüşlere göre ise ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye türlerinin evlilikte ve aile hayatındaki etkisi göz önünde bulundurulurken simgesel olan desteklenmektedir, diyebiliriz.

### 3. Bourdieu'nun Kavramları ve İslâmî Aile Değerleri

İslâmî aile değerleri, inanç olarak İslâmiyet'in kabul edilip yaşandığı ailelerde toplumsal gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyolojinin

<sup>50</sup> Aktan, "Kefâet", 25/168

<sup>51</sup> Aktan, "Kefâet", 25/168

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. el-Buhârî, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001). "Nikâh", 15-16.

<sup>53</sup> Aktan, "Kefâet", 25/167.

özellikle de Pierre Bourdieu'nün temel kavramları çerçevesinde bu değerlerden kefaeti ele aldığımızda genel bir örtüşme olup olmadığını anlama imkânına da sahip oluruz. Sosyal ve dini alanda yaşanan İslami aile değerleri, detaylı bakıldığında homogami, endogami, filtre teorisi gibi başka sosyolojik yaklaşımlarla da birlikte değerlendirilebilmektedir. Özellikle Bourdieu'nün sermaye türleri ile mukayese ettiğimiz kefaet kavramı, toplumsal açıdan evliliklerde eş seçimindeki genel benzerlikleri anlamayı kolaylaştırmaktadır.

### 3.1. Alan ve İslâmî Aile Değerleri

Dinî alan kendi tarihsel ve sosyal bağlamı içinde inşa edilmektedir. İslâmî aile değerlerini dinî alan içerisinde çeşitli sosyal gerçekliklerle bağlantılı şekilde anlamak mümkündür. Dinî alanın özgül sermayesinin birikimi için yapılan mücadeleler, alanın yapısını belirleyen şeylerdir.<sup>54</sup> İslâmî aile değerleri dediğimiz; “evliliğin geciktirilmemesi, ilk evlilikte bekâret, mehir, kavamlık rolü, hidane, iddet, boşanmanın son çare olarak düşünülmesi ve kefaet”<sup>55</sup> de dinî alanda şekillenen sermaye türleri ile bağlantı içerisinde. Bourdieu için din, dinî değerler ve bu konuda alanda verilen mücadele sembolik sermaye açısından önem taşır.<sup>56</sup>

Evlilik bireyin tüm yönleriyle sosyal hayata katıldığı bir alan olduğu için onun bütün sermaye türleri ile bağlantısını hem belirler hem de dönüştürür. Bu bağlamda evlilik ve aile hayatını habitusla düşünmek ondaki dönüşümü anlayıp anlamlandırmak açısından kolaylık sağlayacaktır.<sup>57</sup> Ailenin sosyal hayatta yerine getirdiği pek çok işlev vardır. Bunlardan bir kısmı her ne kadar zaman içinde değişikliğe uğrasa da sabit işlevlerden söz etmek mümkündür. Bunlar, nüfus üzerindeki etki, milli kültürü taşıma, sosyal mirası nakletme, çocukların sosyalleşmesi, biyolojik ve psikolojik ihtiyaçların karşılanması olarak sayılabilir.<sup>58</sup> Sosyal yönden aile, yaşanan kültürün değerlerini, toplumun gelenek ve göreneklerini sürdürerek, toplumun devamını güvence altına alır.

İslâmî aile değerleri, birbirini destekleyen ve ailede uyumun temini için gerekli zemini ortaya koyan unsurları içerir. Kefaet kavramı da “kavvam” kavramı ile örtüşen ve kadın ve erkeğin evlilikteki sorumluluklarını

<sup>54</sup> Patrick Champagne - Olivier Christin, *Pierre Bourdieu Une initiation* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2012) 152.

<sup>55</sup> Kurt, Abdurrahman. “Çağdaş Ailevi Sorunların Çözümünde İslami Aile Değerlerinin Katkısına Dair Sosyolojik Bir Analiz”, *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (Aralık 2022), 284-314.

<sup>56</sup> Bryan S. Turner, “Pierre Bourdieu ve Din Sosyolojisi”, çev. A. Kadir Gülen, *Pierre Bourdieu'nun Mirası-Eleştirel Söylemler*, ed. Güney Çeğin (Ankara: Phonix Yayınevi, 2019), 263.

<sup>57</sup> Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, 112.

<sup>58</sup> Çakır, *İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik*, 38.

İslâmî açıdan açıklığa kavuşturup bir ideal sunan önemli bir ölçü olarak görülmektedir. Aile evrensel bir kurumdur ve evlilik sosyal bir anlaşma olarak görüldüğünden burada koyulan ölçüler çok yönlü hikmet ve yarar taşır.<sup>59</sup>

Pierre Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye kavramları çerçevesinden kefaete baktığımızda kavramdaki denklik ifadesinin sermaye türleri ile bağlantılı bir habitusa tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Zira hangi dünya görüşüne sahip olursa olsun bireylerin eş seçimlerini hem kendi habituslarından yapmayı tercih ettiklerini hem de yaptıkları tercihlerin her tür sermaye geçmişlerinin bir sonucu olarak, kendi sosyal alanlarında gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür.

### 3.2. Homogami, Endogami, Filtre Teorisi ve Kefâet

Sosyolojide, kültürel açıdan birbirine benzeyenler arasındaki evliliği ifade eden *homogami* ve aynı sosyal gruptan eş seçimi yapmayı ifade eden endogami kavramları da, İslâm hukukundaki kefaet (denklik) şartları ile birlikte ele alınabilmektedir.

Evlilik ve eş seçimi rastgele yapılacak seçimlere dayanmaz ve adayda bir takım özellikler aranır. Doğası gereği rastlantısal ya da yüzeysel etkileşimden çok daha derin bağlar gerektirir. Bireylerin müstakbel eşlerinde aradıkları özellikler bilhassa içinde sosyalize oldukları grubun kültürel değerlerini taşır. Endogami bireylere eş seçiminde benzer sermayelere sahip olmalarını garanti eder.<sup>60</sup> Endogami grup içinden ve yaşanan sosyal çevreden evlenmek anlamına gelir.<sup>61</sup> Endogamik evliliklerde 'biz'i koruma hedefi vardır ve evlilik ilişkisi pek çok değişkenle gerçekleşir. Akrabalık, coğrafi yakınlık, dinî bağlılık, ekonomik durum ve sosyal alanda bireyi ve aileyi etkileyecek olan pek çok unsuru bu değişkenlere dâhil edebiliriz. Endogami ve habitus ilişkisi Bourdieu'da karşımıza çıkar ve habitusun yeniden üretmeye yöneldiği yapıların ürünü olan evliliğin, kurulu düzene ve düzenin bekçilerine kendiliğinden uyum sağlamayı içermesidir. Aynı inanca ve kültürel geçmişe sahip kişilerin ortak tecrübeleri fazladır ve evliliklerini daha uzun süre sürdürmelerini sağlayacak altyapıya sahiptirler.<sup>62</sup> Batı ülkelerinde grup dışından evlenme yaygın iken çoğu Müslüman topluluklar ve Türk toplumunda grup içinden evlenme görülmektedir. Eş tercihinin aynı grup, sosyal statü ya da benzer

<sup>59</sup> Çakır, *İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik*, 37.

<sup>60</sup> R.K. Merton, "Intermarriage And The Social Structure: Factand Teori", *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes* 4/3 (1941), 364.

<sup>61</sup> Kadir Canatan, "Aile Kavramının Tanımı", *Aile Sosyolojisi*, Editör: Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitap, 2009), 57.

<sup>62</sup> Fatma Balcı Arvas – Hayati Hökekleli, "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 142.

sermaye geçmişine sahip aileler arasından yapılması endogami ile kefaetin ortak mantığıdır.

Homogami, eş seçiminde benzer özelliklere sahip kişilerle ilişki kurma eğilimini açıklayan bir kuramdır. Buss ve Fletcher bireylerin eş seçiminde üç farklı açıdan bir değerlendirmeye gittiklerini ifade eder. Bunlar; bağlılık-sadakat, cazibe-alım, statü-aidiyet olarak belirtilmektedir.<sup>63</sup> Buna göre, insanlar benzer dindarlık düzeyine, kültürel geçmişe ve diğer özelliklere sahip olan bireylerle daha uyumlu evlilikler kurmaya yatkındırlar. Bu konuda ABD’de yapılan araştırmalarda aynı ırktan gelen ve benzer özellikler taşıyan insanlar arasında gerçekleşen evliliklerin daha fazla olduğu ortaya koyulmuştur.<sup>64</sup> Homogami adı verilen görüşe göre evlenecek olan kişilerin ortak yönlerinin çok olması evlilikte başarı şansını artırmaktadır. Bu evliliklerde ekonomi, din, ırk, eğitim, yaş ve sosyal değerler açısından önemli ölçüde yakınlık ve benzerlikler olduğundan anlaşmazlıklar ve çatışma konuları minimuma inmektedir.<sup>65</sup> Kefaeti öngören İslam düşünürleri de evliliğin bekası için homogamide olduğu gibi benzerlikleri öncelmişlerdir.

Eş seçiminde kriter bazlı bir tercih yapmayı sosyolojik olarak ele alan başka bir teori de filtre teorisidir. Robert Winch’e ait olan bu yaklaşıma göre bireyler kefaette olduğu gibi bir takım filtreleme yollarına giderek evlenecekleri kişiyi tercih ederler. Bu filtreler özetle, bir ilişki içinde olmama, uyumluluk, fiziksel çekicilik ve birbirini tamamlayıcı özellikte olmaktır. Bu dört filtreden geçen adaylar içinde yakın çevreden (endogami ya da aynı habitus) bir tercih yapılır.<sup>66</sup>

Endogami, homogami, filtreleme ya da kefaete riayet; toplumun aile kurumunun kuruluşu ve idamesindeki kolaylığı mümkün kılan unsurları baz alır.

### 3.3. Sermaye Türleri ve Kefaet İlişkisi

Makalemizin ana kavramlarından olan habitus açısından kefaet konusuna baktığımızda, bireylerin evlilik tercihlerini kendi yaşam algılarına benzer bir çevreden yapmaları sosyolojik olarak hem mümkün hem de anlaşılabilir bir husustur. Benzer sermaye geçmişine sahip olan bireylerin, eş seçimlerini ekonomik- kültürel- sosyal ve simgesel sermayeleri benzer olan bireylerden yapmalarının kefaet konusu ile örtüştüğü düşünülmektedir.

<sup>63</sup> Tuna Çağlar Topgül, *Kurum Bakımında Kalmış Yetişkinlerin Deneyimleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 28.

<sup>64</sup> Canatan, “Aile Kavramının Tanımı”, 58.

<sup>65</sup> Fatma Balcı Arvas, *Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 76.

<sup>66</sup> Topgül, “*Kurum Bakımında Kalmış Yetişkinlerin Deneyimleri*”, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 28.

Bireyler ve aileler, toplumsal konumlarını korumak ve iyileştirmek için, sahip oldukları sermaye türlerini diğer sermaye türlerine dönüştürme stratejileri geliştirirler.<sup>67</sup> Farklı alanlar arasında dönüştürülebilir olan sermaye türleri, sınıflar arası hareketliliğin ve toplumsal yeniden üretimin temel mekanizmalarını oluşturur. Bourdieu sermaye türlerinin, birbirlerine dönüştürülebilir nitelikte olduğunu ifade eder.<sup>68</sup> Örneğin, ekonomik sermayenin kültürel sermayeye (eğitimsel yeterliliklere) dönüştürülmesi, kuşaklar arası yeniden üretimin önemli bir yoludur. Diğer yandan, belirli alanlara özgü sembolik sermayenin (saygınlık, tanınırlık vb.) ekonomik sermayeye çevrilmesi de mümkündür. Sermaye dönüşümlerinin bu çift yönlü durumu, bir yandan kuşaklar arası aktarımı, diğer yandan da farklı alanlar arasındaki dönüşümleri içerir. Sermaye türleri kendi alanlarındaki değişimler boyunca değer kazanıp kaybederken, diğer yandan aralarındaki dönüşümler üzerinden farklı alanlar üzerinde etkiye bulunmaktadır. Ekonomik sermaye, okul, aile vb. kurumlar aracılığıyla kültürel ya da sosyal sermayeye dönüşebilmektedir.<sup>69</sup>

Evlilikte erkeğin, evlilik yapacağı kadına denkliğini, uygunluğunu ifade eden kefâette, erkeğin kadına denk oluşundaki esas kadındır. Bir kadınla evlilik yapacak olan erkeğin talip olduğu kadından daha kapsayıcı konumda olması beklenir. Denklik konusundaki bu kadın merkezli anlayış bütün mezheplerde ittifak konusudur. Erkeğin bu noktada daha donanımlı olmasının şart koşulması ailenin koruyup gözeten, sorumluluk alan pozisyonunda görev üstlenen yani yine İslâmî bir aile değeri olarak kendisine kavvamlık görevi (evi geçindirme yükümlülüğü) verilen erkeğe, tabi olunması bakımından önemlidir. Bununla birlikte çocukların babanın neslinin devamı olarak da görülmesi, kadının ve çocukların kollanıp korunması da ailede erkeği görev ve sorumlulukta olarak bir adım öne geçirmektedir.

Her üç sermaye türünün de simgesel yani sembolik sermayeye hizmet ettiğini dile getiren Bourdieu'nun sosyolojisine göre din ve ahlâkî değerler en önemli simgesel sermaye araçlarından biri olarak görülür.<sup>70</sup> Buna bağlı olarak zenginlik, güzellik, eğitim, meslek gibi diğer üç sermaye türüne ait araçlar aslında din ve ahlâka yani simgesel olana hizmet edip onu güçlendirdikleri ölçüde işlevlerini yerine getirmiş olurlar. Aynı şekilde sermaye türlerinin birbiri ile karşılıklı bir ilişkisellik içerisinde sosyal gerçekliği yapılandırdığı, dolayısıyla simgesel olanın da diğer sermaye

<sup>67</sup> Craig Calhoun, "Bourieu Sosyolojisinin Ana Hatları", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin v.dğr. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014) 82.

<sup>68</sup> Calhoun, "Bourieu Sosyolojisinin Ana Hatları", 106.

<sup>69</sup> Craig Calhoun, "Pierre Bourdieu", *Key Sociological Thinkers*, ed. Rob Stones. (New York: New York University Press, 2000), 714.

<sup>70</sup> Calhoun, "Bourieu Sosyolojisinin Ana Hatları", 106.

türlerini etkileyip dönüştürdüğü ifade edilmelidir. Burada simgesel olan din, ahlâk, dünya görüşü, bakış açısı ve ideallerin de diğer sermaye türlerini şekillendirip onlara simgesele bağlı bir anlam katması kaçınılmazdır. İşte bu nokta Bourdieu'nun ana kavramı olan habitusun ilişkisellik içerisindeki dönüşüm sürecini ortaya koyar. Din ve dindarlık, Müslümanın diğer sermaye türlerine olan bakışını ve yaklaşımını şekillendirir. İslâm'a göre de bir simgesel sermaye olarak dindarlık diğer bütün sermaye türlerinden daha üstün görülür ve onları etkiler.

### 3.3.1. Zenginlik (Ekonomik Sermaye)

Aile ekonomik sermayeyi (gelir, mal mülk, maddi varlıklar) birikim ve aktarım yoluyla nesiller arasında paylaşan temel bir birimdir. Ekonomik sermaye, ailenin yaşam standartlarını ve çocuklarının eğitim, sağlık gibi alanlarda avantajlar elde etmesini sağlar. Zenginlik eş seçiminde gözetilen kriterlerdendir. Birçok kişi için mal varlığı ve zenginlik eş seçiminde göz önünde bulundurulması gereken bir şart olabilir. Burada ekonomik sermayenin kefaet kriterlerinden biri olarak görülüp görülmemesi tamamen sosyal sermayenin ekonomiye verdiği değer ile ilgilidir. Zira ekonomik durumun bu kriterlerden biri olarak kabul edilip edilmemesi realite ve ideale göre değişiklik arz etmektedir.

Eş seçiminde zenginlik ya da adayın mali durumu bir kriter olarak değerlendirilmiş ve bu konuda erkeğin evleneceği kadına denk olması İslâm hukukçularının bir kısmı tarafından gerekli görülmüştür. Bu konuda fakir bir erkek zengin bir kadına denk görülmemiştir. Bununla birlikte Şafi mezhebinden Mâverdi'ye (ö. 1058) göre nesepl olmaksızın malların çokluğu ile övünülen şehirde yaşayan kimseler için kefaet hakkında mala itibar edilir; ancak mal olmaksızın nesepleri ile övünülen çölde ya da köyde yaşayan kimseler için mal önemli bir kriter değildir, çünkü mal yok olabilir ve zengin fakire fakir de zengine dönüşebilir. Mâlikilerden İbn Rüşd'e (ö. 1198) göre ise nafaka temini için zenginliğe ve mala ihtiyaç vardır.<sup>71</sup>

İbn Haldûn (ö. 1406), İslâm'ın korunmasını emrettiği beş unsurdan biri (din, hayat, akıl, nesil, mal) olması hasebiyle mala itibar edilmesini anlamlı bulur. Toplumsal sınıfların kendi iç dinamiklerini koruması açısından sınıf içi evliliğin zenginlik düzeyi ile ilgisi olduğunu ifade eder.<sup>72</sup>

### 3.3.2. Meslek- Sanat- Eğitim (Kültürel Sermaye)

Aile; eğitim, dil becerileri, meslek gibi kültürel sermaye unsurlarının başlıca taşıyıcısıdır. Ebeveynler, eğitilmiş olma durumu, sanatsal bilgi ve entelektüel beceriler gibi unsurları çocuklarına aktararak onların toplumsal pozisyonlarını etkiler. Kültürel sermaye özellikle eğitim alanında başarıyı

<sup>71</sup> Biçen, "İslam Hukukunda Eşler Arasında Denklik", 6.

<sup>72</sup> Hannah Batatu, "Class Analysis and Iraqi Society", *Arab Studies Quarterly* 1/3 (Summer 1979), 237.



belirleyen önemli bir faktördür. Bourdieu'ya göre evliliğin aynı sosyal sınıftan yapılması hem kültürel hem de sosyal sermaye ile ilişkilidir. Kültürel sermayeyi ele alırken Bourdieu, şirketlere eleman alımından eş seçimine kadar pek çok alanda işlev gören kültürel sermayenin sınıf endogamisinin toplumda yüksek düzeye çıkmasına neden olduğunu ifade eder.<sup>73</sup> İslâm âlimleri tarafından meslek, sanat gibi kültürel yetenek ve kazanımlar eş seçiminde kefaet unsurları olarak ele alınmıştır. Kültürel sermaye kültür düzeyi benzer bireylerin bir araya gelmesini mümkün kılan dolayısıyla eş seçiminde de etkili olan kültürel kefaet ortamını sunar.

### 3.3.3. Soy, Dış Görünüş, Yaş, Kusurlardan Hali Olmak (Sosyal Sermaye)

Aile sosyal sermayeyi (sosyal ilişkiler, ağlar, toplumsal bağlantılar) çocuklarına aktarır. Üyelerinin fiziken korunması ve moral desteğini kendisinde gördüğü “referans grubu” olan aile, çocukların, zihniyet oluşumu ve toplumsallaşmasında belirleyici bir konuma sahiptir. Aile içi ilişkiler ve sosyal ağlar, bireylerin iş dünyasında, eğitimde veya sosyal yaşamda avantajlı konumlara erişmesini kolaylaştırır. Eş seçiminde bireyler kendi sosyal çevrelerinden, aile yapılarına uygun, yaşlarına yakın velhasıl kendilerine denk eşler seçerler. Sosyal sermaye bireyin ilişkiler ağı içerisinde onu güçlü kılan yönleri ile ilgilidir. Mensubu olunan ailenin sosyal hayattaki konumu, tanınırlığı bireyin habitusu ile ilgili sosyal sermayesini ortaya koyar. Yeni evlilikler de bu ortak sosyal alanda ve benzer sermaye ağı içerisinde gerçekleşir.

### 3.3.4. Din ve Dinî Görüş, Dindarlık (Simgesel Sermaye)

Aile, sembolik sermayeyi (saygınlık, itibar, statü) kuşaklar arası aktarımda önemli bir role sahiptir. Ailenin toplumsal prestiji, çocukların toplumda nasıl algılandığını ve nasıl kabul gördüklerini etkileyebilir. Dindarlık ve ahlâken saygın bir tanınırlık içinde olmak evlilik kriterleri açısından önemlidir. Müslümanlar için erkeğin, evlilik yapmak isteyeceği kadına denkliği konusunda üzerinde ittifak edilen hususların başında din ve dindarlık gelir. En başta, Müslüman bir kadının Müslüman olmayan bir erkekle evlenmesi kabul görmez. Ahlâkî meziyetler, ilmî faziletler, zühd, takva ve iffeti kapsayan dindarlık Kâsânî'ye (ö. 1191) göre üzerinde durulması gereken en önemli ve en efdal olanıdır.<sup>74</sup> Mezhepler arasında kefaet konusunda farklı görüşler olmakla birlikte üzerinde ortak bir kanaat oluşan ilk başlık “din, dindarlık ve ahlâk”tır.

Yahudiler, farklı din mensupları ile evlenme konusunda titiz davranırlar ve onlarla evlilik yapmazlar. Bu şekilde Yahudi geleneğini ve mirasını

<sup>73</sup> Swartz, *Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, 112.

<sup>74</sup> Mehmet Dirik, “İslam Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 244.

korumayı hedeflerler. Hıristiyanlarla evlilik ise çocukların Yahudi ilkelerine göre yetişme şartı ile mümkündür.<sup>75</sup>

Hız. Peygamber, evlenecek olan çiftlerin din ve ahlâk konusundaki uyumunu önemser ve yakın çevrelerine de sorumluluk vererek toplumu, dinî ve ahlâkî kişilik açısından uyumlu kimseleri evlendirmede yardımcı olma konusunda görevlendirir. Buna bağlı olarak Ebû Hüreyre'den şu hadis nakledilir.<sup>76</sup> “Dinini, ahlâkını beğendiğiniz bir kimse kızıma talip olursa kızınızı onunla evlendiriniz. Eğer böyle yapmazsanız yeryüzünde fitne ve büyük bir ahlâkî bozulma meydana gelecektir.”<sup>77</sup> Buradaki sosyal durumla alakalı endişe sosyal sermayenin korunması ve geliştirilmesi ile ilgili görülebilir. Evliliğin niteliği bireylerin sosyal ve simgesel sermaye ilişkileri ile bağlantılı önemli bir noktadır.

Evlendiklerinde uyumlu bir birliktelik yaşayabilen çiftlerin sermaye türleri bakımından uyumlu olduklarını söylemek mümkündür.<sup>78</sup> Kefâet (denklik), eşler arasındaki uyum ve benzerlik konusu ailenin sosyal yönünü yansıtmaktadır.<sup>79</sup> Bununla birlikte kefâet unsurları sermaye türlerinin tamamıyla ilgilidir. Özellikle vurgulanan dindarlık ve ahlâkî güzel olma konusu simgesel sermaye ile ilişkili bir özelliktir. Yapılan bazı çalışmalarda kadınların ekonomik güç ve sosyal statü, erkeklerinse dinî yaşayış ve fiziksel özelliklere daha çok önem verdiklerini de ortaya koymuştur.<sup>80</sup> Kefâet konusunda, “Siz eş seçerken dört şeye göre eş seçersiniz; soy, mal, güzellik ve din; siz dinî güzel olanı tercih edin” hadisi bir taraftan eş seçimindeki genel kriterleri ortaya koyarken aslında önemli bir tavsiye de sunmaktadır. Bu bağlamda soy; kültürel sermayeyi, mal; ekonomik sermayeyi, güzellik; sosyal sermayeyi ve din-dindarlık ise simgesel sermayeyi temsil ediyor diyebiliriz. Bourdieu'nun ortaya atmış olduğu ve diğer üç sermaye türünün de kendisi için var olduğunu ifade ettiği simgesel sermaye bu örnekte “dinin ve ahlâkın” üstünlüğüne vurgu yapar. İslâm'a göre de insanın sahip olduğu ve olabileceği bütün sermayeler onun dinine hizmet etmeli ve dinî güzelleştirmelidir. Bu alanda sembolik sermaye olan

<sup>75</sup> Arvas, “Dindarlığın Evlilik Doyumu”, 85.

<sup>76</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “İslâm'a Göre Evlilikte Eşler Arasında Uyum Sorunu- İnanç ve Ahlak Uyumunu”, *Bilimname* 5/15 (2007), 157.

<sup>77</sup> İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünen* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1417).

<sup>78</sup> Mehmet Ali Aydemir - Erhan Tecim, “Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 28 (2012) 50.

<sup>79</sup> Ömer Ferruh, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994), 81.

<sup>80</sup> Hatice Kılınçer, *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 65.

din ve dindarlık uğruna bir mücadele söz konusudur.<sup>81</sup> Örneğin maddi imkânın insanın cebinde olup gönlünde olmaması ve cömert olmak dinî-ahlâkî bir tavsiye olarak simgelenebilir.

#### 4. Türk Toplumunda Eş Seçim Kriterleri- Örnek Araştırmalar

Eş seçimi kriterleri konusunda ülkemizde çeşitli şehirlerde üniversite öğrencileri ve evlenmeye hazırlanan bireyler üzerinde yapılmış olan nicel ve nitel araştırmalar, uyum ve beklentiler konusunda genel bir intiba oluşturmaktadır.<sup>82</sup> Bu araştırma sonuçları Bourdieu'nun sermaye türleri bakımından ele alındığında, bireylerin evlilik tercihlerinin hem kendi sermaye türleri hakkında fikir verdiğini hem de Türk toplumunun ortak bir 'aile değerleri habitus'una sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Mehmet Kaya tarafından Ankara'da 365 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan araştırmada; öğrencilerin eş seçiminde *eğitim seviyesi, bekâret, ekonomik durum, yaş, soy (etnik köken) ile inanç ve ideolojik görüş* konularında çoğunlukla kendilerine benzer; kadın öğrencilerin kendilerinden daha nitelikli, erkek öğrencilerin ise kendilerine yaklaşık eşit eş seçimini destekledikleri görülmüştür.<sup>83</sup>

Davut İbrahimoglu'nun İstanbul Beşiktaş'ta evlenmeye hazırlanan çiftler arasında yaptığı çalışmanın bulgularından kefaet konusunda erkeğin kadından mümkünse üst seviyede olmasını destekleyen ilginç bir veriyi burada paylaşmak gerekirse, kendisi çalışmadığı halde evlenmeyi düşünen kadınların varlığıdır.<sup>84</sup> Bu veri İslami aile değerlerinden hem kefaeti hem de kavamlık rolünü cinsiyet açısından desteklemektedir. Burada ekonomik sermayesi daha güçlü olması gereken, Türk toplumunun belli kesimleri tarafından da erkek olarak görülmektedir.

Ali Akdoğan tarafından Rize'de 502 katılımcı ile yapılan araştırma sonuçları da kefaet ve sermaye türleri bakımından oldukça açıklayıcı veriler ortaya koymaktadır.<sup>85</sup> Eş seçimindeki kriterleri sorulan katılımcıların %64,7'si *ahlâk ve dindarlığı*, %18,7'si *soy ve aile yapısını*, %1,8'i *mesleği*, %1,4'ü *güzelliği*, %0,4'ü ise *zenginliği* öncelemiştir. Dört sermaye türüne de vurgu yapan bu araştırma bulguları, en yüksek oranı ahlâk ve dindarlık kriterinde almıştır. Ahlâk ve dindarlık ölçüsü Bourdieu'nun ortaya koyduğu sermaye türlerinden *simgesel sermayeye* tekabül etmektedir.

<sup>81</sup> Bryan S. Turner, "Pierre Bourdieu ve Din Sosyolojisi", 263.

<sup>82</sup> Çakır, İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik, 58

<sup>83</sup> Mehmet Kaya, *Cinsiyetleri Farklı Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerine Göre Denetim Odakları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 45

<sup>84</sup> Davut İbrahimoglu, *Evlilikte Doğru Seçim Ailede Mutluluk* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2004), 224

<sup>85</sup> Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 164-168.

Asım Yapıcı tarafından yapılan araştırmanın sonuçlarında da din ve dindarlık seçeneği dikkat çekmektedir.<sup>86</sup> Buna göre farklı dinden biriyle evlenmeyi tercih etmem diyen üniversiteli Müslüman gençlerin oranı Yahudilik için %84,5, Hıristiyanlık için %69,8'dir.

### Sonuç

Habitus yaklaşımı ile kefaet konusuna baktığımızda, bireylerin evlilik tercihlerini kendi yaşam algılarına benzer bir çevreden yapmaları sosyolojik olarak hem mümkün hem de anlaşılabilir bir husustur. Benzer sermaye geçmişine sahip olan bireylerin eş tercihlerini; ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermayeleri benzer olan ailelerden yapmaları kefaet konusu ile örtüşmektedir.

Dinimizde eş seçiminde kefaet ilkesi İslâm hukukçuları tarafından etraflıca ele alınmış, Kur'an ve Sünnet kaynaklı deliller çerçevesinde ve tarihî süreç içerisinde çeşitli ilmî yöntemlerle bütünleşen bir gelenekle ortaya koyulmuştur. Bu çalışmaya başlarken bize fikir veren, "Kadınla dört şeyden dolayı evlenilir; malı, soyu, güzelliği ve dini için; sen dindar olanı seç ki dünya ve âhirette berekete erişesin"<sup>87</sup> hadis-i şerifidir. Burada geçen mal, soy, güzellik ve dindarlık kriterleri; Bourdieu sosyolojisinde son şeklini almış olan sermaye türlerini çağrıştırmış ve bireylerin evlilik tercihlerini yaptıkları sosyal alanlarındaki ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel sermaye kavramları ile örtüştüğü görülmüştür.

İslâmî aile değerlerinden biri olan kefaet (denklik) kavramı İslâm hukukunda etraflıca ele alınmış, konu ile ilgili kaynak ve değerlendirmeler İslam âlimleri tarafından ortaya koyularak kefaet konusunda en önemli hususun din ve dindarlık olduğu; diğer hususların mezhep ve âlim görüşlerine göre zenginlik, soy, nesep, meslek-sanat, kusurlardan uzak olmak ve hürriyet olarak tartışıldığı görülmüştür. İslâm hukukunda erkeğin, bu konularda talip olduğu kadına denk veya üstün olması öngörülmüş fakat yalnızca din ve dindarlık konusundaki denklikte görüş birliğine varılmıştır.

Aile sosyolojisinde yer alan ve eş seçiminde kendine yakın ve benzer olanı tercih ederek kendi grubundan evlilik yapma anlamlarını taşıyan homogami, endogami ve filtre kavramları da kefaet bahsinin ele aldığı şekilde sosyal realiteyi ortaya koymaktadır. İslâm da kefaet konusunda sosyal gerçekliği ortaya koyarak ideal bir evlilik hayatı için tavsiyede bulunmuştur.

Ülkemizde yapılan bazı çalışmalar da Türk toplumundaki evlilik tercihlerinin büyük oranda kefaet kriterlerine göre yapıldığını ortaya koymaktadır. Bourdieu'nun habitus, alan ve sermaye kavramları ile ilgili

<sup>86</sup> Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Önyargı* (Adana: Karahan Yayınları, 2004), 233.

<sup>87</sup> Buhârî, "Nikah", 16.

olarak ele aldığımız kefâet konusu, sermaye türleri arasında yer alan ekonomik, sosyal ve kültürel sermayenin eş seçiminde büyük rol oynadığı sosyal ve dinî alanla oldukça sıkı bir bağlantı içindedir. Bourdieu'nun geliştirmiş olduğu simgesel (sembolik) sermaye, diğer bütün sermayelerin bütününden etkilenen ve hepsini etkileyen bir pozisyondadır. Din ve dindarlığın mal, güzellik, soy, hürriyet, meslek-sanat vb. alanlara etki etmesi de bu açıdan değerlendirilebilir. Bireyler evlilik yaparlarken kendilerine benzeyen ya da benzemeyen bir tercihte bulunabilirler. Bununla birlikte; aile geleneği, alışkanlıklar, eğitim düzeyi, meslek gibi benzer sosyal faktörler; eş tercihini alanın doxa, illusio ve oyunu ile uyumlu ve bağlantılı şekilde yapmayı kolaylaştırır. Simgesel sermayeleri uyumlu, inanç ve idealleri ile bütünleşen bir tercih yapmaları diğer bütün sermaye alanlarını anlamlı ve güçlü hale getirecektir. (Peygamber Efendimiz'in "sen dini güzel olanı seç ki hem dünyanın hem ahiretin bereketlensin" tavsiyesi de bireylerin habituslarının simgesel sermayeleri ile olan önemli bağlantısını ortaya koymaktadır.)

## Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 7. Basım, 1998.

Akçay Biçen, Süheyla. “İslam Aile Hukukunda Eşler Arasında Denklik”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 2/1 (Haziran 2018), 92-101.

Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Akın, Mahmut Hakkı. “Muhafazakârlık ile Sosyoloji İlişkisi ve Batılılaşma Eleştirisi Bağlamında Said Halim Paşa'nın Öngörülleri”. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 62 (2002) 88-103.

Aktan, Hamza. “Kefâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/129-168. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Arpacı, Murat. “Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik”. *İmgelem* 4/6 (2020), 245-264.

Aydemir, Mehmet - Ali Tecim, Erhan. “Türk Toplumunda Aile ve Dinin Sosyal Sermaye Potansiyeli”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 28 (2012), 43-56.

Balcı Arvas, Fatma. “Aile, Değerler ve Din: Teorik Bir Yaklaşım”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Haziran 2019), 199-233.

Balcı Arvas, Fatma - Hökelekli, Hayati. “Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017) 129-160.

Baltacı, Ali. “Habitus: Dini İnanç Habitusunun Oluşumu Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (Eylül 2018), 1-24.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-u İslamiyye ve Islahatı Fıkhiyye* 2. İstanbul: Bilmen Yayınevi.

Bourdieu, Pierre. *Toplumbilim Sorunları*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996.

Bourdieu, Pierre. “Sermaye Biçimleri”. *Sosyal Sermaye: Kuram-Uygulama-Eleştiri*. çev. Mehmet M. Şahin. ed. Mehmet Murat Şahin - Ahmet Zeki Ünal. 45-75. İstanbul: Değişim Yayınları, 2010.

Bourdieu, Pierre. *Akademik Aklın Eleştirisi*. çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Bourdieu, Pierre - Wacquant, Loic. *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Bourdieu, Pierre. *Sosyoloji Meseleleri*. çev. Aslı Sümer v.dğr. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.

Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. çev. Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2019.

Bourdieu, Pierre. *Genel Sosyoloji College de France Dersleri (1981-1983)*. çev. Zuhale Emirosmanoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Bourdieu, Pierre. *Ayrım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. Derya Fırat - Şannan Ayşe - Günce Berkurt. Ankara: Heretik Yayınları, 2014.

Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler - Eylem Kuramı Üzerine*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1995.

Brubaker, Rogers. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu". *Pierre Bourdieu Volume 14/6* (November 1985) 745-775.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u s-sahîh*. nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu 'l-Buhârî*. Dîmaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2022.

Canatan, Kadir. "Aile Kavramının Tanımı". *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan Ergün Yıldırım. 53-65. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.

Calhoun, Craig. "Bourdieu Sosyolojisi Genel Hatları". *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. der. Güney Çeğin. 77-129. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Champagne, Patrick- Christin, Olivier. *Pierre Bourdieu Une Initiation*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2012.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2013.

Çakır, Latife. *İslam Hukuku Kaynaklarında Evlilikte Denklik Meselesi ve Günümüz Türk Toplumunun Yansıması*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Çınar, Fatih. "Nikahta Denkliğe konu Olan Vasıflar ve Bunların Fıkhi Tesiri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Haziran 2020), 265-285.

Ferruh, Ömer. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1994.

Göker, Emrah. "Ekonomik İndirgemeci mi Dediğimiz?". *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. der. Güney Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, 277-302.

Tatlıcan, Ümit - Çeğin, Güney. "Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının ikiliği". *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. der. Güney Çeğin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.303-366.

İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1417.

İbrahimoğlu, Davut. *Evlilikte Doğru Seçim Ailede Mutluluk*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2004.

Harker, Richard K. "On Reproduction, Habitus and Education". *British Journal of Sociology of Education* 5/2 (1984) 117-127.

Naulin, Sidonie - Jourdain, Anne. *Pierre Bourdieu'nun Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. çev. Öykü Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Kaplan, Merve - Yardımcıoğlu, Mahmut. "Alan, Habitus ve Sermaye Kavramlarıyla Pierre Bourdieu". *Habitus Toplum Bilim Dergisi* 1 (2020), 23-38.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "İslam'a Göre Evlilikte Eşler Arasında Uyum Sorunu İnanç ve Ahlak Uyumu". *Bilimname* 5/15 (2007), 137-162.

Kaya, Ali. “Bourdieu’nun Materyalist ve Siyasal Din Okuması Üzerine”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/2 (2014), 85-86.

Kaya, Mehmet. *Cinsiyetleri Farklı Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerine Göre Denetim Odakları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Kılınçer, Hatice. *Maneviyat Yönelimli Aile Danışmanlığı: Yaşantısal Aile Danışmanlığı Çerçevesinde Bir Model Önerisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. İstanbul: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.

Kurt, Abdurrahman. *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

Kurt, Abdurrahman. “Çağdaş Ailevi Sorunların Çözümünde İslami Aile Değerlerinin Katkısına Dair Sosyolojik Bir Analiz”. *Journal of Analytic Divinity* 6/2 (Aralık 2022), 284-314.

Küçükcan, Talip. “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 109-128.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2008.

May, Tim - Powell, Jason L. *Situating Social Theory*. Buckingham: Open University Press, 2008.

Merton, R.K. “Intermarriage And The Social Structure: Factand Teori”. *Psychiatry: Journal for the Study of Interpersonal Processes* 4/3 (1941), 361-374.

Morgan, L. David. *Focus Groups As Qualitative Research*. London: Sage Publications, 1997.

Pekdemir, Şevket. “Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2015), 113-149.

Port, Zeynep. *Kur'an'da Aile Modelleri Bağlamında Aile Değerleri ve Eğitimi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Swartz, David. *Kültür ve İktidar-Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Topgöl, Tuna Çağlar. *Kurum Bakımında Kalmış Yetişkinlerin Deneyimleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Turner, Bryan S. “Pierre Bourdieu ve Din Sosyolojisi”. *Pierre Bourdieu'nun Mirası-Eleştirel Söylemler*. çev. A. Kadir Gülen. ed. Güney Çeğin. 257-280. Ankara: Phonix Yayınevi, 2019.

Türk, Hasan Bahadır. “Pierre Bourdieu Üzerinden Resmî İdeolojiyi Okumak: Bir Açıklama Denemesi”. *Liberal Düşünce Dergisi* 36 (Güz 2004), 55-65.

Wacquant, Loic. “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. der. Güney Çeğin. v.dğr. 53-76. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.



Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Önyargı*. Adana: Karahan Yayınları, 2004.

Yıldız, Günay. "Türk Kamu Yönetiminde Liyakat İlkesi". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/8 (Aralık 2016), 140-180.

Yücedağ, İbrahim. "Habitus'tan Mutatlaştırmaya Toplumsalın İnşası". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 37 (2016), 111-133.



# Mazlum Bir Halkın Direnişinin Edebiyata Yansımaları (Filistin Özelinde) ve Muîn Tefvik Bseiso'nin el- Medînetu'l-Muhâsara adlı Şiirinin Tahlili\*

*Araştırma Makalesi*

Geliş Tarihi: 01 Eylül 2024 Kabul Tarihi: 10 Mart 2025

✉ **Seyhan Özsoy**

Dr. Öğr. Üyesi / Assist Prof. Dr.

Düzce Üniversitesi / Duzce University

İlahiyat Fakültesi / Faculty of Theology

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

<https://orcid.org/0000-0002-5078-905X>

[seyhanozsoy@duzce.edu.tr](mailto:seyhanozsoy@duzce.edu.tr)

## Öz

Filistinli edebiyatçılar, yirminci yüzyılda siyasi, sosyal, kültürel bir sarsıntıya maruz kaldıklarında kendilerini ifade edebilmek için yeni edebî üslup geliştirmişlerdir. Kendilerine yapılan saldırıları, zulümleri, tehditleri ve onlara karşı direnmeyi çeşitli yollarla ifade ettikleri bu edebiyata direniş edebiyatı denilmiştir. Mahmud Derviş, Gassan Kenefânî ve Muîn Tefvik Bseiso gibi önde gelen direniş edebiyatçıları, Filistin halkının 1948 yılından sonra yaşadıkları baskıdan kurtulmak için bilinçli bir kimlik oluşturmada önde gelen temsilcilerden olmuştur. Sadece Müslümanlar değil bazı Hıristiyan yazarların da direniş edebiyatına dair önemli eserleri bulunmaktadır. Çalışmada bu edebiyatta öne çıkan bazı kişiler ve direniş edebiyatına katkılarına yer verilmiş, Muîn Tefvik Bseiso'nun Gazze'deki durumu anlattığı el-Medînetu'l-Muhâsara/Kuşatılmış Şehir adlı şiiri edebî yönden tahlil edilmiştir. Bu şiir muhammes olarak yazılmış olup altı bölümden oluşmaktadır. Şiirde şairin Gazze halkının içinde bulunduğu durumu teşbih, istiare, kinaye, intak ve iktibas gibi edebî sanatlarla tasvir ederek halkı mücahedeye teşvik ederken kullandığı üslup değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Filistin, Gazze, Direniş Edebiyatı, Şiir Tahlili, el-Medînetu'l-Muhâsara.

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

# Reflections of the Resistance of an Oppressed People on Literature (the Case of Palestine) and Analysis of Mu'in Tawfiq Bseiso's Poem al-Madinah al-Muhasara\*

*Research Article*

Received: 01 September 2024 Accepted: 10 March 2025

## **Abstract**

In the twentieth century, when Palestinian literati were subjected to political, social and cultural upheavals, they developed new literary styles to express themselves. This literature, in which they expressed the attacks, persecutions, threats and resistance against them in various ways, was called the literature of resistance. Prominent resistance writers such as Mahmoud Darwish, Ghassan Knefani, and Mu'in Tawfiq Bseiso were the leading representatives of the Palestinian people in creating a conscious identity in order to escape the oppression they experienced after 1948. Not only Muslims, but also some Christian writers have produced important works of resistance literature. In this study, some of the prominent figures of this literature and their contributions to the literature of resurrection are included, and the poem al-Madinah al-Muhasara / The Besieged City, in which Mu'in Tawfiq Bseiso describes the situation in Gaza, is analyzed from a literary point of view. This poem is written as a muhammes and consists of six parts. In the poem, the style used by the poet in encouraging the people to struggle by describing the situation of the people of Gaza with literary arts such as metaphor, simile, allusion, allegory, intak and quotation is evaluated.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Palestine, Gaza, Resistance Literature, Poetry Analysis, al-Madinah al-Muhasara.

---

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

## Summary

The world has seen many atrocities, prolonged wars, and the oppressed have expressed their rights, losses, and resistance in various ways. In this way, national consciousness has been formed, injustices have been expressed, united action has been ensured, messages have been conveyed to people with common sense in the world, and a sense of history and identity has been formed in the generations that came after them.

While literature in Palestine before 1920 included worldly themes such as beauty and love rather than religious elements, after 1947, and especially after 1950, the Palestinians, facing the bitter reality, struggled to regain their homeland and identity, and their struggles were reflected in their literature with the themes of loss, dispossession, resistance, struggle, freedom, identity, and homeland. This struggle, called the literature of resistance, included not only independence but also defiance, and these terms have become synonymous with Palestinian literature.

In this study, the literature of resistance that emerged in Palestine as a result of the painful events that took place in the international literature after 1950, some of the literary figures who contributed to it, their works, and Mu'in Tawfiq Bseiso's poem *al-Madinah al-Muhasara* are evaluated from a literary perspective.

Palestinian resistance literature emerged in the second half of the twentieth century as a result of the Zionist occupation and siege. Those who cried out against this oppression and called for resistance were not limited to Muslims. In the first period, the Palestinians thought that the Arab world and the reasonable people of the world would heed this call, but when they gave up hope on these insensitive interlocutors because they could not give up their worldly expectations and comforts, the language they used changed and they found the solution in fighting the enemy. They expressed it in their language.

The literary figures we are dealing with here are generally from Gaza and have a militant character, who had to live outside their country but were not indifferent to the problems of their country. They did not hesitate to express what they saw in a literary style, even at the cost of their lives. Using the means of the time, they contributed to the literature of resistance with products such as newspapers, magazines, books, articles, poems and prose. Thanks to these works, an important public opinion was formed in the world and many scientific studies were conducted in European languages.

In these literary works, which the Palestinians produced in response to the deprivation of their land and independence and the establishment of a foreign

state in their own land, a national consciousness was formed. This literature was enriched by the writers who came after them, who kept this identity alive and produced literary products.

Bseiso is one of the important people who contributed to this field with his works. In this work, his poem *al-Madinah al-Muhasara* is analyzed from a literary point of view. In this poem, the poet expresses the injustice suffered by the Gazans and calls for not remaining insensitive and joining those who are struggling.

The poet uses natural elements such as the sea, dawn, night, stars, river, valley, mountain, earth, sand, desert, wheat, hyacinth and sand to describe the oppression, tears, pain and sadness in Gaza. While describing the pristine elements of nature in the chaos in which he lived, he chose the stars in the sky as a metaphor to express injustice. While emphasizing the weight of pain, he describes this image to the sea and positions the stars in the sky as listeners. While the river should bring coolness, abundance, and fertility to the places it passes through, it brings fire and turns the places it passes through to ashes. By this he means how the blessings of Gaza turn into torment when they fall into the hands of the Zionists. He says that fear of the enemy increases their courage, but on the contrary, the enemy must be resisted heroically. He cited the verse about Prophet Musa's staff, which swallows up evil and brings disaster wherever it goes. The poet reversed this motif when describing the oppression of the Zionists, emphasizing that they bring disaster wherever they touch.

This poem has five lines and is a *qasida* in *muhammes*. It deals with the suffering of the Palestinian people in the face of occupation and persecution, their hardships, their sacrifices, and their resistance to these tortures and their struggle against the occupiers. He stressed that the oppression is unbearable and that the Palestinians should not be silent against this oppression but should fight it with weapons.

## Giriş

Dünyada şimdiye kadar birçok zulüm olmuş, uzun süren savaşlar meydana gelmiş, mazlumlar haklarını, kayıplarını, direnişlerini çeşitli yollarla ifade etmişlerdir. Bu sayede millî şuur oluşmuş, yapılan haksızlıklar ifade edilmiş, bu yolda seferberlik başlatılmış, dünyadaki sağduyulu insanlara mesajlar ulaştırılmış, kendilerinden sonraki gelen nesillere tarih ve kimlik şuurunu kazandırılmaya çalışılmıştır.

Filistin, stratejik konumu yanında Kudüs gibi dinî hüviyete sahip bir şehri bünyesinde bulundurmasıyla tarih boyu dikkatlerin üzerinde olduğu bir yer olmuştur. Filistin'in üç din için kutsal addedilmesi bu toprakları bir mücadele ortamına sürüklemiştir. Hz. Davut (a.s.), MÖ 1004 yıllarında Kudüs'ü fethedip başkent yapmış, Hz. Süleyman (a.s.) ise MÖ 960 yıllarında burada mabet inşa etmiştir. Roma döneminde (MS 135-324) ülkenin adı Filistin olmuş, Yahudilerin Kudüs'e girişi yasaklanmış, 324-638 yılları arasında Bizans hâkimiyetinden sonra 638 yılında Kudüs, Halife Ömer tarafından fethedilmiştir.<sup>1</sup> 969 yılında ise Fatımîler'in hâkimiyetine geçmiştir.<sup>2</sup> 1099 yılında Haçlıların Müslüman ve Yahudilere büyük katliamlar yaparak ele geçirdiği Kudüs'ü, 1187 yılında Selahaddin Eyyübî, tekrar fethetmiştir.<sup>3</sup> Daha sonra Memlûk ve Eyyubiler arasında el değiştirmiştir.<sup>4</sup>

Osmanlı Dönemi hâkimiyeti ise genel itibariyle 1517-1917 yılları arasındadır. Fakat bazı ara dönemler olmuştur. 1917-1948 yılları arasında İngiliz Mandası Dönemi yaşanmıştır. 1921-1929 ve 1936-1939 yıllarında Arap-Yahudi karışıklıkları meydana gelmiş, 1937 yılında Lord Peel'in komisyonu Filistin'in bölünmesini ve Yahudi göçünün sınırlandırılmasını önermiştir. İngilizler siyonizm<sup>5</sup> ve Arap sorununu Birleşmiş Milletlere devretmiş, BM, 1947 yılında Filistin'de bir Yahudi ve bir Arap devleti kurul-

<sup>1</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Alemü'l-Kütüb, 2003), 9/656.

<sup>2</sup> Nitza Rosovsky, *City of the great king jerusselam from David to the present* (Londra: Harvard Üniversitesi, ts.).

<sup>3</sup> Işın Demirkent, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/329.

<sup>4</sup> Cengiz Tomar, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/332.

<sup>5</sup> Siyonizm: XIX. yüzyıl sonlarında çeşitli ülkelerde Yahudilerce ortaya atılan, Filistin'de bağımsız bir Yahudi devleti kurmayı amaçlayan akımdır. "siyonizm", *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 31 Ağustos 2024); M. Lutfullah Karaman, "Siyonizm",

ması yönünde karar vermiştir. Ülke komşu devletlerin orduları tarafından işgal edilmiş 14 Mayıs 1948’de İsrail, devlet olarak ilan edilmiştir.<sup>6</sup> Bundan sonra Filistin’de dram ve gözyaşı dinmemiştir.

1949 yılında ateşkes Kudüs şehrini ikiye bölmüş, Kudüs, İsrail’in başkenti ilan edilmiş; Doğu Kudüs ise Ürdün tarafından yönetilmeye başlanmıştır, 1987 yılında ise intifada yani siyonizm işgaline karşı mücadele artarak devam etmiştir.<sup>7</sup>

Tarih boyunca Kudüs ilgi odağı olduğu için onunla ilgili birçok edebi ürün ortaya çıkmıştır. Türklerde de Kudüs’ün ayrı bir yeri vardır. “Kudüs Şairi” lakabını alan ve “Kudüssüz ve İstanbulsuz aşk yoktur” diyen Nuri Pakdil gibi birçok edip şiirlerinde Kudüs ve Filistin’e yer vermiştir.<sup>8</sup> Pakdil’in *Anneler ve Kudüsler* adlı şiir kitabında “...Ben Kudüs’ü kol saati gibi taşıyorum...” diyerek Kudüs’e sevgi ve bağlılığını ifade etmiştir.

New York’ta Long Island Üniversitesinde öğretim üyesi olan Muhammed Muslih’in Filistin’e dair değerlendirmesinde, Filistin’in yirminci yüzyılın başında çevresindeki Kahire, Şam, Bağdat ve Beyrut gibi ilim ve edebiyat merkezi olmadığını belirtir, siyonizm işgalinden sonra İsrail karşıtı bir edebiyat geliştiğini, İsrail’in de buna karşı Filistin’i bölmeye yönelik bir dil kullandığını ayrıntılı olarak ele alır. Siyonizmin direnişten kaynaklandığını iddia edenlere cevap verir ve direnişin siyonizmden kaynaklandığını ortaya koyar. Araplar, ortak mücadeleye katılmayınca Filistinliler yüzüstü bırakılmanın acısıyla mücadele, direniş ve hasret temalı bir edebiyat ortaya koymuşlardır. Arşivlerde yer alan bilgilere dayanarak Filistinlilerin Osmanlılarla ilişkisine de yer veren Muslih, Osmanlının bölge hâkimiyetinin sona erdiği 1918 yılına kadar Filistin’in Osmanlıya sadık kaldığını, Osmanlı devletiyle ilişkilerinin gayet iyi olduğunu vurgulamıştır. Edip Osmanlının son dönemlerinde bazı ihtilafların ortaya çıkmaya başladığını, ancak çoğunluğun Osmanlı taraftarı olup Şerif<sup>9</sup> karşıtı olduğunu belirtmiş, genel olarak Arap milliyetçiliği heveslisi olmadıklarını, bununla birlikte gençlerden yurtseverlik adına Şerif taraftarı, Osmanlı karşıtı, şehirli, elit bir kesimin varlığından da söz etmiştir. Bu grup, Arap birliğinin kendilerini siyonizme karşı koruyacağına inanmış fakat Arap dünyasının kendi

*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/329-335.

<sup>6</sup> Bk. Rosovsky, *City of the great king jerusselam from David to the present*.

<sup>7</sup> Rosovsky, *City of the great king jerusselam from David to the present*.

<sup>8</sup> Seyfullah Korkmaz, “Türklerin Gözünde Kudüs: Hüzün ve Elem”, *Journal of Academic Social Sciences* 61 (2017).

<sup>9</sup> Şerif, Osmanlı protokolünde Hicaz bölgesini temsil eden makam olup son dönemde Osmanlı’ya karşı bir tutum içinde bulunmuşlardır. Mustafa Bilge, “Abdullah b. Hüseyin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/108.



çıkarlarını düşünerek Filistin'i yalnız bırakması onların kaygılarını daha da arttırmıştır.<sup>10</sup>

Filistinde 1920 yılı öncesindeki edebiyatta dinî unsurlardan çok güzellik, aşk gibi dünyevî konular yer alırken 1947 yılından sonra özellikle 1950'li yıllardan itibaren acı gerçekle karşılaşan Filistinliler, yurtlarını ve kimliklerini yeniden elde etmek için mücadeleye girmiş, onların bu mücadeleleri edebiyatlarına kayıplar, esaret, direniş, mücadele, özgürlük, kimlik ve vatan temalarıyla yansımıştır. Direniş edebiyatı olarak isimlendirilen bu mücadelede bağımsızlıkla birlikte meydan okuma da yer almış, bu ifadeler Filistin edebiyatıyla özdeşleşmiştir. Filistinlilerin karşılaştığı acı dram çeşitli edebi yollarla ifade edilmiştir. Filistin hâpishanelerinde yapılan zulümleri konu edinen yüzlerce roman yazılmıştır.<sup>11</sup>

Bu çalışmada uluslararası literatürde, yaşanan acı olayların neticesi olarak Filistin'de 1950 yılından sonra ortaya çıkan direniş edebiyatı, ona katkı sağlayan bazı edebiyatçılar, onların bazı eserleri ele alınmış ve Muîn Tevfik Bseiso'nun *el-Medînetu'l-Muhâsara* adlı şiiri edebî yönden değerlendirilmiştir.

Filistinlilerin mücadeleleri bazı aşamalardan geçmiştir. İlk dönemde işgale karşı barışçıl ve kültürel bir şekilde direnerek karşı koymuşlardır. Fakat bunda bir çıkar yol bulamadıklarında fiili mücadeleye başlamışlardır. Amal Amireh tarafından *Between Complicity and Subversion: Body Politics in Palestinian National Narrative* adlı çalışmada direnişlerin başlamasında etken olan iki öyküye yer verilmektedir.<sup>12</sup> Filistinlilerin direnişini en iyi ifade eden akademik çalışmalardan biri, Louisville Üniversitesi akademisyeni Julie Peteet'in 1996 yılında kaleme aldığı *The Writing on the Walls: The Graffiti of the Intifada* adlı makaledir. Bu çalışma, 1980'li yılların sonlarında Filistin direnişini tetikleyen en önemli unsurlardan biri olan, duvarlara aceleyle yazılan sloganları ele almaktadır. Bu yazılarda genellikle Filistin'deki bir siyasi grubun ismi ve taş atma figürleri yer almıştır.<sup>13</sup> Bu tür eylemler direnişe yön vermiş, bireysel olarak da eldeki imkânlarla karşı koyma seferberliği ilan edilmiştir. Bu konuda Türkiye'de yazılan bazı makaleler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan "Filistin Edebiyatında

<sup>10</sup> Muhammad Y. Muslih, "The Origins of Palestinian Nationalism", *International Journal of Middle East Studies* 693/694 (1991).

<sup>11</sup> Örneğin bkz. Adnan Arslan, "İsrail'de Fiziki İşkenceye Alternatif Psikolojik İşkence ve Hileli Sorgu Yöntemleri Filistin Edebiyatında: Velîd el-Hüdelî'nin Setâru'l-Ateme Romanı –Anlatım Tekniği ve İçerik Araştırması", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2019), 20-28.

<sup>12</sup> Amal Amireh, "Between Complicity and Subversion: Body Politics in Palestinian National Narrative", *South Atlantic Quarterly* 102/4 (2003), 747-772.

<sup>13</sup> Julie Peteet, "The Writing on the Walls: The Graffiti of the Intifada", *Cultural Anthropology* 11/2 (1996), 139-159.

Kimlik Sorunu” adlı makalede Filistin’de özellikle kadın kimliği ve imajı ile çeşitli bakış açıları tahlil edilmiş, edebiyata yansımaları incelenmiştir.<sup>14</sup>

### 1. Filistin Edebiyatı

XX. yüzyılın ilk yarısında Filistinli edebiyatçılar, siyasi, sosyal ve kültürel bir sarsıntıya maruz kaldıklarında kendilerini ifade edebilmek için yeni edebi yol ve yöntemler aramışlardır. Bu dönemde Filistin’de şiir ve nesirle direniş edebiyatı ortaya çıkmıştır. Mahmud Derviş ve Semih el-Kasım gibi önde gelen direniş şairleri, Filistin halkının 1948 yılından sonra yaşadıkları baskıdan kurtulmak için bilinçli bir kimlik oluşturmada önde gelen temsilcilerden olmuştur. Filistinlilerin topraklarının ve bağımsızlığının ellerinden alınmasına ve ayrıca kendi topraklarında yabancı bir devletin kurulmasına tepki olarak ortaya koydukları bu edebi çalışmalarda tarih, inanç ve edebî yapıtların önemini vurgulamışlardır. Ardından gelen yazarlarla çeşitli edebî ürünler ortaya çıkmış, bu kimlik canlı tutulmuş ve bu edebiyat zenginleşmiştir.<sup>15</sup>

#### 1.1. Filistinli Önemli Bazı Edebiyatçılar ve Eserleri

Filistin direniş edebiyatı, siyonizmin işgalinden sonra oluşmaya başlamıştır. Nitekim işgalden önceki edebî eserlerde siyonizme karşı bir direniş ve mücadele yer almamıştır. Filistin edebiyatının babası sayılan Halil İbrahim Baydas’ın (ö. 1949) hayatı tüm değerleriyle yaşadığı topluma ayna tutmuştur. Baydas’ın 1920 yılında yazdığı *el-Varis* adlı romanı bilinen ilk Filistin romanıdır. Bu roman genç ve güzel Yahudi bir şarkıcı aktris olan Astire ile amcası tarafından yetiştirilen Suriyeli bir yetim Aziz’in aşk hikayesini konu edinmektedir. Bu romanda Filistinlilerin Yahudilere yönelik tutumlarından bahsedilmiş, siyonizm ve direniş kavramlarından bahsedilmemiştir.<sup>16</sup> Bu dönemde popülerlik kazanan bir diğer önemli roman ise İshak Musa el-Hüseynî’nin (ö. 1990) *Müzekkirâtü decâce* (1943) adlı eseridir.<sup>17</sup> Filistinliler ve Yahudiler arasındaki sosyopolitik çatışmayı konu alan bir benzetme olan romanın mesajı didaktik ve idealistken, politik bilinçten yoksundur. Bu dönemdeki kurgusal girişimler, estetik değerler, okuyucunun ilgisini çekmesi için genellikle eğlencelidir, fakat millî bilince sahip değildir. Edebiyatta henüz direniş ve mücadele temaları yer almamaktadır.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Haifa Majadly - İbrahim Yılmaz, “Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu / The Problem of Identity in Palestinian Literature”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (30 Aralık 2016), 145-157.

<sup>15</sup> Salam Mir, “Palestinian Literature: Occupation and Eksile”, *Arab Studies Quarterly* 35/4 (2013), 110-129.

<sup>16</sup> Khalil İbrahim Baydas, *al-Warith: riwayah ijtimaiyah gharamiyah* (Jerusalem: The Syrian Dar al-Aytam Printing Press, 1920).

<sup>17</sup> İshak Musa Hüseynî, *Müzekkirâtü decâce* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1942).

<sup>18</sup> Salam Mir, “Palestinian Literature”, 113.

Şiir edebiyatı kurgu olduğu halde direniş edebiyatındaki şiirlerde kurgu yer almamakta, lafzı süslemek yerine manaya odaklı, siyonizmin dayattığı baskıya karşı direniş, adanmışlık, samimiyet ve hasbîlik hâkimdir. Filistinliler, 1922 yılında manda idaresi altına girdiklerinde bu konuda yeterli bir bilinç ve şuura sahip değillerdi. Bir devlet anlayışı, siyasi bilinç ve kurumsallaşmaları yoktu.<sup>19</sup> Direniş edebiyatıyla onların gündemleri büyük bir dönüşüm geçirmiş, böylece cesaret, özveri, kahramanlık, direniş, dayanıklılık ve kurtuluş gibi değerleri içeren idealist bir bakış açısı kazanmışlardır.

XX. yüzyılın ilk yarısında etkili olan edebiyatçılardan biri de Mısırlı Ahmed Hasan ez-Zeyyât'tır (ö. 1968).<sup>20</sup> Onun en önemli çalışmalarından biri olan *er-Risâle* dergisi, Arap edebiyatında değerli eserlerin yayımlandığı ve uzun yıllar boyunca yayın hayatını sürdüren önemli bir dergidir.<sup>21</sup> Bu dergi biçim bakımından geleneksel, muhteva bakımından ise gelişmiş bir üsluba sahiptir. Dergide adı geçen yazarın dönemindeki bazı edebiyatçıları, anlatımlarının gelişigüzel olduğu ve kelimelerin özensiz seçildiği gibi gerekçelerle eleştirilmiştir. Zeyyât, edebiyatın insanı geliştirdiğini ve yetiştirdiğini söylemiş, ayrıca edebiyatın gelişmesinde çevre, ırk ve zamanın etkili olduğunu vurgulamıştır. Edebî bir eserin duru üsluplu, özgün, doğru, duygu gücüne sahip, veciz ve edebi olması gerektiğini söylemiştir.<sup>22</sup>

Siyonizme karşı direniş edebiyatı sadece Müslümanların değil Hıristiyanların da eser ortaya koyduğu bir alan olmuştur. Bunlardan biri Samira Azzâm'dır (ö. 1967). Hıristiyan bir ailede doğan Filistinli yazar, yayıncı ve çevirmen Azzâm, 1948 yılında ailesiyle birlikte Lübnan'a gitmek zorunda kalmış, Arap edebiyatında önemli roller üstlenmiş, kadınlarla ilgili özellikle bazı İngilizce yayınları Arapçaya tercüme etmiş, öykü yazılarıyla Filistin kimliğini tahlil etmiştir.<sup>23</sup>

Azzâm, üretken ve öncü bir radyo yayıncısı ve kısa öykü yazarıdır. Öykülerini ergenlik çağında müstear isimle dergilerde yayınlamaya başlamış ve 1948 Nekbe'nin (felaket) ardından ilk ve önde gelen Filistinli edebi seslerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Tüm bunlar, Azzâm'ın yaşadığı haksız belirsizliği daha da tuhaf hale getirmiştir. Çok beğenilen çağdaşı Gassan

<sup>19</sup> Rashid Khalidi, *Palestinian identity* (New York: Columbia University Press, 1991), 50.

<sup>20</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Zeyyât, Ahmed Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2024), 44/385-386.

<sup>21</sup> Fazlıoğlu, "Zeyyât, Ahmed Hasan".

<sup>22</sup> Ali Benli, "Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 189-191.

<sup>23</sup> Yasir Suleiman, "Palestine and the Palestinians in the Short Stories of Samira 'Azzâm", *Journal of Arabic Literature* 22/2 (1991), 154-165; Samira Azzâm, *Eşyâün sağıratün* (Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1954); Samira Azzâm, *ez-Zillü'l-kebir* (Beyrut: Dâru's-Şarku'l-Cedid, 1956); Samira Azzâm, *es-Sâ'atü ve'l-insân* (Beyrut: Müessesetu'l-Ehliyye, 1956); Azzâm, *Eşyâün sağıratün*.

Kenefânî (ö. 1972) ile karşılaştırıldığında, Azzâm'ın edebi külliyyatı büyük ölçüde keşfedilmemiş ve başka dillere çevrilmemiş durumdadır.<sup>24</sup>

İlk kısa öyküleri أشياء صغيرة / *Küçük Şeyler*, 1954'te yayınladığı eserinde Filistin toplumunda kadınların rolünü incelemiştir. 1959'da Beyrut'a döndükten sonra, sınıf hiyerarşisi gibi diğer Filistin sosyal yapılarını incelemiştir. الظل الكبير / *Büyük Gölge* ve الساعة والانسان / *Saat ve İnsan* adlı iki kısa öykü koleksiyonu daha yayınlamıştır. Yazılarında sosyal yapıların nedenlerini suçlamak yerine, Filistin toplumundaki farklı alt kültürleri karakterize etmiş ve onları bu tarihsel dönemin siyasi koşullarıyla ilişkilendiren olay örgüsü çizgilerini oluşturmuştur. Bu nedenle, yazılarında, tarihin bu döneminde Filistin ulusal kimliğine bütünsel bir bakış açısı vardır. Hikâyeleri genellikle belirli bir eylem veya tercihleri etrafında dönmüştür. *Küçük Şeyler* adlı ilk kısa öykü koleksiyonunda karakterler mücadele eder ve çoğu durumda, genellikle kimliksiz ve bilinçsiz oldukları için çabalarında başarısız olurlar. Öyküleri Filistin halkının acıları gibi kötü sonla bitmektedir. Azzâm'ın canlandırdığı 1948 göçünde her şeyini kaybeden çalışkan bir çiftçi, rahatlamak için alkole yönelmiş, karısını sarhoş bir haldeyken öfkeyle öldürmüştür. Yazar, bu çiftçiyi kötü ya da intikamcı olarak nitelendirmemiş, daha ziyade sevdiği her şeyi kaybetmekten çok etkilenen ve kötü kararlar veren asil karakterli bir adam olarak tanıtmıştır. Bu durum çaresiz kalan Filistinlilerin yanlış sayılabilecek eylemlerine farklı bir açıdan bakış açısı kazandırmaktadır. Onları daha iyi anlayabilmek için bir temsildir.<sup>25</sup>

Yazarın çalışmaları hakkında yeterince araştırma yapılmamıştır. O, Filistin'in diline tercüman bir edip olarak tanıtılırken bazı yönleriyle de eleştirilmiştir. Bunlardan bazıları Filistin'den ayrıldıktan sonra onları anlayamaması, Ortadoğu Radyosu'nda faaliyetler yaparken Filistinlilerin kamplarda çektikleri acıyı hissedememesi ve çalışmalarını sadece kadınlarla sınırlandırmasıdır.<sup>26</sup> Hâlbuki Azzâm'ın kendi halkı olan Filistinlilerin içinde bulunduğu kötü durumu dile getirmeye olan ilgisi, onun yalnızca kadın meseleleriyle ilgilenmediğini gösterir. Bu da içinde bulunduğu durumun karmaşıklığına rağmen onun toplumun farklı meseleleri hususundaki farkındalığını gösterir.<sup>27</sup>

Filistinli feminist, çağdaş bir roman yazarı olan Seher Halife, kadın özgürlüğü ve Filistinli kadın davaları ile ilgili alanlarda yazmıştır. İsrail-Filistin mücadelesi ve modern Filistin tarihi hakkında altı roman yazmıştır. İki romanında, *es-Subbar* (Kaktüs) (1976) ve *Abbadüş-şems* (Ayciçeği) (1980) Filistinlilerin işgal direnişini ele almış, baştanbaşa yazar, bu roman-

<sup>24</sup> Azzâm, *es-Sâ'atü ve'l-insân*.

<sup>25</sup> Azzâm, *Eşyâün sağîratün*.

<sup>26</sup> Suleiman, "Palestine and the Palestinians", 114.

<sup>27</sup> Suleiman, "Palestine and the Palestinians".

larda Filistinlilerin acılar içindeki ikilemini ve mecburen tercihte bulunmalarına temas edilmiştir. Bunlar, işgal altında vatanlarında kalmak, fabrika gibi çeşitli yerlerde çalışmaya zorlanmak ya da vatanlarını terk ederek kaçak olarak dışarıda yaşamak zorunda kalmalarıdır.

Filistin edebiyatı; derin, mücadeleci, kaotik, çalkantılı, yorgun ama samimi bir direniş edebiyatıdır. Dinî duygular, ilahî adaletin er ya da geç tecelli edeceği ve zulmün sonsuza dek süremeyeceği inancıyla çeşitli biçimlerde dile getirilmiştir. Filistinli edebiyatçılar hem kendi içlerinde hem de çevrelerinde bu zulme sessiz kalınmasına sitem etmiş, acılar içinde inleyen yoldaşlarının umutlarını diri tutmuş ve tüm zorluklara rağmen, az da olsa iyi yanları görerek sabretmeyi öğütlemişlerdir.

Hıristiyan bir ailede dünyaya gelen Filistinli entelektüel, yazar ve editör Gassan Kenefânî, hayatının son on yılını, Beyrut'ta, Filistin “direniş edebiyatı/adab al-mukawama” üzerine teoriler üretmeye, ders vermeye ve yayınlamaya adanmıştır. Kenefânî'nin “ادب المقاومة/edebü'l-mukaveme (direniş edebiyatı)” veya “الادب المقاوم / el-edeb el-mukawim (direnen edebiyat)” olarak adlandırdığı kavram, makalelerinde ve kitaplarında yer alır. Kenefânî, Filistin'de direniş sürecinde manda yönetimine karşı mücadele verirken batılı devletlerin etkisiyle Filistinlilerin ortaya koyduğu karşıt görüşü “الأدب الصهيوني / siyonizm edebiyatı” olarak isimlendirmiş, bu kavramları ilk defa 1966 yılında Beyrut'ta basılan bir eserinde kullanmıştır.<sup>28</sup> 1948 savaşının bir mültecisi olan Kenefânî, Afro-Asyalı Yazarlar Derneği'nin (AAWA) Mart 1967'de Beyrut konferansında “direniş edebiyatı” teorisini ve “kültürel kuşatma” kavramını sunmuş, kitap, makale ve konferanslarla siyonistlere karşı ülkesini savunmuştur. Kenefânî'nin 1960'lı yılların direniş edebiyatı teorisi, siyonist propaganda kurgusunun psikolojik altüst oluşuna ve soğuk savaşta Arap edebiyatının kültürel yozlaşmasına değinmiştir.<sup>29</sup> Kenefânî'nin Filistin edebiyatıyla ilgili müstakil 197 sayfalık *el-Edebu'l-Filistîni el-mukâvim tahte'l-ihtilâl 1938-1978* adlı eserinde Filistin'de edebî durumu ele aldıktan sonra şiir, kıssa ve tiyatro gibi edebi ürünlerden örnekler vermiştir.<sup>30</sup> Genç yaşına rağmen birçok eser ortaya koyan Arap edebiyatçısı ve Filistin direnişçisi Kenefânî, 36 yaşında arabasının altına bomba konularak öldürülmüştür.<sup>31</sup>

Kenefânî, adanmışlık edebiyatında özgürlük, geleceğine karar verme,

<sup>28</sup> Ghassan Kanafani, *el-Edebu'l-Filistîni el-mukâvim tahte'l-ihtilâl 1938-1978* (Beyrut: ed-Dirâsetü'l-Filistîniyyetü, 1968).

<sup>29</sup> M. Holt Elizabeth, “Resistance Literature and Occupied Palestine in Cold War Beirut”, *Journal of Palestine Studies* 50/1 (2021).

<sup>30</sup> Kanafani, *el-Edebu'l-Filistîni el-mukâvim*.

<sup>31</sup> Ghassan Kanafani, *Fi'l-adab as-sahyûni* (Beyrut: Mu'assasat al-abhath al-'arabiyya, 1967), 11.

baskı, zulüm ve işgaller karşısında yılmama arzularını ifade ederken derin düşünce ve duygularını edebî türlerde ortaya koyarak halkın bağımsızlığa inancının sembollerinden olmuştur.<sup>32</sup>

Filistin edebiyatının en önemli direniş yazarlarından biri olan Kenefânî, işgal altındaki Filistinlilerin mücadelesini yazarken kısa öykülerde mülteci kamplarındaki çocukların duygularını ve kendi duygularını, kurtuluş, direniş ile ilgili siyasi görüşler ve inançları işlemiştir. Yazılarında sömürülen kişinin kimliğini kaybetmesi ve vatanı nedeniyle kendisine yapılan baskıyı ele almaktadır.<sup>33</sup> Bu konuda Fanon'dan etkilenen edip, sömürgecilerle maddi mücadelenin yanında zihinsel ve duygusal alanda da mücadele edilmesi gerektiğini belirlemiştir.<sup>34</sup>

Romanlarında İsrail-Filistin mücadelesini ve Filistin kimliğinin derinliklerini ele almış; siyasi arayış içinde, sömürge sonrası bir ortamda direnişin sosyal ve dinî nedenlerinden bahsetmiş, kimlik ve sürgün sorunlarına çözüm aramıştır. Farklı direnç türlerine ve bakış açılarına yer vererek direniş temasını sosyolojik ve kültürel açılardan işlemiştir. Bu eleştirel analiz sürecinde hem sömürülenlerin hem de sömürgecilerin ideolojilerini ortaya koymuştur. Kısa öyküler aracılığıyla mülteci kamplarında yaşayan çocukların duygularına tercüman olmuş; İsrail işgaline karşı şiddet içermeyen direnişi desteklemiştir. Siyasi ve sosyal olayların gerçek nedenlerini açıklayarak, işgalin yol açtığı sorunları, kahramanlarının yaşadığı şaşkınlık ve duygusal çöküşleri derinlemesine analiz etmiştir.

Murîd el-Bergûsî (ö. 2021) ise Filistinli sürgün şairlerden olup şiirlerinde Filistin topraklarındaki özgürlük mücadelesini, Filistinlilerin yaşadığı travmaları anlatmıştır. Halkının duygularını ifade etmiş, vatan hasretini işlemiştir.<sup>35</sup>

Semih el-Kâsım (ö. 2014) da Filistin direniş edebiyatı şairlerindedir. İlk direniş eseri “*Mevâkibü’ş-şems*”i 1958 yılında kaleme almış, vefat ettiği 2014 yılına kadar Filistin halkının sesi olmuştur. Kâsım’ın şiirleri üç safhada incelenebilir. İlk aşama, işgalcilerin 1948’de “Nekbe” ile Filistin’i fiilen işgaliyle başlayıp 1967 yılına kadar devam eder. Bu safhada Arap milliyetçiliği etkilidir. İkinci evrede de Arap birliğine güvenmekle birlikte Batı’dan etkilenir ve bu durumdan kurtuluşun çaresinin Batılıların düşüncelerinde olduğuna inanır. Arap Devletleri ve İsrail’in savaşlarının bittiği döneme rastlayan ikinci dönem şiirleri ise “Nekse/kayıp, gerileme” döne-

<sup>32</sup> Salam Mir, “Palestinian Literature”.

<sup>33</sup> Yahya Suzan, “Gassân Kenefânî’nin Ardu’l-Burtukâlî’l-Hazîn Adlı Öyküsü”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2016), 476-492.

<sup>34</sup> Kanafani, *el-Edebu’l-Filistîni el-mukâvim*.

<sup>35</sup> Hayrettin Bahar, “Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî ve Şiirlerinde Özgürlük Teması”, *GAP Akademi Dergisi* 2/3 (2023), 93-114.

midir. Üçüncü evre ise, 1993 yılında Amerika'nın öncülüğünde Filistin ile İsrail arasında imzalanan Oslo Antlaşması ile barışa zorlanan dönemi kapsar. Şair, bu süreci *Kudsu'l-ard* adlı son şiir kitabında ele almıştır.<sup>36</sup>

Filistinli şair Mahmûd Dervîş (ö. 2008), kişiliği ve azmiyle Modern Arap şiirinin önde gelen isimlerdendir.<sup>37</sup> Modern Filistin edebiyatında şiirin ilk temsilcileri olan İbrâhim Tûkân, Abdürrahîm Mahmûd ve Ebû Selmâ gibi ediplerden sonraki kuşakta yer almaktadır. Filistin'de direniş edebiyatına şiirleriyle öncülük etmiştir. Eyüp Akşit tarafından onun şiirleri hakkında Türkçe bir çalışma kaleme alınmıştır.<sup>38</sup> Şiirlerinde Filistinlilerin acılarını, direnişini ve ümitlerini lirik bir üslupla anlatmıştır. Henüz 24 yaşındayken Kudüs'te öğrencilerin katıldığı bir şiir gecesinde okuduğu *Neşî-dü'r-ricâl* şiiri İsrail yetkilileri arasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur. 33 yaşında yazdığı عاشق من فلسطين / *Filistinli Sevgili* adlı şiiri, 38 yaşında yazdığı yirmiden fazla divanı olan Dervîş'in geçirdiği merhaleler, divanlarında gözlemlenmektedir.<sup>39</sup>

## 2. المدينة المحاصرة / Kuşatılmış Şehir

İsrail işgaline karşı Filistin direnişinin şairlerinden biri olarak kabul edilen şair, yazar ve oyun yazarı Muîn Tefvik Bseiso, Gazze'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladı. Yakın doğu radyo programlarının içerikleri hakkında tez çalışması yaptı. Bseiso, hapse girip çıktıktan sonra Beyrut'a göç etti ve 1982 yılındaki kuşatma dönemine kadar orada kaldı. Edebi ve siyasi konularla ilgilendi, Filistin, Arap gazete ve dergilerinde yazdı. Bseiso, yaklaşık elli yedi yıl boyunca her koşulda mücadele ederek yaşadı. Şiirlerini vatanseverlik gururuyla yazdı. 1984 yılında Londra'da bir otele 58 yaşında kalp krizinden vefat etti.<sup>40</sup>

Bseiso, şiir ve nesir alanında edebi çalışmalar yapmış; çeşitli dergi ve gazetelerde yazılar yazmış ve eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur. Filistin millî mücadelesini dile getiren cihat duygusunu işleyen önemli edebiyatçılardan biri olarak, Arap dünyasında direniş bilincinin uyanmasında etkili olmuştur. *el-Medînetü'l-Muhâsara* (*Kuşatılmış Şehir*) adlı şiirinde, Gazze halkını onurlarını korumak için mücadeleye çağırılmaktadır. Her ne kadar şiirin Gazze hakkında yazıldığı söylene de aslında tüm Filistin'in duru-

<sup>36</sup> Muhammet Berat Can, "Semih el-Kâsim'in 'Kudüs'l-ard' İsimli Şiirinin Tahlili", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2023), 623-641.

<sup>37</sup> Mahmûd Dervîş, *Dîvânu Dervîş Mahmûd* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1994).

<sup>38</sup> Eyüp Akşit, "Mahmud Dervîş'in Şiirinde Evreler I", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 3 (30 Aralık 2016), 13-36.

<sup>39</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Mahmûd Dervîş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 3/Ek 2, 177, 178; Dervîş, *Dîvânu Dervîş Mahmûd*.

<sup>40</sup> Muîn Tefvik Bseiso, "el-Medînetü'l-Muhâsara", *ed-Dîvân* (Erişim 17 Ağustos 2024).

munu yansıtmaktadır. Eserde semboller kullanılmış; teşbih, istiare, kinaye, intak ve iktibas gibi edebi sanatlara yer verilmiş; duygusal ve devrimci bir dil benimsenmiştir.<sup>41</sup>

### المدينة المحاصرة / *Kuşatılmış Şehir*

الْبَحْرُ يَحْكِي لِلنُّجُومِ حِكَايَةَ الْوَطَنِ السَّجِينِ

*Deniz, mahkûm vatanın hikayesini yıldızlara anlatıyor.*

وَاللَّيْلُ كَالشَّحَاذِ يَطْرُقُ بِالدُّمُوعِ وَبِالْأَيْنِ

*Gece, gözyaşları ve inlemelerle kapı çalan dilenci gibidir*

أَبْوَابَ عَرَّةٍ وَهِيَ مُغْلَقَةٌ عَلَى الشَّعْبِ الْخَرِينِ

*Mahzun halka kapalı olan Gazze'nin kapıları*

فَيَحْرِكُ الْأَحْيَاءَ نَامُوا فَوْقَ أَنْقَاضِ التَّيْسِينَ

*Yılların bıraktığı enkazın üzerinde uyuyan canlıları harekete geçiriyor*

وَكَاثَمَهُمْ قَبْرٌ تَدُقُّ عَلَيْهِ أَيْدِي التَّابِشِينَ

*Sanki onlar mezar soyucularının elleriyle vurdukları kabir gibidirler*

وَتَكَادُ أَنْوَاذُ الصَّبَاحِ تُطَلُّ مِنْ فَرْطِ الْعَذَابِ

*Neredeyse sabahın ışıkları işkencenin aşırılığında karacak*

وَتَطَارِدُ اللَّيْلُ الَّذِي مَا رَالَ مَوْفُورَ الشَّبَابِ

*Hala gençlik çağında olan geceye musallat olacak*

لَكِنَّهُ مَا حَانَ مَوْعِدُهَا وَمَا حَانَ الدَّهَابِ

*Fakat ne (hürriyet) vakti ne de (işgalcilerin) gitme vakti geldi*

الْمَارِدُ الْجَبَّارُ غَطَّى رَأْسَهُ الْعَالِي التُّرَابِ

*Zorba, azgın (musibetler), (o halkın) ulu başını toprakla kapladı*

كَالْبَحْرِ غَطَّاهُ الضَّبَابُ وَلَيْسَ يَقْتُلُهُ الضَّبَابُ

*Sisin kapladığı fakat öldüremediği deniz misali*

وَيُخَاطَبُ الْعَجْرُ الْمَدِينَةَ وَهِيَ حَيْرَى لَا تُجِيبُ

*Şafak, şehre sesleniyor, şehir ise karşılık vermeyecek halde şaşkın*

فَدَامَها الْبَحْرُ الْأَجَاوِجُ وَمَلُؤَهَا الرَّمْلُ الْجَدِيدُ

*Önünde çorak kumlarla dolu acı deniz var*

وَعَلَى جَوَانِبِهَا تَدْبُ حُطَى الْعُدُوِّ الْمُسْتَرِبِ

*Etrafında düşmanın şüphe uyandıran adımları dolaşiyor*

<sup>41</sup> Fâtine Muhammed Sübkî, “Mo'in Bseisu in Shawqî Bahnam's mirror : reading in the holy Book of Anger”, *Mecelletu 'l-Terbiye li 'l-Ulûmi 'l-İslâmiyye* 2/31 (2022), 2/31.



مَاذَا يَقُولُ الْفَجْرُ هَلْ فُتِحَتْ إِلَى الْوَطَنِ الدُّرُوبُ  
Şafak ne diyor? Vatana giden yollar açıldı mı?  
فَتُودَعِ الصَّخْرَاءَ حِينَ نَسِيرُ لِلْوَادِي الْخَصِيبِ  
Bereketli vadiye yürürken çöle veda edecek miyiz?

لَسَتَابِلِ الْقَمْحِ الَّتِي نَصَبَتْ وَتَنْتَظِرُ الْحَصَادَ  
Hasadı bekleyen olgunlaşmış buğday başaklarına  
فَإِذَا بِهَا لِلنَّارِ وَالطَّيْرِ الْمُسْرَدِ وَالْجَرَادِ ...  
Bir de ne görsün ateş, evsiz kuşlar ve çekirgeler  
وَمَسَى إِلَيْهَا اللَّيْلُ يَلْبَسُهَا السَّوَادَ عَلَى السَّوَادِ  
Gece kara üstüne kara giyerek ona doğru yürüdü  
وَالنَّهْرُ وَهُوَ السَّائِخُ الْعَدَاءُ فِي جَبَلِ وَّوَادِ  
Nehir, dağda ve vadide koşan bir seyyah şeklinde  
أَلْقَى عَصَاهُ عَلَى الْخَرَائِبِ وَاسْتَحَالَ إِلَى رَمَادِ  
Asasını harabelere attı ve (onlar) küle döndü.

هَذِي هِيَ الْخَسَنَاءُ عَرَّةٌ فِي مَاتِمِهَا تَدُورُ  
Bu güzel, mateminde dolaşan Gazze'dir.  
مَا بَيْنَ جَوْعَى فِي الْحَيَامِ وَبَيْنَ عَطَشَى فِي الْقُبُورِ  
Çadırlardaki açlar ile kabirlerindeki susamışlar arasında  
وَمُعَدَّتْ يَفْتَاتُ مِنْ دَمِهِ وَيَعْتَصِرُ الْجُدُورُ  
Kantıyla beslenen ve köklerini sıkın bir acımasız var  
صَوْرٌ مِنَ الْإِذْلَالِ فَأَغْصَبَ أَيُّهَا الشَّعْبُ الْأَسِيرُ  
(Bunlar,) küçük düşürmenin biçimleridir. Öyleyse ey esir halk kıyama kalk  
فَسَيَأْطَهُمْ كَتَبَتْ مَصَائِرِنَا عَلَى تِلْكَ الطُّهُورِ  
Onların kırbaçları kederimizi bu sırtların üzerine yazdı.

أَقْرَأْتُ أَمْ مَا رَأَيْتُ بِكَ عَلَى الْوَطَنِ الْمُضَاعِ؟  
Okudun mu, yoksa hala kayıp vatan için hümgür hümgür ağlıyor musun?  
الْخَوْفُ كَبَلٌ سَاعِدَيْكَ فَرِحْتَ تَجْتَنِبُ الصَّرَاعَ  
Korku kollarını bağladı, mücadeleden kaçınarak sevindin.  
وَتَقُولُ إِنِّي قَدْ مَلَكْتُ وَشَقَّتْ الرِّيحُ الشَّرَاعَ  
Sıkıldım, rüzgâr yelkenleri yırttı diyorsun.

أَأَيُّهَا الْمَذْحُورُ فِي أَرْضٍ يَصْنَعُ بِهَا الشُّعَاعُ  
 Ey şimşeklerin çaktığı yere atılan  
 أَنَشِدُ أَتَانَشِيدَ الْكَفَّاحِ وَسِرَّ بِقَافِلَةِ الْجِنَاعِ !

*Cihat marşlarını söyle ve açların kervanıyla yürü.*<sup>42</sup>

## 2.1. Şiirin Edebî Tahlili

Bu nazım, muhammes (beş dizeli) bir kasidedir. Şiirde zulme uğrayan Filistin'e ve işgalcilerle odaklanılmıştır. Filistin halkının işgal ve zulüm karşısında çektiği acılar, sıkıntılar, verdiği kurbanlar ve bu eziyetlere direnme, işgalcilerle mücadele konuları işlenmektedir. Şair, yapılan eziyetlerin dayanılmayacak kadar ağır olduğunu, Filistinlilerin bu zulme sessiz kalmayıp silahlı mücadele etmeleri gerektiği çağrısında bulunmuştur.

Şiirin tahmislerinin kendi arasında kafiye ve redif uyumu bulunmadır. Cansız varlıklar konuşturularak intak sanatına<sup>43</sup> yer verilmiştir. Bu sanat, Arapçada teşbih ve istiare gibi sanatların kapsamında ele alınır. Şiir, bölümler halinde ele alınarak belâgat açısından tahlil edilecektir.

Şiirde huzursuzluk, endişe ve kaygının hâkim olduğu Gazze ele alınmıştır. Oraya musallat olan düşman ateş, evsiz kuşlar, çekirgeler ve geceye benzetilmiştir. Şair her zaman karşısında görebildiği denize ülfet etmiş ve onu bir insan gibi konuşturmuştur. Düşman, onları tutuklamış, şehit etmiş, yaralamış, evlerini yıkmış, topraklarına el koymuş, ekonomik ambargo uygulamış ve tecrit etmiştir. Zorba düşman çok güçlü olduğu halde adaletsiz ve haksız bir işe bulaştığı için tereddütlü ve korkaktır. Şair, Filistin halkından sağır ve kör gibi duyarsız kalanları uyarmakta, acı gerçekleri ve bu durumdaki insanlara direnmeleri gerektiğini güçlü bir şekilde ifade etmektedir.

*Kuşatılmış Şehir* adlı kasidenin edebî tahlili şöyledir:

(1)

الْبَحْرُ يَخْكِي لِلنُّجُومِ حِكَايَةَ الْوَطَنِ السَّجِينِ

*Deniz, mahkûm vatanın hikayesini yıldızlara anlatıyor.*

وَاللَّيْلُ كَالشَّحَاذِ يَطْرُقُ بِالذُّمُوعِ وَالْأَيْنِ

*Gece, gözyaşları ve inlemelerle kapı çalan dilenci gibidir.*

أَبْوَابُ عَزَّةَ وَهِيَ مُغْلَقَةٌ عَلَى الشَّعْبِ الْحَرِينِ

*Mahzun halka kapalı olan Gazze'nin kapıları*

<sup>42</sup> Bseiso, “el-Medînetü'l-Muhâsara”; Mu'in Tefvik Bseiso, “Divân”, الديوان (Erişim 17 Ağustos 2024).

<sup>43</sup> İntak, konuşamayan varlıklara söz söyletme sanatıdır. Bk. İsmail Durmuş, “Teşhis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/40/565, 566; “intak”, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 22 Eylül 2024).

فَيَحْرُكُ الْأَحْيَاءَ نَامُوا فَوْقَ أَنْقَاصِ السِّنِينَ

*Yılların bıraktığı enkazın üzerinde uyuyan canlıları harekete geçiriyor*

وَكَاثِمُهُمْ قَبْرٌ تَدُقُّ عَلَيْهِ أَيْدِي النَّاشِيبِينَ

*Sanki onlar mezar soyucularının elleriyle vurdukları kabir gibidirler;*

İlk tahmiste şair, Gazze'deki kuşatma, işgalden doğan acılar sebebiyle üzüntüsünü ifade etmektedir. Denizi yapılan zulümlere şahit olan bir insana benzetmekte, denizin diliyle yıldızlara zorlukları, acıları, vatanındaki esareti anlatmaktadır. Burada kullanılan varlıkların seçilmesinde önemli etkenler bulunmaktadır. Deniz, yıldızlar ve gece, Gazzelilerin karşılarında en berrak görebildiği, aralarında bir engel olmayan, ülfet ettikleri iki temel unsur olduğu ve birbirini rahat görebildikleri için konuşma bunlar arasında geçmektedir. Kan, gözyaşı ve kabir de günlük hayatta iç içe oldukları şeylerdir. Kaygı ve endişeyi ifade eden gece, acı içinde ve inleyerek kapı çalan bir dilenciye benzetilmiştir. Kapılar ise kuşatma altındaki Gazze'nin kapıları olup kapı zikredilmiş fakat şehrin tamamı kastedilerek mecaz-ı mürsel sanatı<sup>44</sup> yapılmıştır. Halk ise yıllarca yıkıntılar altında uyuyan canlılar olarak nitelendirilmekte, musibetler, çöküntü halindeki ruhlarına saldırmaktadır.

Bu bölümde “البحر يحكي” deniz hikâye ediyor” ifadesinde deniz, anlatan insana, Gazzeliler ise yıldızlara, vatan toprakları ise halkı için hapse benzetilmiştir. Yıldızlar, zaferin gerçekleşeceği ümidini fısıldamaktadır. Gece, Gazze kapılarını çalan dilenciye benzetilerek acı, zorluğun şiddeti kastedilmiştir. Gözyaşı ve inlemelerle kinaye sanatı<sup>45</sup> yapılarak şiddetli zorluk ve üzüntü ifade edilmiştir. “حزين” kelimesi sıfat-ı müşebbehe sigasında bir kelime olup bu sigayla kaygı ve üzüntülerin sürekli olduğu ifade edilmiştir. Çünkü sıfat-ı müşebbehe sürekliliği ifade etmekte olup burada ism-i mef'ul anlamında kullanılmıştır. “الاحياء” ve “الأموات” kelimeleri “yaşayanlar ve ölümler” anlamında birbirine zıt kelimeler bir arada kullanılarak tıbak sanatı yapılmıştır.<sup>46</sup> “انقاص السنين yılların enkazı(yıkıntıları)” kelimeleri kul-

<sup>44</sup> Mecâz-ı mürsel sanatı, mecâz-ı lügavinin iki kısmından biridir. Benzetme yapılmadan sebep, sonuç, cüziyet, külliyyet, hal ve mahal gibi ilişkilerden dolayı bir kelimenin başka bir kelime yerinde kullanılmasıyla yapılan ad aktarmasıdır. Abdülaziz Bin Ali el-Harbi, *el-Belâğatü'l-müeyyessere* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 67; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdirrahman b. Muhammed Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: 1384), 288; “mecazımürsel”, *Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 22 Eylül 2024).

<sup>45</sup> Kinâye, söylenilen bir sözün anlamı dışında lazimî anlamının da ifade edildiği beyan ilmindeki edebi bir sanattır. Bk. Ali Cârîm - Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-vâzıha* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2006), 125.

<sup>46</sup> Tıbak sanatı, anlamı güzelleştiren sanatlardan olup bir mısradaki aralarında karşıtlık bulunan iki ögenin bir arada bulunması anlamında bed'î ilminin terimlerindenidir. Bkz. Ebû Ya'kûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: 2001), 210, 211.

lanılarak bu işkencenin yıllar boyu devam ettiği ifade edilmiş, sıkıntılı seneler yıkıntılara benzetilmiştir.

Gazze vatandaşları, kabirlerde yaşayan ölümlere benzetilmiştir. İşgal onları hala rahat bırakmamakta kabirdeki cenazelere saldıranlar gibi eziyet etmektedir. Şair muzari fiil tercih ederek bu sıkıntıların sürekliliğini ifade etmiştir. Çünkü muzari fiil devamlılık ifade eder.

Gazze'nin, adeta kuşatılmış bir zindan gibi olduğu; zulmün hüküm sürdüğü, yürekleri sızlatan acıların yaşandığı ve feryatların göğe yükseldiği anlatılmaktadır. Burada yaşayan bazı insanların, sanki kabirlerindeki ölümler gibi sessiz ve çaresiz olduğu vurgulanırken, musibetlerin de tıpkı gece gibi her yere yayılarak halkı kuşattığı ifade edilmektedir.

(2)

وَتَكَادُ أَنْوَازُ الصَّبَاحِ تُطِلُّ مِنْ فَرْطِ الْعَذَابِ

*Neredeyse sabahın ışıkları işkencenin aşırılığında kararaca*

وَتَطَارِدُ اللَّيْلُ الَّذِي مَا زَالَ مَوْفُورَ الشَّبَابِ

*Hala gençlik çağında olan geceye musallat olacak*

لَكِنَّهُ مَا حَانَ مَوْعِدُهَا وَمَا حَانَ الدَّهَابِ

*Fakat ne (hürriyet) vakti ne de (işgalcilerin) gitme vakti geldi*

الْمَارِدُ الْجَبَّارُ غَطَّى رَأْسَهُ الْعَالِي الثَّرَابِ

*Zorba, azgın (musibetler), (o halkın) ulu başını toprakla kapladı*

كَالْبَحْرِ غَطَّاهُ الصَّبَابُ وَلَيْسَ يَفْتُلُهُ الصَّبَابُ

*Sisin kapladığı fakat öldüremediği deniz misali*

Şair, bu bölümde halkın mücadele ile özgürlüğünü kazanacağına inancını ifade etmektedir. Çünkü her gecenin ardından bir sabah gelmektedir. Gazze'ye musallat olan zalimler ne kadar güçlü olsa da bir gün bu zulüm sona erecektir. Elbette hürriyet kolay elde edilmez, onun bir zamanı vardır, bunun için sabır ve sebat gerekmektedir. Denizin üzerine sisler ne kadar yoğun olarak çökse de denize bir zarar veremeyip bir gün kaybolup gideceği gibi zalim de Gazze'den çekip gidecek ve halk onlara asla teslim olmayacaktır.

Şair, halkın karşı koymasını ve zorba işgalcilerin zulmünden kurtulmayı ümit etmektedir. Fakat ne hürriyet vakti ne de işgalcilerin gitme vakti henüz gelmemiştir. Gazze'nin ulu başını toprağa bürüyen azgın ve zorba sıkıntılar, denize zarar veremeyen sis tabakasına benzetilmiştir. Bu beşlikte şair, devrim ve zaferin gerçekleşeceğine inancını haber veriyor. Kuşatmanın tahammül edilemeyecek kadar sınırı aştığını ifade etmiştir. Gece, musallat olunan insana benzetilmiştir. "Başını toprak bürüdü" ifadesinde kinaye sanatı yapılmış bununla kaygı ve zulmün çok olduğu ifade edilmiştir.

Büyük zorluklar karşısındaki Gazzeliler, kendisini sisle kaplayan denize benzetilmiştir. Nasıl sis tabakası bir gün kaybolup gidecekse işgalciler de defolup gidecektir. Sis anlamına gelen “الضباب” kelimesi marife kullanılarak zulmün şiddeti ifade edilmiştir.

(3)

وَيَخَاطِبُ الْفَجْرُ الْمَدِينَةَ وَهِيَ حَيْرَى لَا تُجِيبُ

*Şafak, şehre sesleniyor; şehir ise karşılık vermeyecek halde şaşkın*

فَدَامَهَا الْبَحْرُ الْأَجَاعُ وَمَلُؤَهَا الرَّمْلُ الْجَدِيدُ

*Önünde çorak kumlarla dolu acı deniz var*

وَعَلَى جَوَانِبِهَا تَدُبُّ حُطَى الْعَدُوِّ الْمُسْتَرِيبِ

*Etrafında düşmanın şüphe uyandıran adımları dolaşiyor*

مَاذَا يَقُولُ الْفَجْرُ هَلْ فُتِحَتْ إِلَى الْوَطَنِ الدُّرُوبُ

*Şafak ne diyor? Vatana giden yollar açıldı mı?*

فَتَوَدَّعَ الصَّخْرَاءَ حِينَ نَسِيْرُ لِلْوَادِي الْخَصِيبِ

*Bereketli vadiye yürürken çöle veda edecek miyiz?*

Bu bölümde şair, Gazze halkından ümitli olduğunu ifade etmektedir. Şafak hürriyet ve zaferi ifade etmektedir. Her sabah, büyük sıkıntı ve meşakatlardan dolayı sessiz, şaşkın olarak doğan şafağın Gazze'ye bakışına yer verilmektedir. Şafak vakti, şaşkın; deniz, tuzlu; kumlar çoraktır. Önündeki denizin tuzlu olması fakirliği, yerin çorak olması ise düşmanın etrafını kuşattığı için yaşamaya müsait olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte düşman, sürekli bir devrimin gerçekleşeceği endişesiyle korku içinde yaşamaktadır. Kuraklık ve ümitsizliklerle dolu olan şafak, Gazze şehrine annenin evladına, komutanın askerine bakışı gibi bakmaktadır. Şafak her sabah fakirlik ve acıların bitmesini, hayır ve iyilikler getirmesini ümit etmekte, sevdiği vatanında huzur içinde yaşayabilmeyi istemektedir. Gazze, başına gelen işgal zulmü ve kuşatmadan dolayı kahrolmuş, cevap veremez bir halde, şafağı acılı, toprağı çorak, korkulu ve tereddütlü düşman tarafından kuşatılmıştır. Düşmanın bu kadar güçlü olduğu halde korkak ve tereddütlü olması çelişkili gibi görünmektedir. Hâlbuki burada önemli bir gerçeğe dikkat çekilmektedir. Düşman fiziki olarak güçlü ve zorba olsa da hak ve adaletten yoksun olduğu için korkaktır. Çünkü adalet mülkün temelidir. Adalet olmadan egemenlik olamaz, olsa da devam edemez. Siyonistler de Gazze'deki zulümlerini bildikleri için şiirde onların korku ve endişe içinde oldukları, ifade edilmektedir.

Şair, “Vatana yollar açıldı mı?” diye sorarken bununla kuşatmanın kalkmasını, yabancıların ülkeyi terk etmesini kastederek kinaye sanatı yapmıştır. İnşâ cümlesi kullanarak bunu temenni ettiğini ifade etmiştir.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> İnşâ cümlesi, doğru veya yanlış olduğu söylenemeyen soru, talep, emir ve nehiy cümleleridir. Bkz. Ebü'l-Meâlî Celâleddin el-Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğâ*

Çöl anlamına gelen “الصحراء” kelimesi gurbeti, olumsuzluğu, verimli toprak ise Filistin topraklarını ifade etmektedir. Çünkü onlar, kendi vatanlarında esaret yaşamaktadırlar. Vatan verimli bir vadiye benzetilmiştir.

Şair bu bölümde bazen haber bazen de inşa cümlesi kullanmaktadır. Bunu tercih etmesi manayla da uyum göstermektedir. Çünkü bazen emel bazen de elem anlamlarını tekrarlamaktadır. Şafak anlamına gelen “الفجر” kelimesini tekrarlayarak zafere inancını vurgulamaktadır. Çünkü düşmanların kol gezdiği şehirde şafak sökmekte, ona kurtuluşla ilgili sorular sormaktadır.

Burada teşbih<sup>48</sup>, istiare<sup>49</sup> ve tıbak sanatları da bulunmaktadır. “يخاطب الفجر fecri muhatap alıyor” ifadesinde istiare-i tasrihiye bulunmaktadır. Zafer, şafak vaktine benzetilmiştir. “نودع الصحراء / çöle veda ederiz” ifadesinde de istiare-i tasrihiye bulunmaktadır. Sıkıntı ve ümitsizlik çöle benzetilmiştir. “يقول الفجر / şafak diyor” ifadesinde ise istiareyi mekniyye vardır. Şafak vakti insana benzetilmiştir. Bu bölümde zıt anlamlı kelimeler kullanılarak tıbak sanatı yapılmıştır. Bunlar “الجديب - الخصيب / bolluk - kuraklık” ve “البحر - الرمل / kum - deniz” kelimeleridir.

(4)

لِسَنَابِلِ الْقَمْحِ الَّتِي نَضَجَتْ وَتَنْتَظِرُ الْحَصَادَ

*Hasadı bekleyen olgunlaşmış buğday başaklarına*

فَإِذَا بِهَا لِلنَّارِ وَالطَّيْرِ الْمَشْرَدِ وَالْجَرَادِ ...

*Bir de ne görsün ateş, evsiz kuşlar ve çekirgeler...*

وَمَشَى إِلَيْهَا اللَّيْلُ يَلْبَسُهَا السَّوَادَ عَلَى السَّوَادِ

*Gece kara üstüne kara giyerek ona doğru yürüdü*

وَالنَّهْرُ وَهُوَ السَّائِخُ الْعَدَاءُ فِي جَبَلِ وُؤَادِ

*Nehir, dağda ve vadide koşan bir seyyah şeklinde*

أَلْقَى عَصَاهُ عَلَى الْخَرَائِبِ وَاسْتَحَالَ إِلَى رَمَادِ

*Asasını harabelere attı ve (onlar) küle döndü.*

Olgunlaşan başaklar, tam hasat zamanı geldiğinde düşman ve vahşi hayvanların ateşiyle kül olup gider; geride ise yalnızca acı ve hüzn kalır. Coşkuyla akan nehir, geçtiği her yeri alevlere teslim eder, ardında yalnızca

(Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 739), 1/55.

<sup>48</sup> Teşbih: Bir şeyi açıklarken ortak yönü olan başka bir şeye edatlar kullanarak benzetmektir. Bk. Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 18, 19.

<sup>49</sup> İstiare, mecaz-ı lugavidir. Bir tarafı hazfedilen teşbihlerdir. İkiye ayrılır. İstiare-i tasrihiye (açık istiare): Müşebbeh bihin (benzetilen) zikredilerek yapılan istiaredir. İstiare-i mekniyye (kapalı istiare): Müşebbeh bih (benzetilen) hazfedilerek yapılan teşbihlerdir. Bk. Cârîm - Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*, 77; el-Harbi, *el-Belâgatü'l-müeyyere*, 66.



maları direnişe geçmeleri haykırılmıştır. “ماتم / matem” kelimesiyle hüznün ve zorluklar ifade edilmiştir. “جَوْعَى فِي الْجِيَامِ / çadırlardaki açlar” ifadesiyle çadırlardaki şiddetli fakirlik anlatılmıştır. Filistinlilerin evsiz kaldıkları, sığınmacı durumuna düştükleri ve büyük kayıplar yaşadıkları ifade edilmiştir. “بَيْنَ عَطَشَى فِي الْقُبُورِ / kabirlerinde susuzlar” tabiriyle de hayatlarının sonlarına kadar hürriyeti beklemekle yetindiklerinden dolayı onları ayıplamaktadır. “يَقْتَاتُ مِنْ دَمِهِ / kanıyla besleniyor” ifadesi şiddetli işkence ve acılardan kinayedir. Kan, yiyeceğe benzetilmiştir. Bu dizede, Filistin halkının maruz kaldığı zulüm, açlık, susuzluk ve hor görülme anlatılmaktadır. Öyle ki, onurlu insanlar kardeşlerinin cesetlerini yemek, kanlarını içmek, hayatta kalabilmek için ağaç kökleri ve yabani otlarla beslenmek zorunda bırakılmıştır. Bu ifadeler, işgalin ve insafsızlığın Filistinlilere reva gördüğü insanlık dışı şartları gözler önüne sermektedir. Arkasından inşai talebî üslûbu<sup>53</sup> olan “فَاعْضَبْ / öfkelen” emir fiili ile teşvik edilmiş ve “أَيُّهَا الشَّعْبُ / ey insanlar” anlamına gelen nida üslûbuyla Filistinlilerin değerli olduğu ifade edilmiştir. “فَسَيَّاطُهُمْ كَتَبَتْ / kırbaçları yazıyor” ifadesinde istiare-i mekniyye bulunmaktadır. Kırbaçlar geleceklerini yazan kalemlere, kanlar da mürekkeplere; sırtlar da kağıtlara benzetilmiştir.

“فَاعْضَبْ أَيُّهَا الشَّعْبُ الْأَسِيرُ / öfkelenin ey esir insanlar” ifadesi ruhu harekete geçirme, teslim olmama, Filistin halkının yaşadığı kuşatma, hapis ve kıyıma rağmen dinç olmalarını haykırır. Bu bölüm Filistin halkının yaşadığı zorluklar ve horlanmaları ifade edilmekte, bu durumdan kurtulmaları için onlar, direnmeye, düşmanın saldırılarına öfkelenmeye davet edilmektedir

(6)

أَقْرَأَتْ أَمَّ مَا زِلْتُ بَكَاءَ عَلَى الْوَطَنِ الْمُضَاعِ؟

*Okudun mu, yoksa hala kayıp vatan için hümgür hümgür ağlıyor musun?*

الْخَوْفُ كَبَلٌ سَاعِدَيْكَ فَرَحْتَ تَجْتَنِبُ الصَّرَاعَ

*Korku kollarını bağladı, mücadeleden kaçınarak sevindin.*

وَتَقُولُ لِي قَدْ مَلَلْتُ وَشَقَّتْ الرِّيحُ الشَّرَاعَ

*Stıldım, rüzgâr yelkenleri yırttı diyorsun.*

يَا أَيُّهَا الْمُدْحُورُ فِي أَرْضٍ يَصْخُجُ بِهَا الشُّعَاعُ

*Ey şimşeklerin çaktığı yere atılan!*

أَنْشِدْ أَنْأَشِيدَ الْكَفَّاحِ وَسِرِّقَافِلَةَ الْجِيَاعِ

*Cihat marşlarını söyle ve açların kervanıyla yürü<sup>54</sup>*

<sup>53</sup> İnşa, Doğru veya yanlış olduğu söylenemeyen emir, nehiy, soru, temenni ve nida cümlelerine denir. Burada emir kullanılmıştır. Bkz. Cârîm - Emîn, *el-Belagati'l-Vâzıha*, 142.

<sup>54</sup> Bseiso, “el-Medînetü'l-Muhâsara”; Bseiso, “Divân”.



Şair, bu tahmiste Filistin'in mazlum halkına, vatan elden gittikten sonra ağlamanın bir fayda sağlamayacağını anlatmaktadır. Korku ve ümitsizliğin, direniş ruhunu zayıflattığını ve düşmanı daha da cesaretlendirdiğini vurgulamaktadır. Ancak imkânlar ne kadar kısıtlı olursa olsun, tek çıkış yolunun mücadele olduğunu belirtir. Bu kutlu direnişin sonunda ise, şehadet makamına ulaşmanın bir müjde olduğunu dile getirir.

Şairin burada okudun mu diye sorduğu şey “Filistin'in başına gelen şeyleri görüyor musun, farkında mısın?” anlamındadır. Korku onları bağladı, bir daha karşı koymaya ve direnmeye cesaretlerini kırdı. *إِنِّي قَدْ مَلَّكَ* (harplerden) usandım, *انشق شعاعه / yelken yırtıldı* ifadesiyle artık ilerleyecek dermanlarının kalmadığını ifade etmiştir. Şair, halkın direniş ve mücadelesi için cesaret verici marşlar söyleyerek direnen mücahitlere katılmalarını teşvik etmektedir.

Şair, kınamak için soruyla başlamıştır. *بكاء / çok ağlayan* kelimesini kullanarak kinaye yapmış çok kayıpların çok ağlamaya yol açtığını ifade etmiştir. *الخوف / korku* insana benzetilmiş, elini kolunu bağladığını ifade etmiştir. *إني قد مللت / usandım* haber cümlesi te'kidli olarak gelmiş yelkenin yırtılması ifadesiyle bozguna uğrama, acizlik ve teslim olma duygularına kapıldıklarını ifade etmiştir. *يا أيها المدحور / Ey mağlup olan* ifadesiyle inşa cümlesinde nida üslubuyla Filistinli sığınmacıların üzüntüsünü ve kalbinin kırık olduğunu kinaye yoluyla anlatmıştır. Yine şair, inşa üslubuyla *أُنشِد / söyle, سر / yürü* emir kalıplarını kullanarak onları mücadeleye teşvik etmiştir. Ayrıca *قافلة الجياع / açların kervanı* ifadesiyle de kinaye yoluyla yurtsuz kalan Filistinlileri ifade etmiştir.

### Sonuç

Filistin direniş edebiyatı, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyonistlerin işgal ve kuşatmaları sonucu ortaya çıkan bir edebiyattır. Bu zulmü haykıran, direnişe davet edenler sadece Müslümanlarla sınırlı değildir. İlk dönemde Arap dünyası ve dünyadaki sağduyulu insanların bu çağrıya kulak vereceğini düşünen Filistinliler, dünyalık beklenti ve konforlarından vazgeçemedikleri için duyarsız kalan muhataplarından ümitlerini kestiklerinde kullandıkları dil de değişmiş, çareyi düşmanla çarpışmakta bulmuşlar, bunu edebiyatlarına yansıtmışlardır.

Burada ele aldığımız edebiyatçılar genellikle Filistinli olup ülkelerinin dışında yaşamak zorunda kalan fakat ülkelerinin dertlerine kayıtsız kalmayan mücadeleci karakterlere sahip kişilerdir. Hayatları pahasına doğru gördüklerini edebi bir üslupla dile getirmekten çekinmemişlerdir. Onlar, zamanın imkânlarını kullanarak gazete, dergi, kitap, makale, şiir ve nesir gibi ürünlerle direniş edebiyatına katkı sağlamışlardır. Bu eserler sayesinde dünyada önemli bir kamuoyu oluşmuş, Avrupa dillerinde de bu konuda birçok bilimsel çalışma yapılmıştır.

Bseiso de eserleriyle bu alana katkı sağlamış önemli kişilerden birisidir. Onun bu çalışmada tahlil edilen *el-Medînetu'l-Muhâsara* adlı şiiri edebi, lirik bir üsluba sahiptir. Bu şiirde şair, Gazzelilerin yaşadığı haksızlıkları dile getirmiş, bunlara karşı duyarlı olmayı ve mücadele edenlere katılmanın gerekliliğini haykırmıştır. Şair, deniz, şafak, gece, yıldızlar, nehir, vadi, dağ, toprak, kum, çöl, buğday ve sümbül gibi doğal unsurları kullanarak Filistin'deki zulüm, gözyaşı, acı ve üzüntüyü anlatmıştır. Yaşadığı kaos içinde doğal ve bozulmamış varlıkların birbirleriyle ilişkisine yer vererek yaşanan çarpık olaylara ve acının ağırlığına dikkat çekmiş, bunu dile getirecek ve duyacak birilerinin olmadığından olsa gerektir ki acı tabloyu denize söyletmış, derdi dinleyen varlık olarak ise gökyüzündeki yıldızları seçmiştir. Nehir, geçtiği yerlere serinlik, bolluk, bereket götürmesi gerekirken ateş götürmekte, geçtiği yerleri küle döndürmektedir. Bununla Filistin'in imkânlarının siyonistlerin eline geçince nasıl eziyete dönüştüğünü ifade etmektedir.

Şair, şiirinde teşbih, istiare, kinaye, tıbak, intak ve iktibas gibi sanatları kullanmış, yaşadığı derin duyguları edebî ve belâğî bir dille aktarmıştır. Düşmandan korkmanın düşmanın cesaretini artıracığı için düşmana karşı kahramanca karşı koymak gerektiğini dile getirmiş, ayetten iktibasta bulunmuştur. Siyonistlerin ne kadar güç ve imkân sahibi olsalar da haksız oldukları için korkak ve tereddütlü olduklarını ifade etmiştir.

Günümüzde, siyonistlerin zulmü dünyanın gözü önünde işlenmekte; bu vahşeti belgeleyen yazılı, sesli ve görsel sayısız materyal ortaya konulmaktadır. Şiirde Filistin'e yapılan çağrı, bugün yalnızca o topraklarla sınırlı kalmayıp tüm dünyaya yöneltilmektedir. Vicdan sahibi herkesin, Gazze'de yaşanan bu soykırıma kulak vermesi, adaleti savunarak benzeri zulümlere karşı dur demesi bir insanlık görevidir.

## Kaynakça

Akşit, Eyup. “Mahmud Derviş’in Şiirinde Evreler I”. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 3 (30 Aralık 2016), 13-36.

Amireh, Amal. “Between Complicity and Subversion: Body Politics in Palestinian National Narrative”. *South Atlantic Quarterly* 102/4 (2003), 747-772.

Arslan, Adnan. “İsrail’de Fiziki İşkenceye Alternatif Psikolojik İşkence ve Hileli Sorgu Yöntemleri Filistin Edebiyatında: Velîd el-Hüdelî’nin Setâiru’l-Ateme Romanı –Anlatım Tekniği ve İçerik Araştırması”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2019), 20-28.

Azzâm, Samîra. *es-Sâ’atü ve ’l-insân*. Beyrut: Müessesetü’l-Ehliyye, 1956.

Azzâm, Samîra. *Eşyâün sağıratün*. Beyrut: Daru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1954.

Azzâm, Samîra. *ez-Zillü’l-kebîr*. Beyrut: Dâru’ş-Şarku’l-Cedîd, 1956.

Bahar, Hayrettin. “Filistinli Şair Murîd el-Bergûsî ve Şiirlerinde Özgürlük Teması”. *GAP Akademi Dergisi* 2/3 (2023), 93-114.

Baydas, Khalil Ibrahim. *al-Warîth: riwayah ijtimaîyah gharamiyahb*. Jerusalem: The Syrian Dar al-Aytam Printing Press, 1920.

Benli, Ali. “Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Edebiyat Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (2016), 183. <https://doi.org/10.15370/muifd.22426>.

Bilge, Mustafa. “Abdullah b. Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/108. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Bseiso, Mu’in Tevfik. “Divân”. الديوان. Erişim 17 Ağustos 2024. <https://www.aldiwan.net/cat-poet-moeen-bseiso>.

Bseiso, Mu’in Tevfik. “el-Medînetü’l-Muhâsara”. *ed-Divân*. Erişim 17 Ağustos 2024. <https://www.aldiwan.net/poem101843.html>

Can, Muhammet Berat. “Semîh el-Kâsim’in ‘Kudsü’l-ard’ İsimli Şiirinin Tahlihi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2023), 623-641.

Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatü’l-vâziha*. Beyrut: Dâru’l-Meârif, 2006.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahman b. Muhammed. *Delâilü’l-i’câz*. Kahire, 1384.

Demirkent, Işın. “Kudüs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/329-332. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Derviş, Mahmûd. *Divânu Dervîş Mahmûd*. Beyrut: Dâru’l-Avde, 1994.

Durmuş, İsmail. “Teşhis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/565, 566. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Elizabeth, M. Holt. “Resistance Literature and Occupied Palestine in Cold War Beirut”. *Journal of Palestine Studies* 50/1 (2021).

Fazlıoğlu, Şükran. “Mahmûd Dervîş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek 3/177, 178. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Fazlıoğlu, Şükran. “Zeyyât, Ahmed Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/385, 386. TDV Yayınları, 2024.

Harbi, Abdülaziz Bin Ali. *el-Belâğatü'l müyessere*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011. <https://www.nadirkitap.com/el-belagatu-l-muyessere-dr-abdulaziz-bin-ali-el-harbi-kitap23879054.html>

Hüseynî, İshak Musa. *Müzekkirâtü decâce*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1942.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Alemü'l-Kütüb, 2003.

Kanafani, Ghassan. *el-Edebu'l-Filistîni el-mukâvim tahte'l-ihtilâl 1938-1978*. Beyrut: ed-Dirâsetü'l-Filistîniyyetü, 1968.

Kanafani, Ghassan. *Fi'l-adab as-sahyûni*. Beyrut: Mu'assasat al-abhath al-'arabiyya, 1967.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Karaman, M. Lutfullah. "Siyonizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/329-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâleddin. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 3. Basım, 739.

Khalidî, Rashid. *Palestinian identity*. New York: Columbia University Press, 1991.

Korkmaz, Seyfullah. "Türklerin Gözünde Kudüs: Hüzün ve Elem". *Journal of Academic Social Sciences* 61 (2017).

Majadly, Haifa - Yılmaz, İbrahim. "Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu / The Problem of Identity in Palestinian Literature". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46 (30 Aralık 2016), 145-157. <https://doi.org/10.29288/ilted.304780>

Muslih, Muhammad Y. "The Origins of Palestinian Nationalism". *International Journal of Middle East Studies* 693/694 (1991).

Peteet, Julie. "The Writing on the Walls: The Graffiti of the Intifada". *Cultural Anthropology* 11/2 (1996), 139-159.

Rosovsky, Nitzza. *City of the great king jerusselam from David to the present*. Londra: Harvard Üniversitesi, ts.

Salam Mir. "Palestinian Literature: Occupation and Eksile". *Arab Studies Quarterly* 35/4 (2013), 110-129.

Sekkâkî, Ebü Ya'küb. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: 2001.

Suleiman, Yasir. "Palestine and the Palestinians in the Short Stories of Samira 'Azzâm". *Journal of Arabic Literature* 22/2 (1991), 154-165.

Suzan, Yahya. "Gassân Kenefânî'nin Ardu'l-Burtukâli'l-Hazîn Adlı Öyküsü". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2016), 476-492.

Sübkî, Fâtine Muhammed. "Mo'in Bseisu in Shawqi Bahnam's mirror : reading in the holy Book of Anger". *Mecelletu't-Terbiye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 2/31 (2022), 379-392.

Tomar, Cengiz. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/329-332. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Güncel Türkçe Sözlük. "intak". Erişim 22 Eylül 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=intak>

Güncel Türkçe Sözlük. "meczazımürsel". Erişim 22 Eylül 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=meczazımürsel>

Güncel Türkçe Sözlük. "siyonizm". Erişim 31 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=siyonizm>



### İlimler Tasnifinde Kıraat İlminin Yeri: Miftâ' u's-sa' âde ve Tertîbü'l- 'ulûm Özelinde

The Place of Qir'at in the Classification of Sciences: A Study Based on Miftah al-Sa'da and Tarîb al-'Ulum  
Selim Çakıroğlu

### Sûrelerin Faziletlerine Dair Rivayetlerin Sûrelerin İçeriği İle İlişkisi

The Relationship of Narratives about the Virtues of Surahs with the Content of the Surahs  
Mustafa Mehmetoğlu

### İgnaz Goldziher'in Kur'an'ın Tahrife Uğradığı İddialarının Tahlil ve Tenkidi -İslâm Tefsir Ekolleri adlı Eseri Özelinde-

Analysis and Criticism of Ignaz Goldziher's Claims that the Qur'an Has Been Distorted In the Case of His Work Titled Schools of Koranic Commentators

Fatih Özaktan

### İslâm İktisadının Temel İlkeleri Bağlamında Vahiy Dönemi Uygulamaları (Pazar, Para ve Ticari Akitler)

Revelation Era Practices in the Framework of Fundamental Principles of Islamic Economics (Markets, Currency, and Commercial Contracts)

Yahya Solmaz

### Evzâi ve Mehir Konusundaki Fikhî Görüşleri

Al-Awzâ'i and His Jurisprudential Views on the Issue of Mahr

Mustafa Dumlupınar

### Erken Dönem Eserlerinde Âm ve Hâs Kavramları Bağlamında Fikhî Usulünün Kelâm İlmine Etkisi

The Influence of the Usul al-Fiḥ on the Science of Kalam in the Context of the Concepts of 'Am and Has in Early Works

Mehmet Saygın - Mehmet Nezir Ceylan

### Sünnî-Mâlikî Ulemânın İfrâkiye'de Fâtîmî Yönetimine Karşı Tutumu

The Attitude of the Sunni-Maliki Ulama towards the Fatimid Rule in Ifriqiyya

Furkan Erbaş

### Zaman ve Ruhun Kesiştiği An: Tasavvufî Geleneğin Seher Vaktine Bakışı

The Intersection of Time and Spirit: Sufi Tradition's View of the Time of Dawn

Muhammed Yusuf Akbak

### Dede Korkut Kitabı'ndaki Dumrul'un Delilikten Veftliğe Tekâmül Yolculuğu

Dumrul's Journey of Evolution from Madness to Sainthood in the Book of Dede Korkut

Musa Kaval

### Kötülüğün Sıradanlaşması: Gazze Soykırımı Örneği

The Banalization of Evil: The Case of the Gaza Genocide

Hande Nur Bozbuğa

### Bilimsel Gerçekçilik ve Kelâm: Gözlemlenemeyen Hakikatleri Mâtürîdî ile Keşfetmek

Scientific Realism and Kalam: Discovering Unobservable Truths with al-Maturidi

Kayhan Özaykal

### Oğuz Kağan Destanı ve Fârâbî Felsefesinde Devlet ve Hükümdar Anlayışı

Understanding of State and Ruler in al-Farabi's Philosophy and Oghuz Khagan Epic

Ferdi Kaya - Hacı Ömer Özden

### İslâmî Aile Değerlerinden "Kefâet" Kavramının HabitusBağlamında Sosyolojik Değerlendirmesi

Sociological Evaluation of the Concept of "Kafâ'ah" from Islamic Family Values in the Context of Habitus

Nimet Keseli Ustabaşı - Abdurrahman Kurt

### Mazlum Bir Halkın Direnişinin Edebiyata Yansımaları (Filistin Özelinde) ve Muîn Tefvîk Bseiso'nin el-Medînetu'l-Muhâsara adlı Şiirinin Tahlili

Reflections of the Resistance of an Oppressed People on Literature (the Case of Palestine) and Analysis of Mu'in Tawfiq Bseiso's Poem al-Madinah al-Muhasara

Seyhan Özsoy

