

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

**sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼**  
**owner and responsible manager**  
Abd¼lkadir Okumuşlar

**edit¼rler**  
**editors-in-chief**

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N.Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Ali Dadan (N.Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Necmettin G¼ney (N.Erbakan Ü)

**yardımcı edit¼rler**  
**co-editors**

Yrd. Doç. Dr. Mesut Kaya (şırnak Ü)  
Arş. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Ahmet Mekin Kandemir (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Feyza Demir (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. İrfan Erdoğan (N.Erbakan Ü)  
Arş. Gör. Taha Çelik (N.Erbakan Ü)

**yayın kurulu**  
**editorial board**

Prof. Dr. Adem şahin (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Cem Zorlu (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Dilaver G¼rer (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparslan Ü)  
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Hidayet Işık (Ç. Onsekiz Mart Ü)  
Prof. Dr. Kamil G¼neř (DİB)  
Prof. Dr. Mehmet Akg¼l (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Muhammet Tasa (N.Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Seyit Bahçivan (N.Erbakan Ü)

*Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM TR Dizin  
ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)  
tarafından taranmaktadır.*



**yazışma**  
**contact address**

Arş. Gör. İrfan Erdoğan  
Necmettin Erbakan Üniversitesi A.Keleşoğlu  
İlahiyat Fak¼ltesi, Meram Yeni Yol Cd.  
42090 Meram - Konya / T¼rkiye  
+90. 332. 323 82 50

**kurumsal web adresi**  
**official web address**  
www.marife.org

**e - mail**  
editor@marife.org  
editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. G¼nderilen t¼m makaleler hakem, edit¼rler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

**i d¼zen ve kapak**  
**interior design and cover**  
Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

**kapak deseni**  
**cover pattern**  
Selçuklu kapak ii

**baskı & y¼netim yeri**  
**publishing & head office**  
sebat ofset matbaacılık  
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay  
0332. 342 01 53 / KONYA / T¼RKİYE  
KTB. S. No: 16198

**Basım Tarihi: Haziran 2017**  
cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

***danışma kurulu***  
***advisory board***

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia)  
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)  
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversit )   
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. David J Goa (University of Alberta)  
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)  
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)  
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. H kelekleli, Hayati (Uludağ Ü)  
Prof. Dr. Hüsamettin Erdem (KTO Karatay Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)  
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)  
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)  
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)  
Prof. Dr. Kadir Özköse (Bozok Ü)  
Prof. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Bayyığit (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)  
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)  
Prof. Dr. Mevlüt Uyamık (Hitit Ü)  
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University)  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)

Prof. Dr. Mustafa Fayda (İstanbul 29 Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Mustafa  zt rk (Çukurova Ü)  
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)  
Prof. Dr. Reşat  ng ren (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Saffet Köse (İ. Katip Çelebi Ü)  
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)  
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)  
Prof. Dr. Tacettin Uzun (KTO Karatay Ü)  
Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)  
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)  
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)  
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Bialystok)  
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)  
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bağçeşehir Ü)  
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)  
Yrd. Doç. Dr. Sezayi Küçük (Sakarya Ü)

***sayı hakemleri***  
***reviewers of the issue***

Prof. Dr. Adem Şahin (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Ali Polat (Ondokuz Mayıs Ü)  
Prof. Dr. Ferudun Ata (Selçuk Ü)  
Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Kemalettin Taş (S. Demirel Ü)  
Prof. Dr. Mehmet Akg l (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Muhammed Tasa (N. Erbakan Ü)  
Prof. Dr. Zafer Kızıklı (Ankara Ü)  
Doç. Dr. Ahmet Güzel (K. Mehmetbey Ü)  
Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)  
Doç. Dr. Murat Şimşek (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Ömer  zpınar (N. Erbakan Ü)  
Doç. Dr. Rifat Atay (Akdeniz Ü)  
Doç. Dr. Süleyman Doğanay (Erciyes Ü)  
Yrd. Doç. Dr. A. Murat  zel (F. Sultan Mehmet Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Ali  oban (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Betül Gürer (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Huzeyfe  eker (N. Erbakan Ü)  
Yrd. Doç. Dr. Sezai Zengin (E. Osmangazi Ü)

# Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

## GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Okcidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderdikeleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

## YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekli ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmeden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihi sunular, tashihi edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

## YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word (2007-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş yazılmalı ve docx olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm

## GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail address.
- Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

## PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

## WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
- Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English keywords (five pieces) also should be submitted.
- Footnotes, should Times New Roman 10, interspaces 1, justified and spelled.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles

ayarılanmalıdır.

• Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıktı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.

• Makale başlıkların Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.

• Makalelerin 150 kelimele Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.

• Beş (5) kelimele anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

• Editör, yazarların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

• İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliklelik kontrolü yapılmalıdır.

• Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.

• Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

• Özler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

#### ATIF SİSTEMİ

• Marife'de atf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.

• a.g.e., a.g.m., a.yer. gibi kısaltmaları *kullanılmamalıdır*.

• Aynı dipnottaki atıfların arası virgül ile ayrılarak virgül, öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmamalıdır. Kaynaklar arası noktali virgül ile ayrılmalıdır.

• Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.

• Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar önündeki "el" takıları *yazılmamalıdır*.

• Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.

• Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi *verilmemelidir*.

• Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "-----", şeklinde (altı tane orta tire ile) yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.

• Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayımlandıktan eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

#### 1. Kitap

**İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahlük edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa "yy." basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Kahire 1934-1962).

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

**Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı.

#### Tek Yazarlı:

\* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

\* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

\* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.

• Around 150-words abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles.

• There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.

• Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.

• Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.

• Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.

• If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

#### FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

• CMS (Chicago of Manual Style) should be used as the reference system in the articles.

• There *shouldn't* be abbreviations such as idem, ibid etc.

• References to the same footnote should be separated with commas, there should be a space after the commas. There should be a semi-colon between the references.

• The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors.

• Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors *should not* be written.

• If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

• Dates of death of the authors *should not* be included in the bibliography.

• If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "----" (six n dashes) should be included after the first work of the same author.

• Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

#### 1. Book

**First Reference:** Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (italic), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

If the printing place of the book has not known it should be written as "w.place", if the printing date of the book has not known it should be written as "w.date".

**Second Reference:** Surname of the author(s), abbreviated name of the book (italic), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

**In the Bibliography:** Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

#### Single Author:

\* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

\* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. ed. Ankara 2000, p. 102.

- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, pp. 24-33.

\* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, simp. by Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

\* Ankaravî, İsmail, *Minhâcül-fukarâ - Fakîrlerin Yolu-*, Prepared by Saadetin Elcî, III. ed. İnsan Yay. İstanbul 2011, p. 405.

\* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu*, haz. Saadetin Elkici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

#### İki Yazarlı:

\* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

- Ali-, Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

#### Üç veya Daha Çok Yazarlı:

\* Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

- Topaloğlu vd. *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

#### Arapça Eserler:

• Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser ötündeki "el" takları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar ötündeki "el" takları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-İrâk*).

\* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, X, 234.

\* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Mektebtü Vehbe, Kahire ty. II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, II, 265.

\* Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ kavâ'itü'l-edille fi usûlil-İtikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

\* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihü'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, 35.

#### Çeviri:

\* İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty., s. 125.

- İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 125.

#### 2. Makale

**İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *ksaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında olanlar bu sıraya göre yazılır.

**İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.

**Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri "vd." olarak zikredilmeli. Dergilerin tam ismi ve kısaltması italik yazılmalı. Sayfa aralığı verilmeli.

\* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

\* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

\* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

\* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", s. 49.

\* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", ss. 16-18.

\* Ebû Gudde, Abdü'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, p. 405.

#### Two Authors:

\* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, p. 155-58.

- Ali-, Leaman, *Islam: The Key Concepts*, p. 155-58.

#### Three and More Authors:

\* Topaloğlu, Bekir et al. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, p. 25.

- Topaloğlu et al. *İslam'da İnanç Esasları*, p. 25.

#### Works in Arabic:

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

The prefix "al" before the names of the authors should not be written. (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-İrâk*).

\* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, ver. by Şuayb Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, I. ed. Beyrut 1994, X, 234.

- Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, X, 234.

\* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Mektebtü Vehbe, Kahire w.date II, 265.

- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, II, 265.

\* Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ kavâ'itü'l-edille fi usûlil-İtikâd*, ver. by M. Yûsuf Mûsâ and A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, p. 181.

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

\* Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihü'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, ver. by M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

- Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, II, 35.

#### Translation:

\* İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, trans. by Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul w.date, p. 125.

- İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, p. 125.

#### 2. Article

**First Reference:** Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

**Second Reference:** Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/ interval

**In the Bibliography:** Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in italic. Page intervals should be included.

\* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, 9/1 (2009): 57-60.

- Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", p. 89.

\* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

- Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", pp. 239-245.

\* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşın Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

- Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", p. 48.

\* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i Anlamak", p. 49.

\* Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.

- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşâri Yorum", pp. 16-18.

\* Ebû Gudde, Abdü'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", trans. by Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara, 20 (1975): 307-321.

- Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", p. 307.

### 3. Ansiklopedi Maddesi

\*Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).

-Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

\*Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

-Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

### 4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

\*Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

-Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

\*Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.

-Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.

\*Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.

-Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

### 5. Tez

**İlk geçtiği yer ve kaynakçada:** Tez yazarının adı ve soyadı, tez adı (italic), yüksek lisans veya doktora tezi olarak kabul yılı, enstitü adı, sayfa.

Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

**İkinci geçtiği yerde:** Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

### 6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

\*Bakara 2/22. (İlk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

\*Tekvin 34:21; Matta 7:6.

### 7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilerler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

\*Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilerler:

Müslim ve Mâlik

\*Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

\*Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

### 8. Online Kaynak

**İlk geçtiği yer ve kaynakçada:** Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir. Adresteki köprü kaldırılmamalıdır.

\*Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonepygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-telkidiler>, (et.08.07.2015).

\*Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, [http://dihgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî\\_Egitim\\_Dergisi/162/e\\_sitgin.htm](http://dihgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî_Egitim_Dergisi/162/e_sitgin.htm), (et. 29.08.2015).

\*Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü

### 3. Encyclopaedia Entry

\*Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)

-Kandemir vd. "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.

\*Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.

-Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

### 4. Book Chapter and Published Symposium Proceedings

\*Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.

-Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.

\*Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, pp. 263-287.

-Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", p. 277.

\*Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'an Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, pp. 117-137.

-Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", p. 124

### 5. Thesis

**First Reference and in the Bibliography:** Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

\*Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar-*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, p. 67 (no page number in the bibliography).

**Second Reference:** Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, p. 67.

### 6. Qur'an and Bible

a. Verse:

\*Bakara 2/22. (the first number shows the number of the surah and the second number shows the verse/ayah)

b. Bible:

\*Tekvin 34:21; Matta 7:6.

### 7. Hadith

References from Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

a. Number of chapter after the name of the book:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

\*Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

b. Number of hadith after the name of the book:

Muslim ve Mâlik

\*Müslim, Zekât 21 (245) this number in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

c. Others should be referred with the number of the volume and page:

\*Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467). Numbers in bracket given as hadith number from beginning of the book, it is optional.

### 8. Online Source:

**First Reference and in the Bibliography:** The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end. Hyperlink should be removed from web addresses.

\*Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonepygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemlertelkidiler>, (ad.08.07.2015).

\*Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, I. 162, Ankara 2004, [http://dihgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî\\_Egitim\\_Dergisi/162/e\\_sitgin.htm](http://dihgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Millî_Egitim_Dergisi/162/e_sitgin.htm), (ad.29.08.2015).

\*Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü

kaldırılmadığıdır)

\* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015).

\* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osmanshtml>, (et. 14.04.2005).

### 9. Yazma Eserler

\* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

### 10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

\* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

\* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

### Kısaltmalar Dizini

ABD	Ana bilim dalı
Arş. Gör.	Araştırma Görevlisi
BD	Bilim dalı
Bk/bk.	Bakanız
Böl.	Bölüm
b.	Bin, ibn
bs.	Baskı, basım
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Doç. Dr.	Doçent Doktor
dn.	Dipnot
d.	Doğum tarihi
Dr.	Doktor
drI.	Derleyen
ed.	Editör
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
et.	Erişim Tarihi
Fak.	Fakülte
H.	Hicri
haz.	Hazırlayan
hz.	Hazreti
İA	İslam Ansiklopedisi
Krş/krş.	Karşılaştırmız
M.	Miladi
MÖ.	Milattan önce
MS.	Milattan sonra
nşr.	Neşir
Nu.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
Öğr. Gör.	Öğretim Görevlisi
Prof. Dr.	Profesör Doktor
(r.a)	Radıyallahu anh
s.	Sayfa
S.	Sayı
(s.a)	Sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa aralığı
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi yok
Ü.	Üniversite
vb.	Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
vd.	Ve devamı, ve diğerleri
vs.	Vesaire
vr.	Varak
Yay.	Yayını, yayınları, yayıncılık
Yrd. Doç. Dr.	Yardımcı Doçent Doktor
yy.	Basım yeri yok

Burada yer almayan kısaltmalar için *TDK Kısaltmalar Dizini* esas alınmalıdır.

Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015).

\* Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015).

\* Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osmanshtml>, (ad. 14.04.2005).

### 9. Hand-written Manuscripts

\* Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Section. no: 538.

- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Section. no: 538, leaf 30/a.

### 10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

\* *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, p. 234.

\* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, p. 304.

### Abbreviations List

AD	Anno domini
anon.	Anonymus
Asst. Prof.	Assistant Professor
Assoc. Prof.	Associate Professor
b.	Bin, ibn ("son of" in Arabic)
BCE	Before Common Era
bib.	Bible, biblical
CE	Common Era
cf.	confer, compare ("see, by way of comparison")
ch.	Chapter
comp.	Compiled by
d.	Death date
da.	Date accessed
DİA	Turkish Religious Foundation Islamic Encyclopaedia
dpt	Department
Dr.	Doctor
ed.	Editor (pl. eds.), edition, edited by
Eİ2	Encyclopaedia of Islam Second Edition
etc.	Et ceteras
f.	Field
Fac.	Faculty
fn.	Footnote
H.	Hijri
ia.	Among other things
İE	Islamic Encyclopedia
issue	Issue
leaf	Leaf (manuscript sheet)
no.	Number
p.	Page
PhD	Doctor of philosophy
pp.	Page range
pre.	Prepared by
Prof.	Professor
pub.	Publication, publisher, published by
(r.a)	Radıyallahu anh
Res. Assist.	Research Assistant
(s.a.w)	Sallallahu Alaihi Wasallam
simp.	Simplified by
TA	Teaching Assistant
trans.	Translated by
univ.	University
v.	Verse
ver.	Verification (tahqiq), verified by
vol.	Volume
w.date	No date of publication
w.place	Without publication place

Other abbreviations should be used according to *The Chicago Manual of Style (16th edition)*.



# İçindekiler / contents

editörden / editorial

makaleler / articles

Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında “Lâ Be’se (Bih)” Kavramı  
*The Concept of “La ba’sa (beh)” in The Context of Responsibility Theory in Fiqh*  
Hasan Özer, 1-27

Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü  
*The Hadith Transmitting in Shia and The Role of the Understanding of*  
*Ashab al-ijma in Isnad Criticism*  
İbrahim Kutluay, 29-50

Abdulaziz ‘Atık Eserleri ve Arap Dili ve Belagati’na Katkıları  
*Abdulaziz Atik, Works and Contributions to The Arabic Language and Its Rhetorics*  
İsmail Ekinci, 51-65

İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr’ın Tasavvuf Anlayışı  
*Sufism Understanding of Hamdun Kassar From The First Period Malamati Sheikh*  
Hamide Ulupınar, 67-80

Batılılaşmanın Dini Hayata Etkilerinin  
Halid Ziya Uşaklıgil’in Romanlarındaki Yansımaları  
*The Effects of Westernization on The Religious Life in The Novels*  
*Written by Halid Ziya Usakligil*  
Hayri Erten, 81-101

Abdullah b. Mesûd’un “Unuttuğu” İddia Edilen Meselelerin Tahlili  
*An Analysis of the Issues That ‘Abdullah b. Mas’ûd is Claimed to Have Forgotten*  
Taha Çelik, 103-120

Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe  
*The Divine Attraction (Jadhbah) as a Possibility of Self-Revelation (Al-Taarruf) and Unveiling (Mukashafah) in Sufism*  
Nurullah Koltaş, 121-135

Hz. Peygamber'in Hicret Yolunda Ümmü Ma'bed'e Uğramasıyla İlgili Rivâyet ve Davet Metodu Açısından Analizi  
*Rumor About Hz. Muhammad's Visit to Ummu Mabed in The Way of Hegira and Its Analysis in Terms of Invitation Method*  
Mücahit Yüksel, 137-150

Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi  
*Analysis of Obsessive Compulsive Symptom Seen in Youth Period in Terms of Some Variables Like Belief, Worship and Religious Knowledge*  
Muhammet Mustafa Bayraktar, 151-175

*incelemeler / reviews*

Abdullah Durmuş, Fıkhî Açidan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, 189 s.  
Haz. Mahmut Samar, 177-181

David Goa, The Christian Responsibility to Muslims, The Chester Ronning Centre for the Study of Religion and Public Life, Alberta, Kanada 2015, 95 sayfa.  
Haz. Yusuf Ziya Karipek, 183-188

editör'den

Her işin başı Bismillah...

Saygıdeğer okuyucular!

2017 yılının ilk yarısında yeni bir sayı ile sizleri selamlıyoruz. Bu sayıda da bilimsel literatüre büyük katkı sağlayan değerli yazıları sizlerin istifadesine sunmaktayız.

*Marife*, okurları olarak bu sayıda,

Hasan Özer'in *Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında "Lâ Be'se (Bih)" Kavramı*, İbrahim Kutluay'ın *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü*, İsmail Ekinci'nin *Abdulaziz 'Atık Eserleri ve Arap Dili ve Belagati'na Katkıları*, Hamide Ulupınar'ın *İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı*, Hayri Erten'in *Batılılaşmanın Dini Hayata Etkilerinin Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarındaki Yansımaları*, Taha Çelik'in *Abdullah b. Mesûd'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili*, Nurullah Koltaş'ın *Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe*, Mücahit Yüksel'in *Hz. Peygamber'in Hicret Yolunda Ümmü Ma'bed'e Uğramasıyla İlgili Rivâyet ve Davet Metodu Açısından Analizi*, Muhammet Mustafa Bayraktar'ın *Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi* başlıklı makaleleri ile Mahmut Samar'ın hazırlamış olduğu Abdullah Durmuş'a ait Fikhî Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri isimli kitabın tanıtım yazısı ve Yusuf Ziya Karipek'in hazırlamış olduğu David Goa'nın *The Christian Responsibility to Muslims* isimli kitabının tanıtım yazısını bulacaksınız.

2017 yılının ikinci sayısında da sizlerin değerli çalışmalarına yer vermekten mutluluk duyacağız. Zaman çabuk geçiyor... Gelecek sayıda yayınlanmasını arzu ettiğiniz yazılarınızı Ekim ayı sonuna kadar göndermiş olmanızı istirham ederiz Selamlar...

*Muhiddin Okumuşlar*



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında “Lâ Be’s’e (Bih)” Kavramı

Hasan Özer

Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

hasan.ozero@dpu.edu.tr

Geliş Tarihi: 27.02.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 21.03.2017

Öz

Her ilmin kendine özgü bir dili ve terminolojisi vardır. Buna hâkim olmadan o ilimde ilerleme ya da onu yeterince anlama imkânı yoktur. Bu yüzden istilâhlar konusunda eser yazmış olan Tehânevî gibi bazı âlimler bir ilmin terminolojisini kavradıktan sonra hocaya gidip ders almanın teberrük için veya gönüllülük esasına dayalı olabileceğini belirtir. Fıkıh, şer’î ilimlerin en önemlilerindedir ve tabii olarak onun da kendine özgü bir dili ve terminolojisi vardır. Terimler, nesnelerin zihindeki tasavvurlarıdır. Bazı terimler birden fazla ilmin ortak kullanımındadır ve o ilme göre anlamları değişmektedir. Bu durum bazen karışıklığa da sebep olabilmektedir. Dolayısıyla kavramların hangi manada kullanıldığının doğru bilinmesi metnin düzgün şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu yazıda, mendub, müstehab, mubah, mekruh, terk-i evlâ ve hilâf-ı evlâ gibi manalara gelen “lâ be’s’e”nin, kelime ve istilâh tanımları yapılmıştır. İlk dönemden itibaren hangi anlamlarda kullanıldığı, dört mezhepten örnekler eşliğinde yükümlülük kuramı çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Lâ be’s’e (bih), Mendub, Müstehab, Mekruh, Hilâf-ı evlâ ve Terk-i evlâ.

### **The Concept of “La ba’sa (beh)” in The Context of Responsibility Theory in Fiqh**

Every science has its own language and terminology. Without dominating this terminology, there can be no progress in knowledge or opportunity to understand any science. Scholars such as Tahanawî (d. 1158/1745?), who wrote some books about technical terms, state that after fully understanding the terminology of a science, going to a teacher for receiving courses can only be based on the principles of blessing or volunteering (tatavvu’). Fiqh is one of the most important of religious sciences and naturally has its own language and ‘terminology’. Terms are the concepts of subjects in the mind. Some terms are in common use of more than one science and their meanings change according to the science utilizes it. This can also cause some confusion. Therefore, knowing correctly in which meaning such terms are used will ensure an accurate understanding of a text. In this paper, the linguistic and terminological definition of “la ba’sa” is provided from the wide range of meanings such as mandub, mustahab, mubah, makruh, tark al-awla and khilaf al-awla. We tried to find out for which meanings it was used right from the first eras within the framework of responsibility theory with examples from four fiqh madhahib.

Keywords: La ba’sa Bih, Mandub, Mustahab, Makruh, Khilaf al-awla and Tark al-awla

Atıf

Özer, Hasan, “Fıkıh Literatüründe Yükümlülük Kuramı Bağlamında “Lâ Be’s’e (Bih)” Kavramı”, *Marife*, 17/1 (2017): 1-27.

## I. Giriş

Sözlükte; “zarar, güçlük, yiğitlik, mahzur, hasar, ziyan, zahmet, zorluk, azap, şiddet, korku, fenalık, sıkıntı içinde olmak veya savaşta şiddetli harekette bulunmak” gibi anlamlara gelen be’s/“بأس” kelimesi<sup>1</sup> cinsini nefyeden “لا” edatı ile beraber kullanıldığı zaman “zararsız, kabul edilebilir, idare eder, önemli değil,” ayrıca “لا بأس أن” kalıbıyla ise “yapılabilir ve yapılmasında bir sakınca yoktur” gibi manalara gelmektedir. “لا يرون به بأسًا” ifadesi de “bu konuda bir sıkıntı ve bir zorluk görmemektedirler” demektir.<sup>2</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de “بأس” kelimesi “şiddet, çetin, hınç, güç, kuvvet, azap” gibi manalara gelmekte olup yedi yerde geçmektedir.<sup>3</sup>

Kanaatimizce bu kavramın çerçevesi şu şekilde belirlenebilir: *Lâ be’s* “لا بأس”, mendûb ve mubah gibi yapılması caiz olan fiiller yanında, terk-i evlâ ve mekruh gibi kesin olmayarak yapılmaması istenen eylemleri, bazen de herhangi bir şeyin yapılmasındaki serbestliği ve yasaklığı konusunda kesin bir sonuca varılmayan davranışları ifade etmek amacıyla kullanılan ef’âl-i mükelleffin ile ilgili bir kavramdır.

*Lâ be’s* “لا بأس” kavramı, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bizzat ve o zamandan günümüze kadar da kullanılagelen terim haline gelmiş bir ifadedir. Hadislerde değişik şekillerde geçen bu ifadenin açıklanmaya ve izaha ihtiyacı vardır. Söz konusu lafzın içerisinde zikredildiği bir hadis ile onunla bağlantılı diğer bir hadise değinebiliriz. Bizzat *lâ be’s* lafzının anıldığı hadis şöyledir:

*“Kul, kendisinde beis olanı terk ettiği gibi beis olmayana da terk etmedikçe muttakiler mertebesine ulaşamaz.”<sup>4</sup>*

Hadiste yer alan “hakkında beis olan şeyler” haramlar; “beis olmayan şeyler” de ihtiyaç fazlası helaller şeklinde açıklanmıştır. Yani “kul haram bir şeyi işlemek korkusuyla haram olmayan ihtiyaç fazlası helal şeyi bırakmadıkça muttakiler derecesine erişemez” demektir.<sup>5</sup> Nitekim hadis şârihi Münâvî (ö. 1031/1622) bu hadisi açıklarken şöyle der:

<sup>1</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), es-Sihâh (thk. Halil Memun Şeyha), Beyrut 1426/2005, md. بأس, s. 71; İbn Manzûr (ö. 711/1311), Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, ts., md. بأس, VI, 20; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1094/1683), el-Külliyyât (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1432/2011, s. 206; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), Tâcu'l-'arûs, Daru'l-Hidâye, ts. md. بأس, XV, 430.

<sup>2</sup> Ebû'l-Bekâ, el-Külliyyât, s. 816.

<sup>3</sup> Nisâ, 4/84; En'âm, 6/65; İsrâ, 17/5; Neml, 27/33; Mü'min, 40/29; Fetih, 48/16; Hadîd, 57/25.

<sup>4</sup> Tirmizî, “Sıfatü'l-kıyâme”, 19, İbn Mâce, “Zühed”, 24; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut 1424/2003, V, 546.

«لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ، حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ، حَدَّثَنَا لَمَّا بِهِ الْبَأْسُ»

<sup>5</sup> Zeynüddin Muhammed el-Münâvî (ö. 1031/1622), Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr, Kahire 1356, VI, 433; Hatipoğlu, Haydar, Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 2012, X, 487.

*"Bir görüşe göre sakıncasız şeyden maksat, lezzetli olan helal şeylerdir. Yani kul helal olan lezzetli, bol şeylere kendisini pek alıştırmamalıdır. Çünkü böyle alışırsa günün birinde helal yoldan bulamadıklarını, alışkanlığı yüzünden haram yollardan temin etme riski ile karşı karşıya kalır. Buna göre kul, bu tehlikeyi önceden sezerek harama düşmemek için helal olan lezzetli bol şeyleri terk etmedikçe muttakiler derecesine erişemez."*<sup>6</sup>

Konumuzla ilgili diğer bir hadiste ise şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.), eşi Hz. Safiyye'nin (r.a.) hac dönüşü veda tavafi yapmadığını söylemesi üzerine, kendisine: «لا بأس انفري» "Bir sakınca yoktur (veda tavafi adetli kadından düşmüştür); yoluna devam et," buyurmuşlardır.<sup>7</sup>

Mâliki fakihî Şehabeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), bu hadisin temelde aşağıdaki hadise dayandığını söyler:<sup>8</sup>

*"Helâl bellidir, haram bellidir, fakat aralarında bazı şüpheli şeyler vardır, insanların çoğu bunu bilmez. Kim bu şüpheli şeylerden korunursa dini ve ırzı için berâet almış olur. Her kim bu şüphelere düşerse harama düşer. Nitekim korunan bir yerin sınırında hayvan otlatan çobanın hayvanlarını oraya kaçırmaması çok yüksek ihtimaldir. Dikkat edin! Her hükümdarın bir koruluğu vardır. Allah'ın koruluğu da, haram kıldığı şeylerdir. Dikkat edin! Bedende bir et parçası vardır, bu parça düzgün olursa bütün beden düzgün olur, bozuk olursa bütün beden bozuk olur. İşte o kalptir."*<sup>9</sup>

Konumuz ile alakalı olan bu hadisi, ulema, İslam'ın temelini oluşturan üç hadisten biri olarak görmüş, bir kısmı da İslam'ın üçte biri bu hadistir demişlerdir.<sup>10</sup>

*Lâ be'se*, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra, İmam Muhammed'in (ö.189/805) te'lifleri dâhil ilk dönemden günümüze kadar yazılan fıkıh eserlerinde geçen, farklı

<sup>6</sup> Münâvî, Feyzu'l-kadîr, VI, 433; Hatipoğlu, Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi, X, 487.

<sup>7</sup> Buhârî, "Hac", 33.

<sup>8</sup> Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî (ö. 684/1285), ez-Zehîra, Beyrut 1994, XIII, 246-247.

<sup>9</sup> Buhârî, "İman", 2; "Büyu", 37; Müslim, "Müsâkât", 41; Ebû Dâvûd, "Büyu", 3; Tirmizî, "Büyu", 1; Nesâî, "Edebü'l-kâdî", 11; İbn Mâce, "Fiten", 14. Aralarında bazı küçük farklılıklar olsa da söz konusu hadisi kütüb-i sitte imamlarının hepsi rivayet etmiştir. Bizim buraya aldığımız hadisin lafzı ise Müslim'e aittir.

<sup>10</sup> Söz konusu ifade ile bağlantılı bu hadislerin açıklanmasına kısaca değinilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ebû Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim, Beyrut 1407/1987, XI, 27-28, isimli eserinde şöyle der: "Eşyalar helâl, harâm ve şüpheli olmak üzere üç kısımdır. Helal ve haramın hükmü bellidir. Şüpheli olanlar ise helal ve haramlığı kesin belli olmayanlardır. Bu sebeple bunların hükmünü çok kimse bilemez. Ancak ulema nasla veya kıyasla ya da istihabla bunların hükmünü bilirler. Bir eşyanın veya bir eylemin helâl ve harâmlığı konusunda tereddütte kalır hakkında nass veya icma bulunmazsa o konu hakkında müctehid, ictihad eder ve onu şeri bir delille, haram veya helal dairesine dâhil eder. Bazen meselenin delili de ihtimallidir kesin değildir. Bu durumda da vera ve takva gereği onun yapılmasının terkedilmesidir. Aynı (ö. 855/1451) yukarıda zikredilen "helal bellidir haram bellidir..." hadisini açıklarken şöyle demektedir: "... Sonuç olarak ulema burada şüpheli şeyleri izah ederken dört şey söylemiştir: Delillerin tearuzu, ulemanın ihtilafı, mekruh ve mubah olan şüpheliler. Mekruh helâl ile haram arasında bir yoldur. Mubah da helâl ile mekruh arasında bir geçittir. Zira onu çok işleyen mekruha düşer." (Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1421/2001, I, 465-466; XV, 235 ve devamı).

anlamaların iç içe geçtiği bir kavramdır. Hadis ilminde, cerh ve ta'dîl lafzı olarak, ravilerin değerlendirilmesinde terim olarak da kullanılan bu ifade, fıkhıta da farklı anlamlarda karşımıza çıkmaktadır.

*Lâ be'se* lafzı özellikle olumlu veya olumsuz bir beyanda bulunmanın zor olduğu meselelerde kullanılmıştır. Böylesi durumlara bu kelime ile bir çözüm yolu aranmıştır. Nitekim benzeri bazı kullanımlar başka konularda farklı kavramlar için de söz konusu olabilmektedir. Mesela, paranın yer almadığı takas tarzı alışverişlerde aynı cins mallarda ölçü olarak eşitlenebilir ve peşin olma şartı vardır. Bu kaideden hareketle ekmekle buğday ununun eşit olmaksızın peşin olarak değişimi hususunda Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed bunların ölçü birimi farklı olduğu için caiz olduğu kanaatindedirler. Zira ekmek sayı ile mübadele edilir (*adedî*), buğday unu ise ölçek ile işlem görür (*keylf*). Tercih edilen görüş de budur. Fakat Ebû Hanîfe (ö.150/767) bu alış-verişte "hayır yoktur" demek suretiyle, haramdır veya caizdir gibi kesin bir hüküm vermemiştir.<sup>11</sup> Buradaki "hayır yoktur" ifadesi de *lâ be'se* benzeri bir kullanımdır.

Fıkıhla ilgili araştırmalarıyla meşhur Osmanlı âlimlerinden Âlim Muhammed b. Hamza'nın (ö. 1204/1706) *lâ be'se* kavramı üzerine "*Risale fi isti'mali lâ be'se*" adında yarım varak bir çalışması bulunmaktadır.<sup>12</sup> Fûru-ı fıkıh eserleri içerisinde dağınık vaziyette ve çokça bulunan söz konusu ifadeyle ilgili olarak adı geçen küçük risale dışında müstakil bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Dolayısıyla bu konuda yeterli incelemenin bulunmayışı bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir.

Bu kısa girişten sonra kavramın mezheplerin görüşleri çerçevesinde incelenmesine geçebiliriz.

## II. Lâ Be'se Kavramının Fûru-ı Fıkıh Literatüründe Kullanımı

Fûru-ı fıkıh literatürüne genel olarak bakıldığında *lâ be'se* (*bih*) kavramının yaklaşık olarak "herhangi bir fiilin yapılmasında sevap da günah da yoktur" ( لا يؤجر ولا يؤجر عليه ولا يأتى عليه ) anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bir eylemi yapmak ya da terk etmek arasında herhangi bir farkın bulunmadığı, yapmak ile bir sevabın terk etmekle de bir günahın elde edilmeyeceği durumlar için kullanıldığı görülür.<sup>13</sup> Bu durumdan hareketle *lâ be'se* kelimesinin "müstehab"dan farklı bir manaya delalet ettiği söylenebilir.<sup>14</sup>

Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö.1095/1684), *Şerhu'l-Keydân*'den naklen:

<sup>11</sup> Ebû'l-Hasen Burhânuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö. 593/1197), el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedî (thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde), Dimeşk 1427/2006 (Dâru'l-Farfur), III, 58.

<sup>12</sup> İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, Arapça bölümü, nr. 1502, vr. 56<sup>a</sup>.

<sup>13</sup> Ebû'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 816.

<sup>14</sup> Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), el-Binâye şerhu'l-Hidâye, Beyrut 1420/2000, II, 470; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836), Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr (thk. Husamüddin b. Muhammed Sâlih Farfur), Dimeşk 1421/2000, I, 412-413; IV, 185-186, 202.



"Müste hab: Hz. Peygamber'in gerek fiili olarak gerekse terk usulüyle yaptığı davranışlardır. Örneğin, 'Lâ be'se bih'/'Bir sakınca yoktur' denilen yerde amel etmeyi terk etmek bu kabildendir<sup>15</sup>" demektir.<sup>16</sup>

Yine Ebû'l-Bekâ, *en-Nihâye*'den yaptığı nakilde de şöyle demektir:

"*Lâ be'se* kavramı bazen başında kullanıldığı cümlede o fiili yapmanın onu terk etmekten evlâ olduğu yerlerde, bazen de bu fiili yapmanın vacip olduğu yerlerde kullanılır. Çünkü 'جناح/günah' kelimesi, be's 'بأس' kelimesi ile aynı manayı<sup>17</sup> ya da ondan daha kuvvetli bir anlamı beyan eder. Nitekim fiili yapmak vacip olmakla beraber 'vücüb ya da *lâ be'se* لا بأس *lâ cünâha/günah* yoktur' siygası ile ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de (meal olarak) şöyle geçmektedir: Şüphe yok ki, 'Safa ile Merve' Allah'ın koyduğu nişanlardır. Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine 'bir günah yoktur.'<sup>18</sup> Hâlbuki say yapmak Hanefilere göre vacip, Şafilere göre ise farzdır."<sup>19</sup>

Ebû'l-Berekât en-Neseff'nin (ö. 710/1310) *el-Kâfi* adlı eserinde müste hab ile *lâ be'senin* farklı anlamlarda kullanıldığı görülür. Nitekim *La be'se* kavramı ahirete yönelik hükümler için kullanılmaktadır. Zira *be's* şiddet, zorluk ve problem anlamlarına gelir. Şiddetin ve zorluğun kaldırılmasına ihtiyaç olan yerlerde dile getirilir.<sup>20</sup> Ayrıca diğer bir Hanefi fakih Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) de, camilerin süslenmesi ile ilgili konuyu tartışırken *lâ be'se* ifadesinin, "ne günah vardır, ne de sevap" anlamına geldiğine işaret etmektedir. Söz konusu bu çıkarım, Neseff'nin değerlendirmesi ile örtüşmektedir. Bu konu İmam Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* adlı eserindeki kayda dayanmaktadır.<sup>21</sup> Aynî, konuyu değerlendirirken "*lâ be'se* yani mekruh değildir (*lâ yukrahu*)" ifadesini kullanarak hükümler hiyerarşisindeki yerine işaret etmektedir.<sup>22</sup>

Hanefilere göre, *lâ be'se* çoğunlukla mubah veya *terk-i evlâ* (terkedilmesi yapılmasından daha uygun) anlamlarına gelir ki, bununla müste habdan başka bir anlam kastedilmektedir.<sup>23</sup> Bu konu şu ifadelerle zapt altına alınmak istenmiştir:

<sup>15</sup> Bu ifade aynı zamanda amel edilmesi konusunda *lâ be'se bih* denilmişse amel etmenin müste hab olduğu anlamını da içermektedir.

<sup>16</sup> Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 816.

<sup>17</sup> Cünâh kelimesi *be's* ile aynı derecede kullanıldığı zaman müste hab manasını ifade eder. Yapmanın ya da terk etmenin müste hab olduğu yerleri gösterir.

<sup>18</sup> Bakara, 2/158. Heyet, Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 23.

<sup>19</sup> Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 816.

<sup>20</sup> Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseff (ö. 710/1310), *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612, vr. 23<sup>a</sup>; Aynî, *el-Binâye*, II, 470-471. Yani cevaz noktasında bir problem var ki böyle bir ifade kullanılmıştır.

<sup>21</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1406/1986, s. 121; Neseff, *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612, vr. 23<sup>a</sup>; Aynî, *el-Binâye*, II, 471-472.

<sup>22</sup> Aynî, *el-Binâye*, II, 472. قوله: لا بأس يعني لا يكره.

<sup>23</sup> İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî), Beyrut 1415/1995, V, 500; VII, 241-242; Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687),

“Kendisinde *lâ be'se* sözünün bulunduğu her ifade, *terk-i evlâ* anlamına gelir. Ancak bu konuda muteber (esah) olan görüş şudur ki, her yerde geçerli olabilecek küllî bir ilke bulunmamaktadır. Dolayısıyla böylesi durumlarda *lâ be'se*'nin geçtiği yere bakılır; eğer caiz olduğuna dair bir delil varsa mükellef bu konuda muhayyerdir. Delil yoksa *terk-i evlâdir*.”<sup>24</sup>

*Lâ be'se* çoğunlukla mubah ve *terk-i evlâ* anlamına gelmekle birlikte mendûb,<sup>25</sup> müstehab ve mekruh gibi farklı manalarda da kullanıldığı iddia edilmiştir.<sup>26</sup>

Yukarda zikri geçen Âlim Muhammed b. Hamza risalesinde “*lâ be'se*” kavramının bazen “tercih edilmeyen (mercûh) caiz” yani *terk-i evlâ* anlamında, bazen yapılması tercihe şayan olan manasında kullanıldığını belirtmiştir.<sup>27</sup>

Ayrıca aşağıda *lâ be'se* kavramının Hanefî fıkıh literatüründeki kullanımından genişçe bahsedilecektir.

İmam Şafîî bu kelimeyi, mekruh ve müstehab değil, bizzat caiz manasında kullanmıştır.<sup>28</sup> Şafîî'lere göre, vefat eden kişinin, cenaze namazının kılınması ve kendisine dua edilmesi gibi belli görevlerin yerine getirilmesi için ölümünün duyurulmasında bir sakınca yoktur (*lâ be'se*).<sup>29</sup> Yine Şafîî'lere göre, isteyen kimseye herhangi bir şeyin verilmesinde, Hz. Peygamber'in ve İslam'ın yüceltilmesi, iyi ahlakın ve güzel davranışların övülmesi için şiir yazılıp söylenmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*).<sup>30</sup> Söz konusu davranışların hepsi caizdir ve bu cevaz *la be'se* ifadesiyle belirtilmiştir.

Malikiler, *lâ be'se* kavramının çoğunlukla mubah veya müstehab manasına geldiğini belirtirler. “Mükellefin, mubah fiilleri yaptığı durumlar için; *lâ be'se*, kullanılır.”<sup>31</sup> Bazı Mâlikiler ise *lâ be'se*'nin sadece mubah fiiller için kullanılabileceğini, müstehab manası ifade etmediğini beyan etmişlerdir.<sup>32</sup> İmam

→

Gamzu 'uyûni'l-besâir şerhu kitabı'l-Eşbâh ve'n-nezâir, Beyrut 1405/1985 (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), II, 27-28; İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, IV, 202.

<sup>24</sup> Aynî, el-Binâye, XI, 561.

<sup>25</sup> Muhammed İbrahim el-Hafâdî, Mu'cemu garîbi'l-fıkh ve'l-usûl, Kahire 1430/2009, s. 522.

<sup>26</sup> İbnü'l-Hümâm, Fethi'l-Kadîr, V, 510; VII, 241-242; İbn Nuceym (v 870/1563), el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (thk. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1418/1997, II, 210, V, 155; Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), Gamzu Uyûni'l-besâir, Beyrut 1405/1985 (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), II, 27-28; İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, I, 399, 401, V, 150; Nasîruddîn en-Nakîb, el-Mevâhibu'l-Hanefî, s. 378.

<sup>27</sup> Âlim Muhammed b. Hamza, İstanbul üniversitesi Merkez Kpt., Nadir Eserler, Arapça bölümü 1502 numarada kayıtlı risalelerin içinde vr. 56<sup>a</sup>; eserin ayrıntıları için bk. Cici, Recep, Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri, Bursa 2006, s. 46-47.

<sup>28</sup> el-Hafâdî, Mu'cemu garîbi'l-fıkh ve'l-usûl, s. 522.

<sup>29</sup> Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), Minhâcu't-tâlibîn (thk. Muhammed Tahir Şaban), Beyrut 1426/2005, s. 156.

<sup>30</sup> Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569), Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc, Beyrut 1415/1994, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 427.

<sup>31</sup> Şemsüddin Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Abdîrrahman et-Tırablusî el-Mağribî (ö. 954/1547), Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari'l-Halîl, Beyrut 1412/1992, I, 41.

<sup>32</sup> Tırablusî, Mevâhibu'l-celîl, I, 428. “يَقَالُ: لَا بَأْسَ فِيهَا كَانَ وَعَلَهُ مُبَاحًا”;

Malik’in Muvatta’da *lâ be’s’e*’yi çoğunlukla caiz olan hükümler için kullandığı da ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

Mâlikî fakih Sahnûn (ö. 240/854) “Ehli Kitabın haram olmayan yemeklerini ve kestikleri hayvanların etlerinin yenmesinde bir sakınca yoktur” der. Burada *lâ be’s’e*, ibaha için kullanılmıştır.<sup>34</sup>

Malikilere göre müezzin kamet getirdikten sonra, imam iftitah/tahrîme tekbiri getirinceye kadar cemaatin kısa bazı sözler söylemesinde bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*). Ancak tekbirden sonra konuşması caiz değildir.<sup>35</sup>

Şafililerin hilafına Malikilere göre, abdest aldıktan sonra havlu ve benzeri bir nesne ile kurulanmakta bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*). Burada da *lâ be’s’e*’nin mubahlık ifade ettiği anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Bu konuda Hanefilerle Malikiler aynı görüştedirler.<sup>37</sup>

Bir kimsenin kurban kesme esnasında besmele ve tekbirden sonra “ربنا تقبل منا” “Rabbimiz bizden bunu kabul et”, demesinde bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*).

Burada *lâ be’s’e* ifadesinin, müstehab veya mubahlık manasına geldiği, kitabın şârihi tarafından açıklanmıştır.<sup>38</sup> Yine Mâlikîlere göre ölçüyle, tartıyla ve sayı ile satılan malların toptan satılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*). Burada *lâ be’s’e*’nin, caiz manasına geldiği, *Kayrevânî*’nin *er-Risâle*’sine yazdığı şerhte Salih b. Abdissemî’ el-Âbî (ö. 1335/1917) tarafından bizzat ifade edilmiştir.<sup>39</sup>

Hanbelîlere göre ise *lâ be’s’e* mubahlık ifade eden kavramlardır. “Umulur ki yapılmasında bir sakınca/mahzur yoktur” anlamına gelir. “İsterse yapar (*in şâe fe’ale*)” lafzı da aynı şekilde ibaha ifade eder.<sup>40</sup> Nitekim önceki paragrafta zikri geçen bu lafızların, mubahlık manasına geldiğine dair de Hanbelî mezhebinde icma bulunmaktadır.<sup>41</sup>

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “bunda bir sakınca yok ve umulur ki, böyle olmasında bir mahzur yok” dediği zaman “mubah olması uygun/mubah olduğu” anlamına gelir.<sup>42</sup> Bunu teyit eden bazı örnekler zikredebiliriz:

Ahmed b. Hanbel’e kesilmeden kendi kendine ölen (murdar) hayvanın yününden/kılından yararlanılabilir mi diye sorulunca, “evet yararlanılabilir”

<sup>33</sup> Örnekler için bk. Semâ’in Halidî, “el-Menhecü’l-Fikhî li’l-İmam-ı Malik fi’l-Muvatta”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 9, Konya 2007, s. 307.

<sup>34</sup> Salih b. Abdissemî, es-Semeru’d-dânî, s. 405.

<sup>35</sup> Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfi (ö. 684/1285), ez-Zehira, Beyrut 1994, II, 75.

<sup>36</sup> Karâfi, ez-Zehira, I, 289.

<sup>37</sup> Aynî, el-Binâye, I, 253.

<sup>38</sup> Salih b. Abdissemî el-Âbî (ö. 1335/1917), es-Semeru’d-dânî fi takrîbi’l-dânî şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, Beyrut, ts., el-Mektebetü’s-Sekâfiyye, s. 396.

<sup>39</sup> Salih b. Abdissemî, es-Semeru’d-dânî, s. 519.

<sup>40</sup> Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustalahâtu’l-mezâhibi’l-fikhiyye, Beyrut 1422/2002 (Dâru İbni Hazm), s. 334.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh el-Hasen b. Hâmid, Tehzîbu’l-ecvibe (thk. Subhî es-Sâmirâî), Mektebetü’n-nahda 1408/1988, s. 133; Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustalahâtu’l-mezâhibi’l-fikhiyye, s. 334.

<sup>42</sup> Necmüddîn Hahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân en-Nemrî, Sifetü’l-fetvâ ve’l-müftû ve’l-müsteftû, h. 1397, s. 91; Alauddîn Ebî’l-Hasen Ali b. Süleyman el-Madâvî, el-İnsâf fi marifeti’r-râcihi min’l-hilâf alâ mezhebi’l-İmam Ahmed b. Hanbel, ts. Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arâbî, XII, 249; Hasen b. Hâmid, Tehzîbu’l-ecvibe, s. 334.

cevabını vermiştir. Kendi kendine ölen kuşun tüyünden yararlanılabilir mi diye sorulunca ise, “o daha necistir; umarım kullanılmasında bir sakınca yoktur” demiştir.<sup>43</sup>

Yine Ahmed b. Hanbel'e oturarak veya yaslanarak nafile namaz kılan kişinin durumu sorulunca, bunun bir sakıncasının olmadığını beyan etmiştir.<sup>44</sup> Soruya verilen *lâ be'se bih* “لا بأس به” cevabı, mubahlık ifade ettiğinin göstergesidir.

Ahmed b. Hanbel'e, simsara para ödemenin hükmü sorulunca şöyle cevap verdiği nakledilmektedir: “Müşteri, simsarın satın alacağı malın özelliklerini belirtir ve söz konusu malı kendisine bin dirheme satın alıverdiği takdirde simsara da yirmi bir dirhem vereceğini açıklarsa, bunda bir sakıncanın olmamasını (*lâ be'se*) umarım.”<sup>45</sup> Hanbelilerin simsara para ödemenin caiz olmasıyla ilgili bu hükmü Hanefilerdeki mukayyet vekâlete ve ücretle özel iş gören kimseye benzemektedir.<sup>46</sup>

*Lâ be'se* kavramının yükümlülük kuramı (*ef'âl-i mükellefîn*) ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Bu kavram, müradifi sayılan *hilâf-ı evlâ* gibi diğer bazı kavramlarla yükümlülük kuramı ile ilgili sistemi muhafaza maksadıyla doğrudan *ef'âl-i mükellefîn* kategorisine dâhil edilmemiştir.<sup>47</sup> Bu sebeple *lâ be'se*'nin daha iyi anlaşılabilmesi için yükümlülük kuramının içeriği, *hilâf-ı evlâ* gibi benzer kullanımlar kısaca anlatılacaktır.

### III. Yükümlülük Kuramı Bağlamında *La Be'se* Kavramı

Mükellef bir Müslüman, Allah'a itaat etme ve asi olma konusunda denenir, itaat ederse sevaba nail olur ve günah işlerse de azaba uğrar. Bu imtihanın vasıfları meşru ve gayri meşru olarak bir fiilin yapılması ve terkedilmesi ile ilintilidir. Meşru fiillerin vasfı dörttür: Farz, vâcib, sünnet/mendub ve müstehab. Bir de yapılması ve yapılmaması konusunda serbest bırakılan mubah vardır. Gayri meşru fiillerin de vasfı ikidir: Haram ve mekruh. Bunlara bir de dünyevî hükümlerden müfsit eklenebilir.<sup>48</sup>

Hüküm (ç. ahkâm) kelimesi sözlükte “fasl,<sup>49</sup> isnat, engel, iyileştirmek amacıyla menetmek, düzeltmek, karar vermek”<sup>50</sup> manalarında ha-ke-me filinden

<sup>43</sup> Hasen b. Hâmid, Tehzîbü'l-ecvibe, s. 133; Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustelahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye, s. 334.

<sup>44</sup> Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, eş-Şerhu'l-mümteni' alâ Zadi'l-müstekni', Dâru İbni'l-Cevzî, 1422, IV, 327; Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustelahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye, s. 334.

<sup>45</sup> “أرجو أن لا يكون به بأس” Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustelahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye, s. 335.

<sup>46</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmud b. Mahmud el-Mevsilî (v. 683/1284), el-Ihtiyâr lita'îli'l-Muhtâr (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Mısır 1372/1952, II, 229-233, 75-77; Abdülkerim Zeydan, el-Medhal, Beyrut 1420/2005, s. 325-326.

<sup>47</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fikh (thk. Abdülkadir Abdullah el-'Âni), Kuveyt 1413/1992, I, 296-303.

<sup>48</sup> Neseî, Fıkhü'l-Keydânî, İstanbul Millet Ktp., nr. 1178, vr. 214<sup>b</sup>.

<sup>49</sup> Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, Kum h. 1405, I, 145.

<sup>50</sup> Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhîf, Madde: حَكَم, s. 1415; Zebîdî, Tacu'l-a'rûs, Madde: حَكَم, XXXI, 510; İbn

Fâris, Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut 1399/1979, Madde:

mastar olarak;<sup>51</sup> ve "ilim, derin anlayış,<sup>52</sup> siyasi hâkimiyet, karar ve yargı"<sup>53</sup> anlamlarında isim olarak kullanılmaktadır.<sup>54</sup> Konumuz *lâ be'se* kavramı ile ilgili olması sebebiyle biz sadece fıkıhçıların hükümle ilgili görüşlerini kısaca açıklamak istiyoruz.

Fıkıh usulünün konusu hususunda görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, şer'î hükümler ve şer'î delillerdir. Dolayısıyla bu ilim şer'î delillerden şer'î hükümler elde edilmesini, furu-ı fıkıh ise bu hükümlerin bilinmesini ve uygulanmasını<sup>55</sup> konu edindiğinden hüküm kavramı fıkıhta meselelerin kendi etrafında döndüğü merkezi bir öneme sahip olmuş ve klasik literatürde bu bağlamda istilah anlamını kazanmıştır.<sup>56</sup>

Re'y ekolüne mensup Hanefi usulcüler ile mütekellim metodunu benimseyen usulcüler, şer'î hükmü farklı şekilde tarif etmişlerdir. Hanefî usulcülere göre hüküm "Allah'ın iktizâ, tahyîr ve vaz' (bağlantı kurma) bakımından mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabının neticesidir (*eseru'l-hitâb*)."<sup>57</sup> Mütekellim usulcüler, hükmü, ilk dönemde "Şâri'in kulların fiilleri ile ilgili hitabıdır"<sup>58</sup> şeklinde tarif etmişlerdir. Ancak bu tarif eksik bulunup eleştirilere sebep olduğu için, sonraki usulcülerden büyük bir çoğunluğu "Allah'ın taleb, tahyîr veya vaz' (bağlantı kurma) bakımından mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitabıdır"<sup>59</sup> şeklinde

→

حکم, II, 91; Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr, Kum h. 1405, I, 145; Ali b. Muhammed e-Şerîf el-Cürcânî (ö. 818/1415), Kitâbü't-ta'rifât (thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî), Beyrut 14124/2003, s. 155-156.

<sup>51</sup> Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhîr, s. 1415.

<sup>52</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, Dâru Sâdr, Beyrut ts., Madde: "حکم", XII, 140; İsmail b. Ömer b. Kesîr, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm (thk. Sami b. Muhammed Selâme), Daru't-Taybe 1420/1999, V, 216.

<sup>53</sup> Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhîr, Madde: "حکم", s. 1415; Zebîdî, Tacu'l-a'rûs, Madde: "حکم", XXXI, 510.

<sup>54</sup> Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhîr, s. 1415.

<sup>55</sup> Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1485), Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vusûl, Ergin Kitabevi, İstanbul ts., s. 21; Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, Menâfi'ud-dekâik fi şerhi Mecâmi'l-hakâik, İstanbul 1303, s. 3; Atar, Fahrettin, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1992, s. 4-5.

<sup>56</sup> Şahin, Osman, İslam Hukunda Fetva Usulü, Samsun 2002, s. 37 (Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Beyânünî, Muhammed Ebû'l-Feth, "Hüküm", DİA, İstanbul 1998, XVIII, 466.

<sup>57</sup> Molla Hüsrev, Mir'ât, s. 510; İbrahim Muhammed Selkîni, el-Müeyesser fi usûli'l-fıkıh, Beyrut 1411/1991, s. 199; Ali Cuma Muhammed, el-Hükümü's-Şer'iyyu, Kahire 1427/2006, s. 48.

"الحکم: هو أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع"

<sup>58</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl (thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1418/1997, Müessetü'r-Risâle, I, 112; a.müellif, el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl (thk. Muhammed Hasen Heyto), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1400/1980, s. 7; Taftâzânî, Sa'dudîn Mes'ûd b. Ömer, (ö. 793/1390), et-Telvîh 'ale't-Tavdîh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 13; Molla Hüsrev, Mir'ât, s. 510.

<sup>59</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl (thk. Taha Cabir Feyyaz el-Alvânî), Riyat 1400/1980, I, 107; Seyfüddîn Ebû'l-Hasen Ali el-Âmidî, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, Mısır 1968, I, 135; Cemâlüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Muhtasaru'l-Münteha'l-usûli, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 220; Taftâzânî, et-Telvîh, I, 13; Muhibbullah b. Abdîşşekûr (ö. 1119/), Müsellemü's-sübût (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1423/2002, I, 45-46; Tehânevî, Muhammed b. Ali, Keşşâfu istlahâti'l-funûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 515; Ali Cuma, el-Hükümü's-Şer'iyyu, s. 39, 45.

yeni bir tanımlama yoluna gitmişlerdir.<sup>60</sup> Mesela “*Ey inananlar! Akitleri yerine getiriniz*”<sup>61</sup> ayetinden, akitlerin yerine getirilmesinin vacib/farz olduğu hükmü çıkarılmaktadır.<sup>62</sup> Bu tariflere göre, Hanefî usûlcüler bu hitabın sonucuna, mütekellim usûlcüler ise bizzat hitabın kendisine hüküm demektedirler.<sup>63</sup>

Fıkıh literatüründe “ef’âl-i mükellefîn” ifadesinin “teklifi hükümlerle” aynı anlamda kullanılması<sup>64</sup> ve konumuzla ilgili olması sebebiyle teklifi hükümlere kısaca değinilecektir.

Fıkıh usulcülerini tarafından beş veya yedi esas terim üzerine kurulan yükümlülük kuramında dinen yapılması istenen fiiller talebin kesin ve bağlayıcı olup olmamasına göre farz (vacip) ve mendub, yapılmaması istenenler aynı ölçüte göre haram ve mekruh (tahrîmi ve tenzîhi), yapılıp yapılmaması serbest bırakılanlar ise mubah olarak nitelenmiştir.<sup>65</sup> Usûlcülerin çoğunluğu teklifi hükümleri Şâri’in hitabına nispet ederek icâb, nedb, ibâha, tahrîm ve kerâhe şeklinde beş kısma ayırırken Hanefiler bunu mükellefîn fiiline nispetle farz, vacip, mendûb, mubah, tenzihen mekruh, tahrîmen mekruh ve haram şeklinde yedi kısma ayırarak incelemişlerdir.<sup>66</sup>

Fıkıh literatüründe oluşum döneminden itibaren kullanılan *lâ be’s*e kavramı zikredilen bu kategorilerle yakından ilişkilidir. *Lâ be’s*e kavramının bu kategorilerden bir kaçını birden ifade edecek şekilde genel bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Teklifi hükümlerden *lâ be’s*e manasına gelenlerin tanımlarına kısaca bir göz atıp örneklerini verelim.

## A. Mendûb ve Müstehab

Sözlükte “önemli bir şeye davet ve teşvik etmek, ölüye ağıt yakarken onun iyiliklerini saymak”<sup>67</sup> gibi manalara gelen mendûb kelimesi “istenen, arzulanan, kendisine çağrılan şey” demektir. Fıkıh usulü terimi olarak mendub, şer’an yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve terkedilmesi dini açıdan kınanmayan fiilleri ifade eder. Diğer bir ifadeyle Şâri’in kesin olmayarak yapılmasını istediği işler veya failine yaptığı zaman sevap verilen, terk ettiği vakit

<sup>60</sup> Âmidî, el-İhkâm, I, 135; Taftâzânî, et-Telvîh, I, 13; Selkînî, el-Müeyesser, s. 198-203; Şahin, Fetva Usulü, s. 37; Beyânûnî, “Hüküm”, DİA, XVIII, 466.

<sup>61</sup> Maide, 5/1. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ”

<sup>62</sup> Atar, Fıkıh Usûlü, s. 114.

<sup>63</sup> Zeydan, Abdülkerim, el-Vecîz fi usûli'l-fıkh, Beyrut 1418/1997, s.25; Beyânûnî, “Hüküm”, DİA, XVIII, 466.

<sup>64</sup> Ögüt, Salim, “Ef’âl-i Mükellefîn”, DİA, İstanbul 1994, X, 452.

<sup>65</sup> Koca, Ferhat, “Mekrûh”, DİA, Ankara 2003, XXVIII, 581; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Mubah”, DİA, İstanbul 2005, XXX, 341.

<sup>66</sup> Molla Hüsrev, Mir’ât, s. 512-513; Cürçânî, Ta’rifât, s. 156; Atar, Fıkıh Usûlü, s. 114-115; Ali Cuma, el-Hükmü’ş-Şer’iyyu, s. 49; Ögüt, Salim, “Ef’âl-i Mükellefîn”, DİA, X, 452; Beyânûnî, “Hüküm”, DİA, XVIII, 467.

<sup>67</sup> İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, md. “ندب”, I, 723.

ceza terettüp ettirilmeyen eylemdir.<sup>68</sup> Söz gelimi borcun yazılmasını isteyen ayetteki<sup>69</sup> talep mendub olarak yorumlanmıştır.

Hanefî usûlcüsü Sadrüşşerî’a (ö. 747/1346) göre, “kesin olmayan bir şekilde emredilen fiilin yapılması terkedilmesinden evlâ ise, dinde sürekli işlenen ve tutulan bir yol ise sünnettir, değilse nafil ve mendûbdur.”<sup>70</sup>

Fıkıh usûlcülerinin tanımına göre mendûb sınırı içine giren durumların fıkıh literatüründe değişik kavramlarla ifade edildiği ve sözlük anlamları ile de ilişkilendirilerek bu terimlerin açıklandığı görülmektedir. Buna göre dinen yapılması tercihe şayan fiillere, Allah’a yaklaştıran bir davranış olması açısından “kurbet”, sürekli yapılması ve tutulan bir yol olması veya Hz. Peygamber’e nispet edilmesi bakımından “sünnet”, Allah’ın sevdiği bir fiil olması açısından “müstehab”, farzlara ve vaciplere ilave olması yönünden “nafil” ve “fazilet”, üzerine farz olmadığı halde mükellefin kendi isteğiyle yapması açısından “tatavvu”, sevap vaad edilerek mükellefin teşvik edilmesi sebebiyle “murağğabün fih”, dinen güzel bulunup teşvik edilmesi yahut sevap ve fazileti açıkça belirtilmiş olması cihetinden “mendûb”, başkasına ulaşması ve ona faydalı olması açısından “ihsan” adı verilmiştir.<sup>71</sup>

Hanefiler, kesin olmaksızın dinen yapılması istenen fiilleri sünnet ve nafil diye ikiye ayırırlar. Birinci kısmın ayırıcı özelliği önce Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ve ardından sahabenin davranışlarının örnek alınmasıdır. İkinci kısım, mükellefin dini bir vecibe olmadığı halde yapmak suretiyle sevap kazanacağı fiilleri ifade eder. Bunlar müstehab, mendûb, nafil, tatavvu ve edep olarak da adlandırılır.<sup>72</sup>

Hanefilere göre müstehab, yapılması tercih edilmekle beraber terki hakkında bir yasak bulunmayan ve dinde sürekli yapılmayan bir eylemdir.<sup>73</sup> Buna mendûb, âdab, tatavvu, nafil ve sünnet de denir.<sup>74</sup>

<sup>68</sup> Alauddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkanî (ö. 539/1144), Mîzânü’l-usûl fi netâici’l-ukûl (thk. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 28; Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürunbilâlî (ö. 994/1069), İmdâdü’l-fettâh şerhu Nûri’l-izâh (thk. Beşşâr Bekrî Arabî), Dımaşk ts., s.75; Molla Husrev, s. 512-513; Atar, Fıkıh Usûlü, s. 255; Mahmud Hâmid Osman, el-Kâmûsu’l-mubîn fîstlâhâtî’l-usûliyyîn, Riyat 1423/2002, s. 288; Koca, Ferhat, “Mendûb”, DİA, Ankara 2004, XXIX, 128; Dönmez, İbrahim Kâfi, “Mubah”, DİA, İstanbul 2005, XXX, 341.

<sup>69</sup> Bakara, 2/282.

<sup>70</sup> Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1346), et-Tavdîh şerhu’t-Tenkîh (thk. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 271; benzer ifadeler için bk. Molla Husrev, Mir’ât, s. 512.

<sup>71</sup> Fahrudin er-Râzî (ö. 606/1209), el-Mahsûl fi ilmi’l-usûl (thk. Taha Cabir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, I, 102-104; Şürunbilâlî, İmdâdü’l-fettâh, s. 75; Molla Husrev, Mir’ât, s. 512-513; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr, I, 412-413; Atar, Fıkıh Usûlü, s. 125-126; Ali Cuma, el-Hükümüş-Şer’î, s. 55-56; Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû Umra, Hilâfu Evlâ inde’l-usûliyyîn diraseten usûliyyeten mukâraneten, el-Âmu’l-Câmi’î 1432/2011, s. 23; Koca, “Mendûb”, DİA, XXIX, 128.

<sup>72</sup> Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), Usûlü’s-Serahsî (thk. Ebû’l-Vefâ el-Efkânî), Beyrut ts., I, 113-116; Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Keşfü’l-esrâr ‘an Usûli Fahri’l-İslâm el-Bezdevî (thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Beyru 1414/1994, II, 567- 575; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr, I, 412-413; Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustelahâtü’l-mezâhibi’l-fikhiyye, Beyrut 1422/2002 (Dâru İbn Hazm), s. 38-42; Koca, “Mendûb”, DİA, XXIX, 129.

<sup>73</sup> Atar, Fıkıh Usûlü, s. 126; Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2005, S. 431.

Yazıda mendûb ile ilgili tanımın uzun tutulması birçok fiili ve birçok kavramı içine almış olmasının yanında çeşitli kelimelerle de ifade edilmiş olmasından dolayıdır.

Bütün bu açıklamalardan sonra, *lâ be'se* ile mendûb kavramlarının ortak yönü, her ikisinin de farz ve haram gibi kesin ve bağlayıcı hüküm ifade etmemeleridir. Müstehabı da yine aynı şekilde değerlendirebiliriz. Farkları ise her ne kadar mendûb ve müstehab kesin olmayarak yapılması tercih edilen fiiller için kullanılsa da *lâ be'se* genellikle yapıp yapılmaması müsavi eylemler için kullanılmaktadır.

Aşağıda görüleceği üzere fıkıh literatüründe *lâ be'se*'nin “mendûb” ve “müstehab” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

Burada *lâ be'se* ile ilgili örnekler, füru-ı fıkıhın taharetten mirasa kadar olan klasik konu tasnifi çerçevesinde sıralanmıştır.

Fıkıh literatüründe *lâ be'se*'nin “mendûb” ve “müstehab” manasına geldiği örnekler:

Hanefi fıkıh literatüründe abdestin sünnetleri belirtilirken, abdest uzuvlarının tamamını kaplayacak şekilde üçer defa yıkanması sünnet, kalbin mutmain olması için abdest üzerine abdest almak niyetiyle üçten fazla yıkanmasında ise bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Bir defa ile yetinmek ise adet haline getirilmesi durumunda günah diye nitelendirilmektedir.

“Bir sakınca yoktur” (*lâ be'se*) ifadesi, genellikle terk-i evlâ manasına kullanılsa da abdest üzerine abdest mendûb hükmünde olduğu için burada mendûb anlamına gelmektedir.<sup>75</sup>

İbn Âbidîn, bazı tartışmaları naklettikten sonra konuyla ilgili net olarak şu ifadeyi kullanmaktadır: “Ben derim ki: Ulema abdest üzerine abdest almayı nur üzerine nur diye ta'îl etmiştir. Çünkü *sakinca yoktur (lâ be'se)* ibaresi burada terk-i evla değil mendûb manasında kullanılmıştır.”<sup>76</sup>

Başka bir örnekte ise Hanefilere göre terâvih namazının cemaatle kılınmasında bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Çünkü o sünneti müekkededir,<sup>77</sup> dolayısıyla buradaki *lâ be'se* kavramı mendûb manasıdır.

Müslümanların kabirleri, üzerlerine basmaksızın ziyaret edip onlara dua etmelerinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*).<sup>78</sup>

→

<sup>74</sup> İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, I, 412-413; Ali Cuma, el-Hükmü's-Şer'î, s. 55-56; Abdürrezzak, Hilâfu Evlâ, s. 23; ayrıntılı bilgi için bk. Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, Mustelahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye, s. 340-342.

<sup>75</sup> İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, I, 399; İbn Nüceym, el-Bahru'r-râik, II, 210, V, 155.

<sup>76</sup> İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, I, 401.

<sup>77</sup> Malik b. Enes (ö. 179/795), el-Muvatta, Hasan b. Şeybân rivayeti (thk. Takiyüddin en-Nedvî), Beyrut 1413/1992, I, 628-629; Âlim Muhammed b. Hamza, “Risâle fi istimali lâ be'se”, vr. 56<sup>a</sup>; Cici, Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri, s. 46.

<sup>78</sup> Alaüddin Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî (ö. 587/1191), Bedâi'u's-sanâi' (Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud), Beyrut 1424/2003, II, 559; Burhanüddin Ebî'r-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî (ö. 593/1197), Kitabu't-Tecnis ve'l-mezîd (thk. Muhammed Emin Hakki), Beyrut 1424/2004, II, 293.



Hz. Peygamber (s.a.v.) “Size kabir ziyaretini yasaklamıştım; artık ziyaret edebilirsiniz. Çünkü kabir ziyareti dünyada zühd sahibi yapar ve ahireti hatırlatır.”<sup>79</sup>

Kabir ziyareti ve hükmü ile ilgili bu manaya gelen birçok hadis rivayet edilmiştir. Bu vb. hadislerin değerlendirilmesinden kabir ziyaretinin hükmünün müstehab olduğu söylenebilir.<sup>80</sup> *Fetâva-i Hindiyye*’de “kabirlerin ziyaret edilmesinde bir sakınca yoktur...” hükmünü verdikten sonra *Tehzîb* adlı eserden “kabirlerin ziyaret edilmesi müstehabdır” cümlesini aktarmaktadır. Dolayısıyla, burada *lâ be’se* kavramı müstehab anlamında kullanılmıştır.<sup>81</sup>

Fakat Hanefiler kabir ziyaretinin hükmünü ifade ederken genellikle mendûb lafzı ile belirtmişlerdir.<sup>82</sup> İbn Nüceym de, kabir ziyaretinin hükmünü söylerken bizzat *lâ be’se* ifadesinin, “mendûb” manasına geldiğini söylemiştir.<sup>83</sup>

Savaş esnasında devlet başkanının bir tasarrufu sayılan, askerleri motive etmek, onlara cesaret vermek veya onların üstün başarı göstermesi amacıyla “savaşta bir düşman askerini öldüren onun üzerinde çıkana sahip olur”<sup>84</sup> ve “düşmanı öldüren, üzerinde bulduğu mallar veya beşte biri hariç getirdiği ganimetten<sup>85</sup> geri kalanı kendisinedir”<sup>86</sup> demesinde bir sakınca yoktur (*lâ be’se*).<sup>87</sup> Zira galibiyet için orduyu teşvik etmek mendûbdur.<sup>88</sup> “Ey Nebi! Mü’minleri cihada teşvik et”<sup>89</sup> ayeti de bunun delili kabul edilmektedir. Bu teşviklerin pratiği ise anlatıldığı gibi veya başka şekillerde de olabilir. Hepsinin hükmü mendûbdur.<sup>90</sup>

*Lâ be’se* ifadesi burada genellikle kullanıldığı anlamların ve terk-i evlânın (terkedilmesi yapılmasından daha uygun) dışında mendûb manasına gelmiştir.

<sup>79</sup> İbn Mace, “Cenaiz”, 47. Ayrıca bk. Müslim, “Cenâiz”, 36.

<sup>80</sup> Hadislerin değerlendirilmesi için bk. Ali b. Halef b. Abdümelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (ö. 449/1057), Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Riyad 1423/2003, III, 270 ve devamı; Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemrîî (ö. 463/1071), el-İstizkâr (thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz), Beyrut 1421/1200, I, 183 ve devamı, V, 235 ve devamı; Aynı Müellif, et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta min’l-ma’ânî ve’l-esânîd (Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî), III, 227-228, XVII, 209 ve devamı; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Fethu’l-bârfi şerhu Sahîhi’l-Buhârî, Beyrut 1399, III, 148 ve devamı; Bedruddin el-Aynî (ö. 855/1451), Şerhu Süneni Ebî Dâvûd (Ebû Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî), Riyad 1420/1999, VI, 190 ve devamı.

<sup>81</sup> el-Feteva’l-Hindiyye, V, 350.

<sup>82</sup> Hasen b. Ammar b. Ali eş-Şürunbülâlî (ö. 1069/1659), İmdâdu’l-fettâh şerhu Nûri’l-fîzâh ve necâti’l-ervâh (thk. Beşşar Bekrî Arabî), ts. s. 608; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr, IV, 365-366.

<sup>83</sup> İbn Nüceym, el-Bahrü’r-râik, II, 342.

<sup>84</sup> Malik, el-Muvatta’, “Cihâd”, 18; Köse, Saffet, İslâm Hukukuna Giriş, İstanbul 2014, s. 201.

<sup>85</sup> Ganimetin tanımı, hükmü ve taksimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Burhânuddîn Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, el-Hidâye şerhu Bidâtetü’l-mübtedî (thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde), Dimeşk 1427/2006 (Dâru’l-Farfur), II, 406-424; Erkal, Mehmet, “Ganimet”, DİA, İstanbul 1996, XIII, 351-354.

<sup>86</sup> Fıkıhta bu teşvikî ifade eden kavrama “tenfil” adı verilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mergînânî, Hidâye, II, 424-426; Yaman, Ahmet, “Tenfil”, DİA, İstanbul 2011, XL, 451-452.

<sup>87</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî (ö. 428/1037), Muhtasarü’l-Kudûrî (thk. Said Bekdâş), Beyrut 1435/2014, s. 364.

<sup>88</sup> Mergînânî, el-Hidâye, II, 425-426.

<sup>89</sup> Enfâl, 8/65.

<sup>90</sup> Mergînânî, el-Hidâye, II, 425; Aynî, el-Binâye, VII, 179; Âlim Muhammed b. Hamza, Risâle fi istimâli lâ be’se, vr. 56; İbn Âbidîn, Reddû’l-muhtâr, XII, 590; Cici, Âlim Muhammed b. Hamza’nın Fıkıh Risâleleri, s. 46.

Searahsî ise *el-Mebsût*'unda, *lâ be'se*'nin burada müstehab manasına geldiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre düşman askeri öldürülmeden “üzerindeki eşyalar öldürenindir” diye komutanın tenfil yapması müstehabdır.<sup>91</sup>

Hanefilere göre Yahudi ve Hıristiyanları hasta ziyaretinde bulunmakta bir sakınca yoktur (*lâ be'se*).<sup>92</sup> Çünkü bu onlara bir iyilikte bulunmak manasına gelir. Onlara iyilik yapmak da yasaklanmamıştır.<sup>93</sup> Zira Kur'an-ı Kerim'de “Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever”<sup>94</sup> buyrulmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de komşusu olan hasta bir Yahudi'yi ziyaret ettiği sahih rivayetlerle nakledilmiştir.<sup>95</sup>

Şafîî âlimlerinden İbn Dakîk el-Îyd (ö. 702/1302) ise hasta ziyareti ile ilgili şu kanaati belirtmektedir: “Zaruret olmazsa, mutlak manada hasta ziyaretinin hükmü çoğunluk ulemaya göre müstehabdır.”<sup>96</sup>

Konuyla ilgili mutlak verilebilecek hükmün en aşağı derecesi müstehabdır. Dolayısıyla gayri Müslimler de bu hükmün içine dâhil edilebilir. Burada *lâ be'se* kavramına müstehab manası verildiği görülmektedir.

Hanefilere göre musafaha yapmakta bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Çünkü onun sünnet (mendûb) olduğu konusunda şüphe yoktur, zira Hz. Peygamber'den (s.a.v.) beri devam edip gelen şüphe olmayan bir sünnettir.<sup>97</sup>

Buradaki sünnetten maksat mendûb olmasıdır. Âlim Muhammed b. Hamza da bu manada kullanılmasına örnek vermiştir.<sup>98</sup>

Yukarıda örneklerde de açıkça görüldüğü üzere *lâ be'se* kavramı füru-ı fıkıhın değişik konularında mendûb ve müstehab manalarında kullanılmıştır.

## B. Mubah

Sözlükte “serbest bırakılmış, müsaade edilmiş ve yasaklığı kaldırılmış” manalarına gelen<sup>99</sup> mubah fıkıh usulü kavramı olarak “Şâri'in mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil” demektir. Buna câiz ve helâl de denir. Bu fiili yapana herhangi bir sevap terk edene ise ceza yoktur.<sup>100</sup>

<sup>91</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 40-41.

<sup>92</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 482. ولا بأس بعبادة اليهودي والصراني.

<sup>93</sup> İbn Mâze, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, s. 557; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 167; Aynî, *el-Binâye*, XII, 244.

<sup>94</sup> *Mümtehine*, 60/8.

<sup>95</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 78; “Merzâ”, 4; Ebû dâvûd, “Cenâiz”, 5.

<sup>96</sup> Takyyuddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî İbn Dakîki'l-İyd (ö. 702/1302), *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umeddi'l-ahkâm* (thk. Mustafa Şeyh Mustafa-Müddesir Sündüs), *Müessetü'r-Risale* 1426/2005, s. 486.

<sup>97</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 155; Aynî, *el-Binâye*, XII, 194.

<sup>98</sup> Âlim Muhammed b. Hamza, *Risâle fi istimali lâ be'se*, vr. 56<sup>a</sup>.

<sup>99</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Maddesi: “بوح”, II, 416; Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 341; Feyyûmî, *el-*

*Misbâhu'l-münîr*, I, 65.

<sup>100</sup> Atar, *Fıkıh Usulü*, s. 129; Ali Cuma, *el-Hükmü's-Şer'î*, s. 58; Abdürrezzak, *Hilâfu Evlâ*, s. 28; Dönmez, “Mubah”, *DİA*, XXX, 341.

Günümüzde bazı yazarların *lâ be’se* kavramını mubah manasında kullandıkları görülür.<sup>101</sup>

Mubah terimi üç durum için kullanılır:

a. Yapılıp terkedilmesi hususunda Şâri’in eşit seviyede açıklama yaptığı durumlar. Ramazan’da yolcunun oruç tutup tutmamakta serbest olması gibi.

b. Şâri’in hiçbir açıklama yapmadığı sükût ettiği durumlar.

c. Mubah ifadesi bazen de yapılması istenilen fiil için kullanılır ama bu mendûbdan farklıdır. İhramdan çıkarken saçları kısaltma yerine kazıtmanın tercih edilmesi gibi.<sup>102</sup>

Mubahın teklifi hükümlerden sayılıp sayılmayacağı tartışmalı bir husustur.<sup>103</sup>

*Lâ be’se* ile mubah arasındaki ilişki örneklerden de anlaşılacağı üzere çok açıktır. Çünkü her iki kavramın da kullanımında, bir eylemin yapılıp yapılmaması hususunda mükellefe seçme hakkı vermektedir.

Fıkıh literatüründe *lâ be’se*’nin “mubah” manasına geldiği örnekler:

Fıkıh literatüründe, imam mescitte namaz kıldırırken kendisi, özel bir bölüm olarak yapılan mihrabın içine girmeksizin, sadece secdeyi mihraba denk gelecek şekilde yapmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’se*). İmamın bu şekilde namaz kıldırması mekruh değildir. Fakat imamın mihrabın içine girip namazı orada kıldırması mekruhtur. Çünkü imamın namaz kıldırırken secde ettiği yere değil, ayaklarının durduğu yere itibar edilir. Zira mabetlerde özel yerlerin bulunması, Hıristiyan ve Yahudi din adamlarının durumuna benzemektedir.<sup>104</sup> Ancak cemaat fazla olur, sıkışırsa imamın mihraba durarak namaz kıldırmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’se*). Bu durumda bir özür bulunmaktadır.<sup>105</sup> Burada *lâ be’se* kavramının mubah manasına geldiği görülmektedir.

Ayakta nafilie namaz kılmaya başlayan kişi yorulduğu zaman bir bastona veya duvara ya da oturarak namazını tamamlamasında bir sakınca yoktur (*lâ be’se*).<sup>106</sup> Çünkü bu kimse mazurdur. Fakat özürsüz olarak “ayakta başladığı namazı zikri geçen şekillerden biri ile tamamlarsa” mekruhtur, çünkü adap kurallarına uymamış olur.<sup>107</sup> Özre binaen bu eylemin yapılması mubahtır. Burada *lâ be’se* mubah manasına gelmektedir. Zira nafilie namazların oturarak da kılınabileceği belirtilmektedir.

<sup>101</sup> Örnek ve ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Takî el-Osmânî, Buhusun fî Kazâyâ fihhiyye muâsıra, Karatşî, ts., Mektebetü Dâri’l-Ulûm, I, 342 ve devamı.

<sup>102</sup> Ali Cuma, el-Hükmü’ş-Şer’î, s. 59-60.

<sup>103</sup> Tartışmalar için bk. Dönmez, “Mubah”, DİA, XXX, 341 vd.

<sup>104</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), el-Câmiu’s-sağîr, Beyrut 1406/1986, s. 86; Ömer b. Abdülaziz b. el-Mâze (ö. 536/1141), Şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr, Beyrut 1427/2006, s.144; Mergînânî, el-Hidâye, I, 235; Neseî (ö. 710/1310), el-Kâfî, vr. 22<sup>b</sup>; Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1342), Tebyînu’l-hakâik şehü Kenzü’d-dekâik (thk. Ahmed İzzu İnaye), Beyrut 1420/2000, I, 413; İbn Nüceym, el-Bahru’r-râik, II, 45-46.

<sup>105</sup> el-Mergînânî (ö. 593/1197), Kitabu’t-Tecnîs, I, 520-521.

<sup>106</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmi’u’s-sağîr, s. 107.

<sup>107</sup> Ayrıntılar ve görüş farklılıkları için bk. İbn Mâze, Şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr, s. 180-181; Mergînânî, el-Hidâye, I, 270; Leknevî, en-Nâfiu’l-kebîr, s. 107.

Üzerinde kral veya devlet adamlarının resimlerinin basılı olduğu paralar bulunduğu halde namaz kılınmasında bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Çünkü bunlar göze küçük görünürler.<sup>108</sup> Burada da *lâ be'se*'nin mubah manasına geldiği görülmektedir.

Kuru yerde namaz kılan bir kimsenin, sıcaktan ve soğuktan korunmak için elbisesini serip üzerine secde etmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Çünkü bu durumda mekruhluğu gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe'den rivayet edildiğine göre, kendisi de böyle yapmıştır. Bir gün kendisine bir adam geldi ve ey üstat böyle yapma, zira bu mekruhtur dedi. Ebû Hanîfe, sen nerelisin diye sordu. Harizmlî olduğunu söyleyince, Ebû Hanîfe sizin mescidinizde sergi (hasır/ot) var mı? dedi. O da, evet! cevabını verdi. Ebû Hanîfe: Sergi üzerine secde caiz de kişinin elbisesi üzerine mi caiz değil? dedi.<sup>109</sup> Kişinin elbisesini serip üzerine secde etmesinin mubahlığı açıktır, çünkü bu konuda bir yasak veya nehiy yoktur, dolayısıyla *lâ be'se* burada mubah manasına gelmektedir.

Namaz vakitlerinin dışında, cami eşyalarının çalınması ve kaybolması endişesiyle tedbir olarak kapısının kilitlenmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Burada *lâ be'se*'nin mubah manasına geldiği anlaşılmaktadır.<sup>110</sup>

Hanefilere göre önünde asılı olan, Kur'an-ı Kerîm ve kılıca doğru namaz kılmakta bir sakınca yoktur (*lâ be'se*).<sup>111</sup> Çünkü bunlar kendisine ibadet edilen şeylerden değildir. Namaz kılarken önde herhangi bir şeyin bulunmasının mekruh olması ise tapınma endişesi bulunan resim heykel vb. nesnelere dolaydır.<sup>112</sup> Bazı âlimler, Kur'an-ı Kerîm'in, yere konulup, ona yönelerek namaz kılınmasını mekruh saymaları ise tapınma endişesinden değil, sadece ona karşı edepte kusur söz konusu olması sebebiyledir.<sup>113</sup> Burada da *lâ be'se*'nin mubah anlamına geldiği görülmektedir.

İmam Muhammed'in i'tikâfa giren kişi ile ihramlı kişiyi karşılaştırmasında *lâ be'se* lafzının mubahlık ifade ettiğinin örneklerini görmek mümkündür. İ'tikâfa giren kişi helal kapsamındaki elbiselerden dilediğini giyebilir, yiyeceklerden canın istediğini yiyebilir ve güzel kokulardan hoşuna gidene kullanabilir, bunda bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). Ama ihramlı kişi, elbise giyemez, herhangi bir koku kullanamaz.<sup>114</sup> Burada *lâ be'se*'nin ibaha ifade eden fiiller için kullanılmasından dolayı mubahlık manasına geldiği anlaşılmaktadır.

Hanefilere göre kocanın i'tikâf için eşine izin vermesinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*), ancak izin verdikten sonra hanımının i'tikâfına engel olamaz.<sup>115</sup> Yine aynı şekilde Hanefilere göre i'tikâfta olan kimsenin uyumasında bir sakınca yoktur (*lâ*

<sup>108</sup> Mergînânî, Kitabu't-Tecnîs, I, 527.

<sup>109</sup> Ayrıntı ve deliller için bk. Mergînânî, Kitabu't-Tecnîs, I, 533.

<sup>110</sup> el-Aynî, el-Binâye, II, 470.

<sup>111</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmiu's-sağîr, s. 88.

<sup>112</sup> Mergînânî, el-Hidâye, I, 235; İbn Mâze, Şerhu'l-Câmiî's-sağîr, s. 144.

<sup>113</sup> Zeyleî, Tebyînu'l-hakâik, I, 417; İbn Nüceym, el-Bahru'r-râik, II, 56.

<sup>114</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805), el-Asl (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1410/1990, II, 244; Ahmed b. Muhammed Nasfüddîn en-Nakîb, el-Mezâhibu'l-Hanefî, Riyad 1422/2001, Mektebetü'r-Rüşd, I, 377.

<sup>115</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Asl, II, 244.

*be’s’e*). Konuşmak, küfürleşmek ve kavga etmek i’tikâfı bozmaz. Ancak o böyle günah olan şeyleri bile bile kasıtlı olarak yapmamalıdır.<sup>116</sup> Buradaki her iki hükmünde uygulamasından *lâ be’senin* mubah manasına geldiği anlaşılmaktadır.

Erkeklerin gerek oruçlu olsun gerek olmasın, süslenme gayesiyle değil de tedavi amaçlı sürme çekmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*). Çünkü süslenmek kadınlara ait bir eylemdir, denilmektedir. Aynî, bazı rivayetlerde bu konu da şöyle denildiğini aktarmaktadır: “Tedavi amacıyla erkeklerin siyah sürme çekmesi mubahtır, süslenmek için caiz değildir.”<sup>117</sup> *Lâ be’senin* burada mubah manasına geldiği görülmektedir, zira tedavi bir ihtiyaçtır, ihtiyaçların giderilmesi ise karşılanması gerekir.

İbn Mâce’nin *es-Sünen*’inde rivayet edilen bir hadiste “bir hayvanın iki hayvan karşılığında peşin olmak şartıyla takas yapılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*)” diyor.<sup>118</sup> Fıkıh kitaplarında bu hadis zikredildikten sonra, vadeli olarak satılması ise mekruhtur diye hüküm verilmiştir.<sup>119</sup> Dolayısıyla hadiste geçen (*lâ be’s’e*) mubah anlamında düşünülebilir.

Hanefilere göre gübrenin satılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*), zira o hukuken meşru ve faydalanılabilen (*müntefa’un bih*) bir maldır. Çünkü tarlaya atıldığı zaman üründeki verimlilik artmaktadır. Dolayısıyla gübre özü itibariyle necis (*necisü’l-’ayn*) olmasına rağmen satışına cevaz verilmiştir.<sup>120</sup> Burada “bir sakıncası yoktur” ifadesi; satış akdi geçerlidir ve bayiin mülkü demektir.<sup>121</sup> Dolayısıyla *lâ be’senin* mubah anlamına geldiği görülmektedir.

Hanefilere göre kesilmeden kendiliğinden ölen hayvanın kemik, sinir, yün, boynuz, tüy ve kıllarının satılmasında ve bunlardan faydalanılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*).<sup>122</sup> Zira bunlarda canlılık olmadığı için ölüm de söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu zikredilen nesnelere, kendilerinde kan ve hayat olmadığı için temiz kabul edilmektedir. Eti yensin veya yenmesin hayvanların, kemikleri, boynuzları, dişleri, tırnakları, yünleri ve kılları temizdir. Hayvanların şer’i usullere göre kesilmiş olması şart değildir.<sup>123</sup> Dolayısıyla burada *lâ be’s’e* ifadesi, emredici veya nehyedici bir açıklama söz konusu olmadığı için mubah anlamına geldiği görülmektedir.

Hanefilere göre boğazlanmadan kendiliğinden ölen hayvanın derisi, tabaklandıktan sonra satılması ve ondan yararlanılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*).<sup>124</sup> Çünkü tabaklandıktan sonra deri temiz olur. İbn Abbas’ın (r.a.) rivayet

<sup>116</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Asl, II, 245.

<sup>117</sup> Aynî, el-Binâye, IV, 71.

<sup>118</sup> İbn Mâce, “Ticârât”, 56.

<sup>119</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Aynî, el-Binâye, VIII, 273.

<sup>120</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmiu’s-sağır, s. 480; İbn Mâze, Şerhu’l-Câmi’-s-sağır, s. 554; Mergînânî, el-Hidâye, IV, 156; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-kadir, VI, 425, 427; VII, 121-122; el-Fetâva’l-Hindiyye, Dâru’l-Fikir 1411/1991, III, 116, 202.

<sup>121</sup> Leknevî, en-Nâfiu’l-kebir, s. 480.

<sup>122</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmiu’s-sağır, s. 329.

<sup>123</sup> İbn Mâze, Şerhu’l-Câmi’-s-sağır, s. 426; Mergînânî, el-Hidâye, I, 106; III, 12; aynı mlf., Kitâbü’t-Tecnis, I, 261-262; II, 12; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadir, VI, 427; Leknevî, en-Nâfi’u’l-kebir, s. 329.

<sup>124</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmi’u’s-sağır, s. 329.

ettiğine göre “Hz. Peygamber (s.a.v.), kendiliğinden ölmüş bir hayvanın sadece yenilmesini haram kılmıştır, fakat derisi, kılı ve yününün kullanılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*)”<sup>125</sup> buyurmuştur.<sup>126</sup> Söz konusu uygulamalardan *lâ be’s’e*’nin burada mubah anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Hanefilere göre tedavi amacıyla iğne yaptırılmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*).<sup>127</sup> Bu konuda hadisler de mevcuttur.<sup>128</sup> Çünkü tedavi olmanın mubahlığı konusunda icma vardır.<sup>129</sup> *Lâ be’s’e*’nin burada mubah manası ifade ettiği görülmektedir.

Hanefilere göre beytûlmalden kâdî için maaş takdir etmekte bir sakınca yoktur (*lâ be’s’e*),<sup>130</sup> caizdir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) Attab b. Esîd (r.a.) Mekke’ye ve Hz. Ali’yi (r.a.) Yemen’e görevlendirdiği zaman kendilerine maaş takdir etmiştir.<sup>131</sup>

Ayrıca kâdî’nin Müslümanların hakkı için başka işlerde çalışması yasaklanmıştır. Dolayısıyla nafakası beytûlmalden karşılanır. Eğer kâdî, nafaka için başka işlerde çalışırsa farz olan hüküm verme eylemini yerine getirmesi mümkün olmayacaktır. Kazanç elde etmekle ilgilenmesi görevini yapmaya engel teşkil edecektir. Kâdî’nin hüküm verme işine kendisini tahsis etmesi nafakasının da beytûlmalden karşılanmasını gerektirmektedir.<sup>132</sup> Bu uygulama ifadelerden *lâ be’s’enin* mubah manasına geldiği açıkça görülmektedir.

Fıkıhın farklı konularından verilen örneklerde, *lâ be’s’e* ile ilgili kullanımları bir bütün olarak düşünüldüğü zaman burada hepsinin mubah manasına geldiği görülmektedir. Çünkü verilen örneklerde her ne kadar *lâ be’s’e* ifadesi kullanılsa da bazı yerlerde açık hükümleri mubah olarak belirtilmiştir. Bütün bunlar dikkate alınarak örnekler incelenip *lâ be’s’enin* mubah anlamına geldiği tespit edilmiştir.

### C. Mekrûh

Sözlükte “çirkin bulmak, kötü görmek, istememek; meşakkat, sıkıntı, zorluk” gibi anlamlara gelen<sup>133</sup> mekruh, bir fıkıh usûlü terimi olarak “Şari’in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiillerle ilgili hitabıdır” şeklinde tarif edilir.<sup>134</sup> Bazı âlimlere göre ise mekruh “işlemeyip terk edenin övüldüğü, yapanın ise kınandığı fiillerdir.”<sup>135</sup>

<sup>125</sup> Sünen-i Dâraikutnî, I, 47, 48.

<sup>126</sup> Mergînânî, el-Hidâye, I, 105-106; III, 12; Mergînânî, Kitâbu’t-Tecnis, I, 261-262; İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-Kadîr, VI, 426; Aynî, el-Binâye, VIII, 168; Leknevî, en-Nâfi’u’l-kebir, s. 329.

<sup>127</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmiu’s-sağîr, s. 484.

<sup>128</sup> Buhârî, “Tıp”, 1; Ebû dâvûd, “Tıp”, 1; Tirmizî, “Tıp”, 2; İbn Mâce, “Tıp”, 1.

<sup>129</sup> İbn Mâze, Şerhu’l-Câmi’-s-sağîr, s. 560; Mergînânî, el-Hidâye, IV, 172;

<sup>130</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, el-Câmi’u’s-sağîr, s. 484.

<sup>131</sup> Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Zeylaî (ö. 762/1361), Nasbu’r-râye liehâdisi’l-Hidâye (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1418/1997, IV, 285-286.

<sup>132</sup> İbn Mâze, Şerhu’l-Câmi’-s-sağîr, s. 561; Mergînânî, el-Hidâye, IV, 172-173.

<sup>133</sup> İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, Maddesi “مكروه”, XIII, 514; Koca, Ferhat, “Mekrûh”, DİA, Ankara 2003, XXVIII,

581.

<sup>134</sup> Râzî, el-Mahsûl, I, 113; Abdürrezzak, Hilâfu Evlâ, s. 21; Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 581.

<sup>135</sup> Ali Cuma, el-Hükmü’ş-Şer’î, s. 57-58.

Gazzâlî, mekruh lafzının fakihler arasında farklı manalarda kullanıldığını belirtmektedir. Bunlardan birisi de “Yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terkedilmesi (*terkü’l-evlâ*)” anlamında kullanılmasıdır. Mesela kuşluk namazının kılınmamasının mekruh sayılması bu hususta bir yasaklama bulunmasından dolayı değil, faziletinin büyüklüğü sebebiyledir.<sup>136</sup>

Hanefiler ise mekruhu “Şâri’in zannî bir delil ile terkedilmesini istediği fiildir” şeklinde tanımlayıp, “tahrîmen” ve “tenzîhen” olmak üzere iki kısma ayırarak hükmünü de buna göre belirlemeye çalışmışlardır.<sup>137</sup>

Tahrîmen mekruh, Şâri’in terkedilmesini kesin ve bağlayıcı tarzda istediği fiillerdir, Ancak bu talep zannî bir delil olan haber-i vahidle sabit olduğu için fiiller haram değil tahrîmen mekrûh kabul edilmiştir.<sup>138</sup> Tahrîmen mekruha, başkalarının devam eden pazarlığı üzerine yeni bir teklif yapma, birinin dünürlüğü üzerine dünürlükte bulunma fiilleri örnek verilebilir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bu davranışları kesin ve bağlayıcı olarak terkedilmesini istemiştir.<sup>139</sup>

Tenzîhen mekruha gelince, Şâri’in terkedilmesini kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiildir. Helale yakın sayıldığından bu fiili yapmak cezayı gerektirmese de kınanır. Hanefilerin tenzîhen mekruh olarak değerlendirdiği bu kavram, cumhurun mekruh dediğine karşılık gelmektedir.<sup>140</sup> Bu tür mekruha camiye gidecek kimsenin soğan ve sarımsak gibi kokan şeyleri yemesi örnek verilebilir.<sup>141</sup>

Hanefî mezhebi terminolojisinde “mekrûh” ifadesi kayıtsız mutlak kullanıldığı zaman Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre harama yakın (tahrîmen) mekruh, İmam Muhammed’e göre ise haram manasına kullanılmaktadır.<sup>142</sup>

İbnü’l-Hümâm, İmam Muhammed’in asıl amacının tahrîmen mekruhu inkâr etmenin küfrü gerektirmeyeceğini vurgulamak olduğunu ve gerçekte bu imamlar arasında esasa ilişkin görüş ayrılığı bulunmadığı kanaatinde dir.<sup>143</sup>

Sonuç itibarıyla mekruh mahbubun zıddı, sevilmeyen şeydir. Bazen harama da mekruh denir. Kudûrî *Muhtasar*’ındaki “Bir kimse özrü yokken imam cuma günü cuma namazını kıldırmadan evinde öğle namazını kılsa mekruh olur”<sup>144</sup> sözünün, haramdır mânâsına geldiğini beyan etmiştir. Bazen hem tahrîmen

<sup>136</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111), el-Müstasfâ min ‘ilmi’l-usûl (thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1417/1997, I, 130-132; Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), el-Bahrü’l-muhîf fi usûli’l-fikh (thk. Abdülkadir Abdullah el-Âni), Kuveyt 1413/1992, I, 296-303; Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 582.

<sup>137</sup> Sadruşşerîa, et-Tavdîh II, 277; Atar, Fıkıh Usûlü, s. 128.

<sup>138</sup> Sadruşşerîa, et-Tavdîh, II, 277; İbn Emîru Hac el-Halebî (879/1474), et-Takrîr ve’t-tahbîr ale’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1419/1999, II, 103; Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 582-583.

<sup>139</sup> Müslim, “Nikâh”, 38, 49, 52, 54, 56; “Büyü”, 8; Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 582.

<sup>140</sup> Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 582-583.

<sup>141</sup> Sadruşşerîa, et-Tavzîh, II, 277; Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 582-583.

<sup>142</sup> Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö. 683/1284), el-Muhtâr li’l-fetvâ (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut 1433/2012, s. 463; İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1458), et-Tahrîr fi usûli’l-fikh, Mısır 1351, s. 217.

<sup>143</sup> Sadruşşerîa, et-Tavzîh, II, 277; İbnü’l-Hümâm, et-Tahrîr fi usûli’l-fikh, s. 217. İbn Emîru Hac, et-Takrîr ve’t-tahbîr ale’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh, II, 103; Koca, “Mekruh”, DİA, XXVIII, 582-583.

<sup>144</sup> Kudûrî, Muhtasarü’l-Kudûrî, s. 52.

mekruh, hem de tenzihen mekruh için kullanılır. Tahrimen mekruh; harama yakın olan mekrûhtur. İmam Muhammed, ona zannî haram demiştir. Tenzîhen mekruh, yapılması yapılmamasından evlâ olan şeydir. Müterâdifi, hilâf-ı evlâdır. Yani zannî delil ile ispat edilen tenzihen mekruhun derecesi, terk-i evlâdır.<sup>145</sup>

Yukarıda da açıklandığı gibi mekruh terkedilmesi yapılmasına tercih edilen fiiller için kullanılmaktadır. Bu manada *lâ be'se*, mekruhun müteradifi hilâfi evlâ ve zanni delil ile ispat edilen tenzihen mekruhun derecesi, terk-i evlâ anlamlarına gelir.

Fıkıh literatüründe *lâ be'se*'nin "mekruh" manasına geldiği örnekler:

Ebû Hanîfe'ye göre, veled-i zinanın imamlık yapmasında, fıkıh bilgisi varsa ve iyi Kur'ân okuyorsa bir sakınca yoktur (*lâ be'se*), ama başkasının imamlık yapması daha iyidir. Söz konusu hüküm bedevinin ve kölenin imamlığı konusunda da bulunduğu rivayet edilmiştir.<sup>146</sup> İmam Muhammed'e göre de "namazda secde mahallinin düzeltilmesi hususunda namaz kılının bir defa düzeltilmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be'se*), fakat terk etmesi daha iyidir" şeklinde beyanda bulunmuştur.<sup>147</sup>

Bir başka örnekte ise Hanefîlere göre sadece cuma günü oruç tutulmasında bir sakınca yoktur (*lâ be'se*). İhtiyaten Cuma gününe ek olarak Cumartesi de oruç tutmanın uygun olacağı hükmü verilmiştir.<sup>148</sup>

Bu konuda rivayet edilen hadislerde bunu görmek mümkündür. Cabir'e (r.a.) "Hz. Peygamber (s.a.v.) Cuma günü oruç tutmayı yasakladı mı" diye soruldu, o da "evet" diye cevap vermiştir.<sup>149</sup>

Bir başka rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.v.) bir Cuma günü Cüveyriye bintü Hâris (r.a.) oruçlu iken kendisine uğradı ve "dün oruç tutmuş muydun" diye sordu, o da "hayır" demiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) "yarın oruç tutmayı düşünüyor musun" dedi, o da "hayır" demiş, bunu üzerine "öyleyse orucunu boz" buyurmuştur.<sup>150</sup>

Bu ifade ve rivayetlerden sadece Cuma günü oruç tutmamanın *evlâ* (tercihe şayan) olduğu, her şeye rağmen tutulursa da mekruh olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu yerde *lâ be'se* kavramının mekrûh/hilâf-ı evlâ manasına geldiği görülmektedir.

<sup>145</sup> İbn Nüceym, el-Bahru'r-râik, II, 33; İbn Âbidîn, Reddû'l-Muhtâr, I, 438-439.

<sup>146</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Huce alêhli'l-Medîne (thk. Seyyid Hasen el-Keylânî), Beyrut 1983, I, 129; Mevsilî, el-Muhtâr, s. 119; Dilek, Uğur Bekir, İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri, Konya 2010, s. 188 (Basılmamış Doktora Tezi, T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı).

<sup>147</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Asl, I, 33-34; Dilek, İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri, s. 188-189.

<sup>148</sup> Ayrıntı ve deliller için bk. Merginânî, Kitâbu't-Tecnis, II, 418-419.

<sup>149</sup> Buhârî "Savm", 62.

<sup>150</sup> Buhârî "Savm", 62.



Yukarıda verilen örneklerden “bir sakınca yoktur (*lâ be’se*)” ifadesinin mekruh olduğu anlaşılmaktadır. Zira veled-i zinanın imameti,<sup>151</sup> namazda secde mahallinin düzeltilmesi<sup>152</sup> ve sadece Cuma günü oruç tutmanın hükmü mekruhtur.

*Hilâf-ı evlâ* ifadesi her ne kadar bazı âlimlere göre mekruhun müradifi olarak kabul edilse de *lâ be’se* gibi değişik kullanımlara sahip bir kavram olması sebebiyle özel bir başlıkta incelenmesi daha yararlı olacaktır. Zira *hilâf-ı evlâ* lafzı da incelemiş olduğumuz *lâ be’se* ile bazı yerlerde aynı anlama gelmektedir. Şimdi bu kavramın incelenmesine geçebiliriz.

#### D. Hilâf-ı Evlâ<sup>153</sup>

*Hilâf-ı evlâ* ifadesinin, *lâ be’se* kavramı ile yakın ilgisi bulunmaktadır.

Terim olarak hilâf-ı evlâ “Şer’an mendûb ve müstehab gibi fiilleri terk etmek” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>154</sup>

Yapılması evlâ olanın yani müstehabın terk edilmesi anlamına gelen *hilâf-ı evlâyâ*, hilâf-ı edeb, terk-i evlâ ve zıdd-ı evlâ da denilir.<sup>155</sup>

Hanefilerden İbnü’l-Hümâm, mekruh ile *hilâf-ı evlâ’yı* karşılaştırıp, ikisinin ayrı kavramlar olduğunu şöyle açıklamıştır: Hilâf-ı evlâ’da herhangi bir yasak siygası yoktur, kuşluk namazını terk etmek bunun örneğidir, tenzihen mekruhta ise bir yasak siygası vardır.<sup>156</sup> İbn Nüceym müstehabın terkedilmesi mekruhluğu gerektirmez, zira mekruh için özel bir delilin olması gerekir.<sup>157</sup>

Şafîiler, mekruh ile hilâf-ı evlâyı karşılaştırmışlar ve aralarındaki farkı şöyle belirtmişlerdir: Eğer bir fiilin yapılması terk edilmesinden evlâ olur ve terk edilmesi hususunda “şunu yapmayın” veya “size şu eylemi yapmayı yasaklıyorum” gibi özel bir nehiy olursa mekruh, özel bir nehiy değil de genel bir nehiy olursa hilâf-ı evlâ olur. İşlenmemesi hakkında özel bir nehiy olmadığı için hilâf-ı evlâ, kerahet derecesine ulaşmaz.<sup>158</sup>

Hanbelîler de bu hususta Şafîiler ile aynı kanaattedir.<sup>159</sup> Malikiler ise Safîiler’den farklı olarak bir şeyin yapılması hususundaki talebin şiddetini dikkate

<sup>151</sup> Mevsilî, el-Muhtâr, s. 119.

<sup>152</sup> Mevsilî, el-Muhtâr, s. 122.

<sup>153</sup> Bu konu, başka bir yazıda müstakil olarak ele alınacaktır, onun için kısa ve birkaç örnekle yetinilecektir.

<sup>154</sup> Abdürrezzak, Hilâfu Evlâ, s. 41.

<sup>155</sup> Dilek, İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri, s. 150.

<sup>156</sup> İbnü’l-Hümâm, et-Tahrîr fî usûli’l-fıkh, Mısır h. 1351, s. 257; İbn Âbidîn, Reddü’l-muhtâr (thk. Husamüddin b. Muhammed Sâlih Farfur), I, 412-413.

<sup>157</sup> İbn Nüceym, el-Bahru’r-râik, II, 248; Geniş bilgi için bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, Reddü’l-muhtâr (thk. Husamüddin b. Muhammed Sâlih Farfur), IV, 185-188, 202.

<sup>158</sup> Cüveynî, İmamü’l-Harameyn (ö. 478/1085), Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb (thk. Abdülazim Mahmude d-Dib), Beyrut 2007, III, 372; Zerkeşi, el-Bahru’l-muhîr, I, 302; İbn Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa ez-Zelîtinî el-Karavî, ez-Ziyâü’l-lâmî fî şerhi Cem’i’l-cevâmi’ (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle), Riyad 1999, I, 181-182; Dilek, İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri, s. 150.

<sup>159</sup> İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. (ö. 1346/1927), el-Medhal ilâ mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki), Beyrut 1985, s. 63-64. Dilek, İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri, s. 150.

almışlar, *sünnet-i müekkede* gibi talebi şiddetli olanın terk edilmesine mekruh, talebi şiddetli olmayanın terk edilmesine ise *hilâf-ı evlâ* demişlerdir.<sup>160</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla *hilâf-ı evlâ*: “Hakkında açık bir nass olmayan ve yapılması terk edilmesine tercih edilen şeydir,” şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Şimdide lâ be’senin *hilâf-ı evlâ* ile aynı manaya geldiği yerlerin örneklerine geçebiliriz.

Fıkıh literatüründe lâ be’senin “*hilâf-ı evlâ*” manasına geldiği örnekler:

Oturmuş konuşmakta olan bir kişinin sırtına doğru namaz kılmakta bir sakınca yoktur (*lâ be’sen*).<sup>161</sup> Çünkü sahih bir senetle bildirildiğine göre, İbn Ömer (r.a.) bazı yolculuklarında âzatlî kölesi Nafi’yi (ö. 117/735) kendisine sütre yaparak sırtına doğru namaz kılmıştır.<sup>162</sup> Fakat yüzüne doğru namaz kılmak mekruhtur.<sup>163</sup> Ancak imkân varsa huşuyu zedeleme endişesi ile başka yerde namaz kılmak, konuşan bir kişinin sırtına doğru yönelerek namaz kılmamak daha doğru olduğu düşünülebilir. Zira burada “*lâ be’sen*” ifadesinin “*hilâf-ı evlâ*” manasına alınması daha uygun görülmektedir.

Namaz kılınan sergi ile ilgili meselede, canlı resmi bulunan bir sergi üzerinde resim üzerine secde etmemek kaydıyla namaz kılmanın bir sakıncasının olmayacağı (*lâ be’sen*) belirtilmiştir.<sup>164</sup> Çünkü bu durumda resim ayakların altında kalıp aşağılandığı/tahfif edildiği için ona saygı gösterilmiş olmuyor. Zira resimlere tapmayı andırıldığı için üzerlerine secde edilmez. Mergînânî, “Üzerine secde edilsin edilmesin resim bulunan herhangi bir şey üzerinde namaz kılmak mekruhtur” demiştir. Fakat ulemanın çoğuna göre, resimlerin baş tarafı olmazsa üzerine secde edilmesinde de bir kerahetin söz konusu olmayacağı söylenmiştir.<sup>165</sup>

Bütün bu tartışmalara rağmen canlı resmi bulunan bir sergi üzerine secde edilmesi terk-i evlâdır. Yani söz konusu sergi üzerinde namaz kılmak *hilâf-ı evlâ*dır.

Ebû Hanîfe’ye göre kırsal yerlerde bir binayı Mecusilere mabet, kilise veya havra yapmak ya da orada şarap satılmak üzere kiraya verilmesinde bir sakınca yoktur (*lâ be’sen*). Zira söz konusu kira akdi menfaat üzerine yapılmış bir akitir. Bunda bir masiyet yoktur. Masiyet, kiracının fiilindedir. O da bu fiillerinde muhayyerdir. Dolayısıyla bu masiyet fiillerinin mal sahibi ile bir ilişkisi yoktur. İmameyn’e göre ise bunların hiç biri için kiraya veremez. Çünkü bunların hepsi günah işlemeye yardım etmektir.<sup>166</sup>

<sup>160</sup> Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 954/1547), *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, Riyad 2003, I, 56.

<sup>161</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmiu’s-sağîr*, s. 86; İbn Mâze, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, s. 144; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 235; farklı görüş ve tartışmalar için bk. İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 55.

<sup>162</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Beyrut 1409/198, I, 279.

<sup>163</sup> el-Feteva’l-Hindiyye, *Dâru’l-Fikir* 1411/1991, I, 108.

<sup>164</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, s. 88.

<sup>165</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 235; Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 417; İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, II, 56; *el-Fetâva’l-Hindiyye*, I, 107.

<sup>166</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, s. 534; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 162-163.

İmâmeyn’e göre “kısrağın artığı temizdir, çünkü o, eti yenen bir hayvandır.” Asl’da zikredildiğine göre kısrağın artığının hükmü konusunda ihtilaf belirtilmeden “bir sakınca yoktur (*lâ be’se*)” ifadesi kullanılmıştır. Serahsi’nin *Mebûsût*’unda *Zahiru’r-rivaye*’den alıntı yapılarak kısrağın artığının temiz olduğu zikredilmiştir.<sup>167</sup> Sahih olan görüş ve rivayete göre bu hususta Ebû Hanîfe de imameyle aynı görüştedir.<sup>168</sup>

Şarap imalatçısı olduğu bilinen birisine üzüm satmakta bir sakınca yoktur (*lâ be’se*). Çünkü onun şarap yapacağı kesin olmadığı için bu satışla bizzat masiyet işlenmiş değildir.<sup>169</sup> Burada *lâ be’se* ifadesi hilâf-ı evla demek olduğu anlaşılmaktadır, zira evlâ olan satılmamasıdır.<sup>170</sup>

*Lâ be’se*’nin “yapılmaması daha iyi/terkedilmesi evlâ” manasına geldiğinin örneklerinden biri de bir kişi ziyaret tavafından sonra tavaf ederse, buna nafîle veya veda tavafı diye niyet ederse, bu eylem, kişi ihramdan çıktıktan sonra olur ki, bu tavaf; veda tavafı sayılır. Onun veda tavafından sonra da dilediği kadar Mekke’de kalmasında bir sakınca yoktur (*lâ be’se*), daha sonra Mekke’den ayrılır gider. Ancak efdal ve evlâ olan kişinin veda tavafını Mekke’den ayrılacağı zaman yapmasıdır.<sup>171</sup> Veda tavafından sonra Mekke’den ayrılmak tercih edilen davranıştır.

Bütün bu örneklerde *lâ be’se*, hilâf-ı evlâ “yapılmaması daha iyi/terkedilmesi evlâ” manasına gelmektedir.

## Sonuç

*Lâ be’se* kavramının yükümlülük kuramı (*ef’âl-i mükellefin*) ile çok yakın bir ilişki vardır. Söz konusu kategorilerden bir kaçını birden ifade edecek şekilde genel bir anlamda kullanıldığı görülür. Müradifi sayılan *hilâf-ı evlâ* gibi diğer bazı kavramlarla birlikte bu kavram yükümlülük kuramı ile ilgili sistemi muhafaza maksadıyla doğrudan *ef’âl-i mükellefin* kategorisine dâhil edilmemiştir.

İlk dönemden itibaren kaleme alınan fıkıh literatüründe *lâ be’se* kavramının farklı manalarda kullanıldığı tespit edilmiştir. *Lâ be’se*, “mükellefin söz konusu eylemi yapmasında bir sakınca yoktur” anlamına gelse de bunun geçerli küllî bir ilke olmadığı; ilgili konunun caiz olduğuna dair bir delilin mevcudiyeti halinde mükellefin o eylemi yapıp yapmama muhayyer olduğu; delilin bulunmadığı hallerde ise “terk-i evlâdır” şeklinde anlaşılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Hanefilerin, *lâ be’se* kavramını mubah veya terk-i evlâ anlamında kullandıkları, fakat bununla müstehabdan başka bir şey kastettikleri anlaşılmıştır.

*Lâ be’se* kavramının kullanımlarından birinin de mendûb manasına geldiği tespit edilmiştir.

<sup>167</sup> Şemsüddin Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serhsî (ö. 483/1090), el-Mebûsût (thk. Halil Muhyiddin el-Mîs), Beyrut 1421/2000, I, 50.

<sup>168</sup> Aynî, el-Binâye, I, 496.

<sup>169</sup> Mergînânî, el-Hidâye, IV, 162.

<sup>170</sup> Mergînânî, el-Hidâye, IV, 162.

<sup>171</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Asl, II, 378-379 (II, 319-320); Nasîruddîn en-Nakîb, el-Mezâhibu’l-Hanefî, I, 377-378.

İmam Muhammed'e göre, bir meselenin helalliği ve haramlığı hususunda nass varsa onun hükmünün belli olduğu, nass yoksa helallerde *lâ be'se*, haramlarda ise mekrûh ifadesinin kullanıldığı görülmüştür.

*Lâ be'se*'nin mekruh manasına da geldiği tespit edilmiştir. Mesela İmam Şafî'ye göre, *lâ be'se* kelimesinin, mekruh veya müstehab değil, bizzat caiz manasında kullanıldığı sonucuna varılmıştır.

Malikilere göre, *lâ be'se*, çoğunlukla mubah veya müstehab manasına gelmekte olup mubahlık ifade eden lafızlardandır. Dolayısıyla mükellefin, mubah fiilleri yaptığı yerlerde; *lâ be'se*, denildiği görülmektedir. Yine Malikilerden bazı müellifler *lâ be'se*'nin sadece mubah fiiller için kullanılacağı, müstehab manası ifade etmeyeceği kanaatini belirtmiş olsa da, onların bu kavramı müstehab manasına da kullandıkları tespit edilmiştir.

Hanbelîlere göre *lâ be'se*'nin mubahlık ifade eden kavramlardan olduğu tespit edilmiştir. Hanbelî mezhebi alimlerine göre, *lâ be'se* ve isterse yapar (*in şâe fa'ale*) lafızlarının aynı anlamı ifade ettiği ve mubahlık manasına geldiğine dair icmanın olduğu tespit edilmiştir.

Hanefî fıkhî literatüründe verilen birçok örnekle *lâ be'se*'nin müstehab ve mendub manasına kullanıldığı sonucu çıkarılmıştır.

Hilâf-ı evlâ ve terk-i evlâ ifadelerinin, *lâ be'se* kavramı ile yakın ilgisi bulunmaktadır. Terk-i evlâ hükmünde olan bir fiilin özür sebebiyle mubah manasına geldiği sonucuna varılmıştır. Tenzihen mekruhun derecesinin, terk-i evlâdır olduğu, *lâ be'se* anlamında kullanıldığı örneklerde görülmüştür. *Lâ be'se* ifadesi bazen hem mekruh hem de hilâf-ı evlâ manasına gelir. Netice olarak *lâ be'se*, hilâf-ı evlâ, terk-i evlâ, mekruh, müstehab ve mubah anlamlarına gelmektedir.

Çok genel geçer bir ilke olmasa da *lâ be'se* kavramı ile ilgili şöyle iki ilke çıkarılabilir: *Lâ be'se* muamelat konularında mubah, ibadet konularında *hilâf-ı evlâ* manasında kullanılır.

## Kaynakça

- Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî), Beyru 1414/1994.
- Abdürrezzak Abdurrahman Salim Ebû Umra, *Hilâfu Evlâ inde'l-usûliyyîn diraseten usûliyyeten mukâraneten*, el-Âmu'l-Câmi'î 1432/2011.
- Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1399.
- Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efkânî), Beyrut ts.
- Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî (ö. 428/1037), *Muhtasaru'l-Kudûrî* (thk. Said Bekdâş), Beyrut 1435/2014.
- Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn en-Nakîb, *el-Mezâhibu'l-Hanefî*, Riyad 1422/2001, Mektebetü'r-Rüşd.
- Alauddîn Ebî'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Madâvî, *el-İnsâf fî marifeti'r-râcih min'l-hilâf alâ mezhebi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, ts. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî.
- Alauddin Ebû Bekir b. Mesud el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâ'î'u's-sanâi'* (Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmecud), Beyrut 1424/2003.
- Alauddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* (thk. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984.
- Ali b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Riyad 1423/2003.
- Ali b. Muhammed e-Şerîf el-Cürcânî (ö. 818/1415), *Kitabü't-ta'rifât* (thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî), Beyrut 14124/2003.
- Ali Cuma Muhammed, *el-Hükmü's-Şer'iyyu*, Kahire 1427/2006.

- Âlim Muhammed b. Hamza'nın (ö. 1204/1706) *lâ be'se* kavramı üzerine "*Risale fi isti'mali lâ be'se*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, Araçça bölümü, nr. 1502.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1992.
- Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 1420/2000.
- , *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Ebû Münzir Halid b. İbrahim el-Mısrî), Riyad 1420/1999.
- Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fikh* (thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî), Kuveyt 1413/1992.
- Beyânûnî, Muhammed Ebû'l-Feth, "Hüküm", DİA, İstanbul 1998, XVIII.
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir Ata), Beyrut 1424/2003.
- Burhânuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâdetü'l-mübtedî* (thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde), Dimeşk 1427/2006 (Dâru'l-Farfur).
- , *Kitabu't-Tecnis ve'l-mezîd* (thk. Muhammed Emin Hakki), Beyrut 1424/2004.
- Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed el-Zeylaî (ö. 762/1361), *Nasbu'r-râye liehâdisi'l-Hidâye* (thk. Muhammed Avvâme), Beyrut 1418/1997.
- Cemalüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), *Muhtasarü'l-Münteha'l-usûli*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Cici, Recep, Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri, Bursa 2006.
- Cüveynî, İmamul-Harameyn (ö. 478/1085), *Nihayetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* (thk. Abdülazim Mahmude d-Dib), Beyrut 2007.
- Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, Konya 2010, s. 188 (Basılmamış Doktora Tezi, T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı).
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Mubah", DİA, İstanbul 2005, XXX.
- Ebû Abdillâh el-Hasen b. Hâmid, *Tehzibu'l-ecvibe* (thk. Subhî es-Sâmîrâî), Mektebetü'n-nahda 1408/1988.
- Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, Beyrut 1407/1987.
- Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310), *el-Kâfi şerhu'l-Vâfi*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 612.
- Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmud b. Mahmud el-Mevsilî (v. 683/1284), *el-İhtiyâr lita'lîli'l-Muhtâr* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1372/1952.
- , *el-Muhtâr li'l-fetvâ* (thk. Sâid Bekdaş), Beyrut 1433/2012.
- , *el-Feteval-Hindîyye*, Dâru'l-Fikir 1411/1991.
- , *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1432/2011.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005.
- Erkal, Mehmet, "Ganimet", DİA, İstanbul 1996, XIII.
- Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî (ö. 743/1342), *Tebyînu'l-hakâik şehu Kenzû'd-dekâik* (thk. Ahmed İzzu İnaye), Beyrut 1420/2000.
- Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl* (thk. Taha Cabir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400/1980.
- , *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl* (thk. Taha Cabir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992.
- Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, Kum h. 1405.
- Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, Kum h. 1405.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmî'ül-hakâik, İstanbul 1303.
- Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürunbilâlî (ö. 994/1069), *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nuri'l-izâh* (thk. Beşşâr Bekrî Arabî), Dimaşk ts.
- Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürunbülâlî (ö. 1069/1659), *İmdâdu'l-fettâh şerhu Nuri'l-izâh ve necâti'l-ervâh* (thk. Beşşâr Bekrî Arabî), ts.
- Hatipoğlu, Haydar, Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi, İstanbul 2012.
- Hattâb er-Ruaynî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 954/1547), *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, Riyad 2003.
- Heyet, *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr* (thk. Husamüddin b. Muhammed Sâlih Farfur), Dimeşk 1421/2000.
- İbn Bedrân, Abdülkadir b. Ahmed. (ö. 1346/1927), *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türki), Beyrut 1985.
- İbn Emîru Hac el-Halebî (879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1419/1999.
- İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Beyrut 1399/1979.

- İbn Halûlû, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa ez-Zelîfînî el-Karavî, *ez-Ziyâü'l-lâmî fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (thk. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed Nemle), Riyad 1999.
- İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym (v 870/1563), *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (thk. Zekeriya Umeyrât), Beyrut 1418/1997.
- İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî), Beyrut 1415/1995.
- et-Tahrîr fî usûli'l-fikh, Kahire 1351.
- İbrahim Muhammed Selkîni, *el-Müyesser fî usûli'l-fikh*, Beyrut 1411/1991.
- İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393/1003), *es-Sihâh* (thk. Halil Memun Şeyha), Beyrut 1426/2005.
- Koca, Ferhat, "Mekrûh", *DÎA*, Ankara 2003, XXVIII.
- , "Mendûb", *DÎA*, Ankara 2004.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukuna Giriş*, İstanbul 2014.
- Mahmud Hâmid Osman, el-Kâmûsu'l-mubîn fîstîlâhâtî'l-usûliyyîn, Riyat 1423/2002.
- Malik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta*, Hasan b. Şeybân rivayeti (thk. Takiyüddin en-Nedvî), Beyrut 1413/1992.
- Meryem Muhammed Salih ez-Zâfirî, *Mustelahâtu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Beyrut 1422/2002 (Dâru İbni Hazm).
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1485), *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâtü'l-vusûl*, Ergin Kitabevi, İstanbul ts.
- Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1569), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, Beyrut 1415/1994, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Hucce alêhli'l-Medîne* (thk. Seyyid Hasen el-Keylânî), Beyrut 1983.
- , *el-Asl*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1410/1990.
- , *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1406/1986.
- Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505/1111), *el-Menhûl min ta'lîkâtî'l-usûl* (thk. Muhammed Hasen Heyto), Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1400/1980.
- , *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar), Beyrut 1418/1997.
- Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useymin, *eş-Şerhu'l-mümteni' alâ Zadi'l-müstekni'*, Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.
- Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1421/2001.
- Muhammed İbrahim el-Hafâdî, *Mu'cmu garîbi'l-fikh ve'l-usûl*, Kahire 1430/2009.
- Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-'arûs*, Daru'l-Hidaye, ts.
- Muhammed Takî el-Osmânî, *Buhusun fî Kazâyâ fikhîyye muâsıra*, Karatşi, ts., Mektebetü Dâri'l-Ulûm.
- Muhibbullah b. Abdışşekûr (ö. 1119/), *Müsellemü's-sübât* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Beyrut 1423/2002.
- Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *Minhâcu't-tâlibîn* (thk. Muhammed Tahir Şaban), Beyrut 1426/2005.
- Necmüddîn Hahmed b. Hamdân b. Şebîb b. Hamdân en-Nemrî, *Sifetü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, h. 1397.
- Nesefî, *Fikhu'l-Keydânî*, İstanbul Millet Ktp., nr. 1178.
- Öğüt, Salim, "Ef'âl-i Mükellefin", *DÎA*, İstanbul 1994, X.
- Ömer b. Abdülaziz b. el-Mâze (ö. 536/1141), *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Beyrut 1427/2006.
- Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1346), *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh* (thk. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1419/1998.
- Salih b. Abdîsemî el-Âbî (ö. 1335/1917), *es-Semeru'd-dânî fî takrîbi'd-dânî şerhu Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, Beyrut, ts., el-Mektebetü's-Sekâfiyye.
- Semâ'in Halidî, "el-Menhecü'l-Fikhî li'l-İmam-ı Malik fî'l-Muvatta", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9, Konya 2007.
- Seyfüddîn Ebû'l-Hasen Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire 1968.
- Şahin, Osman, *İslam Hukunda Fetva Usulü*, Samsun 2002, s. 37 (Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Şemsüddin Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Abdîrahman et-Tırablusî el-Mağribî (ö. 954/1547), *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari'l-Halîl*, Beyrut 1412/1992.
- Şemsüddin Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Serhsî (ö. 483/1090), *Mebcut* (thk. Halil Muhyiddin el-Mîs), Beyrut 1421/2000.
- Şihabuddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî (ö. 684/1285), *ez-Zehîra*, Beyrut 1994.
- Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), *Gamzu 'uyûni'l-besâir şerhu kitabî'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1405/1985 (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

- Taftâzânî, Sa'dudîn Mes'ûd b. Ömer, (ö. 793/1390), *et-Telviḥ 'ale't-Tavdiḥ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Takiyyuddin Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuṣeyrî İbn Dakîki'l-'Iyd (ö. 702/1302), *İhkâmu'l-ahkâm şerhu Umdedi'l-ahkâm* (thk. Mustafa Şeyh Mustafa-Müddesir Sündüs), Müessesetü'r-Risale 1426/2005.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâfu istlahâti'l-funûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Yaman, Ahmet, "Tenfil", *DİA*, İstanbul 2011, XL.
- Yusuf b. Abdillâh b. Abdilber en-Nemriî (ö. 463/1071), *el-İstizkâr* (thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz), Beyrut 1421/1200.
- , *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta min'l-ma'âni ve'l-esânîd* (Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebir el-Bekrî)
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1418/1997.
- , *el-Medhal*, Beyrut 1420/2005.
- Zeynüddin Muhammed el-Münâvî (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, Kahire 1356.





# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü

İbrahim Kutluay

Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Hadis Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

i\_kutluay@yahoo.com

Geliş Tarihi: 22.04.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 16.05.2017

Öz

Şia'ya göre ashâb-ı icmâ, İmam Muhammed el-Bâkır (ö.114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö.148/765), Mûsâ el-Kâzım (ö.183/799) ve oğlu Ali er-Rızâ'nın (ö.203/818) ashâbından olup her biri altı kişiden oluşan üç gruptaki toplam on sekiz râviyi ve âlimi ifade etmektedir. Bunlar, hadis kaynaklarının önde gelen râvileridir ve kendilerine dayandırılan hadisler "tashîhu mâ yasihhu anhum" şeklinde formüle edilen prensibe göre sahih kabul edilmektedir. Ancak bu hususta icmâ olduğu ifade edilse de ashâb-ı icmânın sayısına ve bu tâbirle tam olarak ne kastedildiğine dair İmâmî ulemâ arasında tam bir birlik yoktur. Bu makalede öncelikle ashâb-ı icmânın kimlerden oluştuğu ve bu konudaki ihtilaflar, Şia'nın el-Usûlü'l-erbaatü'r-ricâliyye diye bilinen temel ricâl kitaplarına ve ashâb-ı icmâya yer veren hadis usûlüne dair kaynaklara başvurularak ele alınacak, ashâb-ı icmânın kendilerinin ya da içinde yer aldıkları isnad ve rivayetlerin kendilerine duyulan itimada binaen makbul addedilme sebepleri incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Ashab-ı İcma, Asabe, Şia, Keşşî, Hadis Tenkidi

### **The Hadith Transmitting in Shia and The Role of the Understanding of Ashab al-ijma in Isnad Criticism**

According to Shia, ashâb al-ijma (a group of Shii transmitters that a consensus occurred on their trustworthiness) are those who are from the companions of Imam Muhammad al-Baqir (d.114 /733), Ja'far al-Sadiq (d.148/765), Mûsa al-Kazim (d.183/799), and his son Ali al- Riğa (d.203 /818). Ashab al-ijma are three groups consisting of six people, and each group includes six transmitters, total is eighteen transmitters. These are also the leading transmitters of the canonic hadith sources of Shia, particularly ahqam (judicial) hadiths, and the chains of hadiths based on them are accepted as an authentic according to the principle i.e. "tashihu mâ yasihhu anhum" which was formulated by prominent Shii scholars. However, although it is mentioned as a consensus on this issue, there is no complete agreement among Imami scholars on the exact number of ashâb al-ijma and what this phrase means exactly. Therefore, in this article, first of all, it will be studied who are ashâb al-ijma and the controversies on this subject by referring to the basic sources on biography (rijâl) books called al-usûl al-arbiatu al-rijaliyya, and the books of hadith methodology. Essentially, it is aimed to evaluate the reasons why ashâb al-ijma are regarded as reliable and the isnads in which a transmitter from ashâb al-ijma takes place are considered as acceptable depending on their reliability.

Keywords: Ashâb al-ijma, Asaba, Shia, Kashshi, Hadith Criticism

Atıf

Kutluay, İbrahim, "Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü", *Marife*, 17/1 (2017): 29-50.

## Giriş

İsnâaşeriyye İmâmiyyesi,<sup>1</sup> Resûl-i Ekrem'in (a.s.) vefatını müteakip Hz. Ali ve Ehl-i beyt ekseninde yeni bir tarih ve inanç sistemi inşa etmiş, kendi tarih ve din algısına uygun bir hadis tarihi tasavvuru geliştirmiştir.<sup>2</sup> Bu anlayış, hadis rivayeti ve cerh - ta'dîl ilminde de geçerli olup ashâb-ı icmâ telakkisi hadislerin sened ve metinlerini tashihte önemli bir fonksiyon icra etmekte ve genel ta'dîl ve tevsik<sup>3</sup> içinde mütalaa edilmektedir. Ayrıca, ileride ele alınacağı üzere, Keşşî'den (ö. 340/951) sonra pek çok âlim bu hususta icmâ olduğundan söz etmiştir. Muhaddis Nûrî'nin (ö. 1320/1902) vurguladığı gibi ashâb-ı icmâ telakkisi, dirâyetü'l-hadis ve Şîa ricâl ilminin en önemli konularındandır; öyle ki binlerce hadis (ahbâr) bu prensibe göre sahih kabul edilmekte ya da rivayetler hakkında buna dayanarak hüküm verilmektedir.<sup>4</sup> Şehîdü's-Sânî (ö. 965/ 1558) sahih hadis bahsinde, Fatahî olmasına rağmen Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbından ve ashâb-ı icmâdan olan Ebân b. Osmân'ın naklettiklerinde icmâ olduğunu belirtmiştir.<sup>5</sup> Fıkhî hadisler de çoğunlukla mezkûr râviler kanalıyla nakledilmektedir.<sup>6</sup>

Ashâb-ı icmânın Şîa isnad sistemindeki yerini takdir edebilmek için şu hususların akılda tutulması gerekir: Şîa hadis külliyyatını, büyük ölçüde, İsnâaşeriyye İmamiyye'sinin sayılarını on iki ile tahdid ettikleri ve mâsum saydıkları imamlara nisbet edilen *ahbâr* oluşturmaktadır. Resûlullah (a.s.) sahâbe ve tâbiîn şeklinde devam etmesi beklenen hadis isnad sistemi, Resûlullah'tan ve diğer imamlardan da rivayetler olmakla beraber, Şîa'da çoğunlukla Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılan ve onların ashâbı tarafından nakledilen rivayetlere bina edilmiştir. Bu bağlamda Şîa, âdil saydıkları ve kendilerinden pek az hadisin rivayet edildiği on civarındaki sahâbî hariç tutulursa, hadis rivayetinde hâkim uygulama olarak imamların ashâbı kanalıyla devam etmektedir. Hadislerin müntehâsı bir şekilde mutlaka mâsumaya dayanmakta ve metinler imamın ashâbından denilen râviler kanalıyla nakledilmektedir. Şîa'da genel olarak isnadların müntehâsı, nadiren Resûlullah (a.s.) olup rivayet zinciri Ali (r.a.) ya da diğer mâsum imam şeklinde devam eder yahut da mâsum imamda başlayıp ileriye (sahâbî, Resûlullah gibi) gitmez. Bunun en önemli sebebi olarak bilhassa Hz. Muaviye döneminde yalanın ve hadis uydurmacılığının artması, dolayısıyla en sağlam isnadların Ehl-i beyt kanalıyla gelenler olması gösterilmiştir.<sup>7</sup> Ayrıca Şîa'da, bu makalenin asıl konusunu teşkil eden mezkûr dört imamın ashâbından olup sika sayılan ve *ashâb-ı icmâ* diye nitelenen râviler grubunun yer aldığı isnadların ya da rivayetlerin, bazı tartışmalar olmakla beraber, sahih sayılması söz konusudur.

<sup>1</sup> Genel bir kavram olan Şîa'yı kullandığımızda İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ni kastediyoruz.

<sup>2</sup> Özpınar, Şîa Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi, s. 192.

<sup>3</sup> Kutluay, İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl, s. 266 vd.

<sup>4</sup> Muhaddis Nûrî, Hâtîmetü Müstedreki'l-vesâil, VII, 7; Sübhânî, Külliyyât, s. 173.

<sup>5</sup> Şehîdü's-Sânî, er-Riâye, I, 173. Keza ashâb-ı icmâdan olan Abdullah b. Bekir, Şîi Fatahiyye fırkasındandır. Sübhânî, Külliyyât, s. 191.

<sup>6</sup> Meselâ Cafer es-Sâdık'ın ashâbından olan Cemil b. Derrâc en-Neha'nin sadece el-Kâfi'de 368 rivayeti bulunmaktadır.

<sup>7</sup> Kuzudişli, Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad, s. 47.

Yukarıda isimleri zikredilen dört imamın ashâbından üç grup râviyi ihtiva eden ashâb-ı icmâ ve bunların rivayetlerinin makbul kabul edilmesine yönelik telakki, *el-Usûlü'l-erbaatî'r-ricâliyye*'yi (diğer adıyla *el-usûlü'r-ricâliyyetü'l-erbaa'*) oluşturan dört eserden<sup>8</sup> birinin müellifi olan Keşşî ile birlikte erken dönemden itibaren tanınır hâle gelmiştir. Bununla birlikte bunun öncesinin olup olmadığı, müteahhirîn döneminde sadece Keşşî tarafından mı dile getirildiği meselesi tartışmalıdır. Zira ileride ayrı başlık altında değinileceği üzere bunun müteahhirîn<sup>9</sup> döneminde ihdas edildiğini savunan Sübhânî<sup>10</sup> gibi âlimler vardır. Ayrıca Ashâb-ı icmânın sayısı, icmânın mâhiyeti ve neye taalluk ettiği, icmânın keyfiyeti gibi hususlarda tam bir görüş birliği bulunmamaktadır.

Aşağıda, ashâb-ı icmânın içinde yer aldığı hadis kaynaklarından alınmış birer rivayet, söz konusu râvilerin isnadlar içinde nasıl yer aldıklarına, ahbârı bazen doğrudan imamdan bazen de diğer râvilerden nakledebildiklerine ve Şîa'da isnadın yapısına bir örnek olması bakımından dipnotlarda zikredilecek, ayrıca yukarıda kısaca işaret ettiğimiz tartışmalı meseleler ayrı başlıklar altında incelenecektir.

## 1. Ashâb-ı İcmâ Kavramının Doğuşu ve Kimlerden Oluştugu

Genel olarak Keşşî'nin ricâle dair eseri,<sup>11</sup> ricâl ve hadiste "ashâb-ı icmâ nazariyesi"nin kaynağı kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Öyle ki Keşşî, imamların ashâbı hakkında eserinin üç farklı yerinde,<sup>13</sup> aşağıda değinileceği üzere, üç ifadeye yer vermiş ve altışar kişiden oluşan üç grup râvi hakkında İmâmî âlimler topluluğunun (el-asâbe, el-usba)<sup>14</sup> icmâ ettiklerini bildirmiştir.<sup>15</sup> Onun bu konudaki mütalaası, ashâb-ı icmâ nazariyesinin doğuşunun ve genel olarak söz konusu râvilerin güvenilir kabul edilmesinin nüvesini oluşturmuştur. İmâmî ulemâ, hadis usûlünün ve ricâl ilminin kaidelerini belirlerken Keşşî'nin söz konusu ifadelerine atıfta bulunmuşlardır.<sup>16</sup> Keşşî'den sonra, mâhiyeti tartışmalı olmakla beraber, ashâb-ı icmâ hakkında asâbenin icmâsından bahseden diğer bir âlim, hicrî dördüncü asır Şîi ulemâsından olan Şeyh et-Tûsî'dir (ö. 460/1067). Ona göre ashâb-ı icmânın rivayet ve irsalleri ancak sika râvilerden olmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>8</sup> Bunlar Ricâlü Keşşî, Ricâlün-Necâşi, Fihristü Tûsî, Ricâlüt-Tûsî'dir. Tûsî, Ricâl (muhakkıkın mukaddimesi, s. 6); erken dönem diğer ricâl kitapları için bk. Şehîdü's-Sânî, er-Riâye fi ilmü'd-dirâye, s. 177.

<sup>9</sup> Müteahhirîn dönemi, hicrî V (m. XI). yüzyıldan başlayıp günümüze kadar devam eden zamanı kapsamaktadır. Şeyh Tûsî'den (ö. 460/1067) sonraki döneme tekabül etmektedir.

<sup>10</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 176, 182.

<sup>11</sup> Keşşî'nin Ma'rifetü ahbârî'r-ricâl, ma'rifetü'n-nâkilîn anî'l-eimmetî's-sâdikîn, Kitâbü'r-ricâl gibi adlarla anılan ricâle dair eseri, Şeyh et-Tûsî'nin bu eserden yaptığı seçmelerle ve onun üzerinde bazı telhis ve tashihlerle günümüze ulaşabildiği ve Şeyh et-Tûsî bu suretle yeni bir eser oluşturduğu için, İhtiyâru marifetî'r-ricâl adıyla anılmaktadır. Bu eserle ilgili tartışmalar için bk. Topgül, Erken Dönem Şii Ricâl İlmi: Keşşî Örneği, s. 111 vd.; ayrıca bk. Eren, Şîa'da Ricâl İlmi, s. 54-56.

<sup>12</sup> Ondan önce Berkî'nin ricâle dair bir eseri varsa da orada ashâb-ı icmâdan söz edilmemektedir.

<sup>13</sup> bk. Tûsî, İhtiyâru marifetî'r-ricâl (Ricâlü Keşşî) s. 238, 375, 456.

<sup>14</sup> Mâmekânî, Mikbâsü'l-hidâye, I, 437 (2. dipnot).

<sup>15</sup> Tûsî, İhtiyâru marifetî'r-ricâl (Ricâlü Keşşî) s. 238.

<sup>16</sup> Hubbullah, Durûs temhidiyye, s. 106, 107.

<sup>17</sup> Tûsî, Udde, I, 386; Sübhânî, Külliyyât, s. 172-173.

Ashâb-ı icmânın dört mâsum imamın ashâbı ve üç grupta on sekiz kişi olduklarında ittifak olmakla beraber, bazı râviler hakkında ihtilaf bulunmakta; buna bağlı olarak on sekiz ila yirmi üç arasında râvinin ismi ashâb-ı icmâ arasında zikredilmektedir. Mezkûr râvilerin tam adlarını<sup>18</sup> ve tespit edebildiklerimizin vefat tarihlerini<sup>19</sup> kaydetmek yerinde olacaktır.

Mezkûr üç grup:

a. İmam Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'ın Ashâbından Olan Râviler

İlk tabaka ve dereceyi işgal ederler. Bunlar:

1. Zürâre b. A'yan eş-Şeybânî el-Kûfî (ö.150/767),<sup>20</sup> 2. Ma'rûf b. Harrabûz el-Mekkî (ö. 200/815),<sup>21</sup> 3. Büreyd b. Muâviye el-İclî (ö.150/767),<sup>22</sup> 4. Ebû Basîr el-Esedî (ö.150/767) (Bazıları Ebû Basîr el-Esedî yerine Ebû Basîr el-Murâdî yani Leys b. el-Bahterî'nin ismini zikretmişlerdir) 5. Fudayl b. Yesâr el-Basrî (ö.150/767),<sup>23</sup> 6. Muhammed b. Müslim et-Tâifî (ö. 150/767). Bunların en fakihinin Zürâre olduğu ifade edilmiştir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Râvilerin biyografisi ve ta'dîl durumları ile ilgili olarak bk. Demirel, Ulûmü'l-hadîs, s. 378-389.

<sup>19</sup> Şîh ricâl kitaplarında az sayıda râvinin vefat tarihinin zikredildiği dikkat çekmektedir.

<sup>20</sup> الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي سَلِطٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِيَانَ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ " أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ . "

Zürâre b. A'yan dedi ki: "Ebû Ca'fer'e (Muhammed el-Bâkır'a) Allah'ın kulları üzerindeki hakkının ne olduğunu sordum. O, 'Bildiklerinin söylemeleri, bilmedikleri hususlarda susmalarıdır' diye cevap verdi." (Küleynî, el-Kâfî, I, 24).

<sup>21</sup> عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ خَرَبُودَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ " إِنَّمَا نَحْنُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ كُلَّمَا غَابَ نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ حَتَّى إِذَا أَشْرُتُمْ بِأَصَابِعِكُمْ وَمَلْتُمْ بِأَعْنَاقِكُمْ عَبَّ اللَّهُ عَنْكُمْ نَجْمَكُمْ فَاسْتَوَتْ بَنُو عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَلَمْ يَعْرِفْ أَيُّ مِنْ أَيِّ قِيَادَا طَلَعَ نَجْمُكُمْ فَامْهَدُوا رَبِّكُمْ . "

"Ma'ruf b. Harrabûz Ebû Ca'fer'e (Muhammed el-Bâkır'dan şöyle nakletti: İmam dedi ki: "Bizler gökteki yıldızlar gibiyiz. Gökte bir yıldız kaybolduğunda başka bir yıldız doğar. Öyle ki parmaklarımızla işaret ettiğinizde ve boyunlarınızı (yüz) çevirdiğinizde Allah yıldızınızı kaybettirir. O zaman Abdulmuttalib oğulları diğerleri gibi aynı seviyede olur, kimin hangi soydan olduğu belli olmaz. Bu yüzden yıldızınız doğduğunda Allah'a hamd ediniz." (Küleynî, el-Kâfî, I, 208).

<sup>22</sup> مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عُرَيْبٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمٍ وَ بَرِيدِ الْعَجَلِيِّ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) حُمُرَانُ بْنُ أَعْيَنَ فِي سُنَّةِ سَأَلَهُ إِنَّمَا تَهْلِكُ النَّاسُ لِأَهْتَمُّ لَا تَسْأَلُونَ . "

Zürâre, Muhammed b. Müslim ve Büreyd b. İclî, Humrân b. A'yan'ın yönelttiği bir soru ile ilgili olarak İmam Ebû Abdullah'ın (Ca'fer es-Sâdık) Hümrân'a 'İnsanlar (İmamlara) sormadıkları için helak olurlar' dediğini naklettiler. (Küleynî, el-Kâfî, I, 22).

ا. وَرَوَى مَعْرُوفُ بْنُ خَرَبُودَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ " إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَرَنَ الرِّكَاعَةَ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ أَرَيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الرِّكَاعَةَ فَمَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُؤْتِ الرِّكَاعَةَ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَقِمْ الصَّلَاةَ . "

"Ma'ruf b. Harrabûz, Ebû Ca'fer'den nakletti, o dedi ki: "Allah Tebâreke ve Teâlâ, zekatı namaza yaklaştırıp onunla birlikte zikretti ve şöyle buyurdu: 'Namazı hakkıyla kılınız ve zekatı veriniz.' Zekat verilmediğinde namaz da kılınmış olmaz." (Şeyh Sadûk, Men lâ yahduruhu'l-fakih, II, 8).

<sup>23</sup> مُحَمَّدُ بْنُ سَيِّدَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَرَ وَرَوَاهُ أَيْضًا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ مُعَلِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَرَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ " لَا يَنْقُطُ الرَّجُلُ بِوَلَدِهِ وَيَنْقُطُ الْوَالِدُ بِوَالِدِهِ إِذَا قَتَلَ وَالِدَهُ وَلَا يَرِثُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ إِذَا قَتَلَهُ وَإِنْ كَانَ حَطًّا . "

Fudayl b. Yesâr, Ebû Abdullah'ın (Ca'fer es-Sâdık) şöyle dediğini nakletti. "Kişi çocuğu (nu öldürse onun) yüzünden öldürülmez, çocuk ise (anne ya da) babası (sını öldürmüştü) yüzünden öldürülür. Evlat babasını öldürürse ona mirasçı olamaz. Hata sonucu bile olsa başka birini öldüren ona mirasçı olamaz." (Tûsî, Tehzîbü'l-ahkâm, IX, 380).

<sup>24</sup> Keşşî, Ricâl, s. 206; Gureyfi, Kavâidü'l-hadîs, s. 38; Fadlî, Usûlü'l-hadîs, s. 255; Ayrıca bk. Celâfî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 351.

## b. İmam Ebû Abdullah Ca'fer es-Sâdık'ın Ashâbından Olan Râviler

İkinci derecede yer alırlar. Bunlar:

1. Cemil b. Derrâc en-Nehâî (ö. hicrî II. asrın son çeyreği),<sup>25</sup> 2. Abdullah b. Müskân el-Anezî (ö. hicrî II. asrın son çeyreği),<sup>26</sup> 3. Abdullah b. Bekir el-A'yan el-Kûfî,<sup>27</sup> 4. Hammad b. Osman en-Nâb (ö. 190/805),<sup>28</sup> 5. Hammad b. İsâ el-Cühnî (ö. 208/823),<sup>29</sup> 6. Ebân b. Osman el-Ahmer el-Becelî.<sup>30</sup> Bunların içinde en fakîhinin Cemil b. Derrâc olduğu söylenmiştir.<sup>31</sup>

→

Sübhânî, İmam Ali Rızâ'nın üçüncü tabakada yer alan râvilerini, Ca'fer es-Sâdık'ın talebeleri imiş gibi ikinci tabakada zikretmesinin bir sehv olduğunu, ilgili râvilerin biyografilerini verirken doğrusunu belirttiğini hatırlatır. bk. Sübhânî, Külliyyât, s. 168.

<sup>25</sup>عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَمُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَبْرِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ " إِذَا بَلَغْتَ النِّفْسَ هَاهُنَا وَأَسَارَ بَيْدِهِ إِلَى خَلْقِهِ لَمْ يَكُنْ لِلْعَالَمِ تَوْبَةٌ ثُمَّ قَرَأَ آيَةَ التَّوْبَةِ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوءَ بِجَهَالَةٍ ."

Cemil b. Derrâc dedi ki Ebû Abdullah'ın şöyle dediğini işittim: "İmam eliyle boğazımı işaret ederek 'Can şuraya ulaştığında âlim için tevbe yoktur' dedi ve sonra şu mealdeki ayeti (en-Nisâ 4/17) okudu: "Allah'a tevbe sadece günah olduğunu bilmediği için kötülük işleyen (ve öğrenir öğrenmez tevbe eden) kimseler içindir" (Küleynî, el- Kâfî, I, 27).

<sup>26</sup>عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَنِيفًا مُسْلِمًا قَالَ خَالِصًا مُخْلِصًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْلِيَاءِ

Abdullah b. Müskân âyette geçen "Hanîfen müslimen (Allah'ı bir tanıyan, gerçek bir müslüman) kelimelerini, İmam Ebû Abdullah'ın 'hâlisân muhlisan' yani putlara ibadetin olmadığı samimi müslümanlık' şeklinde açıkladığını nakletti" (Küleynî, el-Kâfî, II, 13).

<sup>27</sup>ومنه، عن أبي يوسف عن إسماعيل المدائني عن عبد الله بن بكير قال أمر أبو عبد الله (ع) بلحم ففرد له ثم أتى به فقال " الحمد لله الذي جعلني أشتهيهِ ثم قال النعمة في العافية أفضل من النعمة على القدرِ ."

Abdullah b. Bekir şöyle nakletti: Ebû Abdullah (Ca'fer es-Sâdık) et getirilmesini emretti, pişen et soğutulup kendisine getirildi. Onu yedikten sonra "Eti yeme iştahı veren Allah'a hamd olsun. Sıhhat ve âfiyette iken nimet, satın alma kudretinin olduğu ancak sıhhatin olmadığı zamandaki nimetten daha hayırlıdır" buyurdu (Küleynî, el-Kâfî, VI, 183; Meclisî, Bihâr, LXIII, 59).

<sup>28</sup>عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) مِنْ وَرَاءِ بَابٍ بَلَغَ فَقَالَ إِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ فَإِنْ أَجَبْتَنِي فِيهَا بِمَا عِنْدِي قُلْتُ بِإِمَاتَتِكَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) سَلْ عَنَّا شَيْئًا فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَانَ وَكَيْفَ كَانَ وَعَلَى أَيِّ شَيْءٍ كَانَ اعْتِيَادَهُ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ (ع) "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى آيِنَ الْأَيِّنِ بِلَا أَيْنٍ وَكَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ وَكَانَ اعْتِيَادُهُ عَلَى قُدْرَتِهِ فَقَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَبِلَ رَأْسَهُ وَقَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ عَلِيًّا وَصِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ص وَالْقَيْمُ بَعْدَهُ بِمَا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَأَنَّكُمْ الْأَيُّمَةُ الصَّادِقُونَ وَأَنَّكَ الْخَلْفُ مِنْ بَعْدِهِمْ ."

Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr şöyle nakletti: 'Mâverâünnehr bölgesinde yer alan Belh şehrinde bir kişi İmam Ebû'l-Hasan er-Rızâ'ya gelip 'Size bir hususu soracağım. Bende olan bilgiyle bu soruya cevap verirseniz sizin imam olduğunuzu kabul edeceğim' diye ekledi. Bunun üzerine İmam 'Dilediğini sor!' buyurdu. 'Rabbinin oluş ne zamanını, nasıl olduğunu ve keyfiyetini, hangi şeye dayandığını haber ver' dedi. İmam, 'Allah Tebâreke ve Teâlâ bir mekân ve nasıllık olmadan vardır; O kendi kudretine dayanır' diye cevap verdi. Bu cevabı alınca o kişi ayağa kalktı ve imamın başını öperek 'Allah'tan başka ilah ve kulluğa layık yoktur, Muhammed onun elçisidir, Ali (b. Ebî Tâlib) Resûlullah'ın vasisidir, Resûlullah ne ile kâim ise Ali de (nübüvvet haric) onunla vazifelidir. Sizler sâdık imamlarsınız, sen de onlardan sonra imamsın' dedi." (Küleynî, el-Kâfî, I, 52).

<sup>29</sup>مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَالَ: "وَاللَّهِ مَا صَامُوا لَهُمْ وَلَا صَلَّوْا لَهُمْ وَلَكِنْ أَحَلُّوْا لَهُمْ حَرَامًا وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالَ فَاتَّبَعُوهُمْ ."

Hammad b. İsâ, Rebî b. Abdullah ve Ebû Basîr isnadıyla İmam Ebû Abdullah'tan şöyle nakletti: "İmam Allah Teâlâ'nın "Allah'ı bırakıp (yahudiler) hahamlarını ve (hıristiyanlar) ruhbanlarını rabler edindiler" sözü ile ilgili olarak dedi ki: 'Vallahi onlar haham ve ruhbanları adına oruç tutmuş, onlar

→

### c. Ebû İbrahim Ebû'l-Hasan Mûsâ b. Ca'fer (Mûsâ el-Kâzım)'ın ve Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın Ashâbından Olan Râviler

Bunlar üçüncü dereceyi oluşturmaktadır ve fikhî bilgileriyle tanınmışlardır. Bunlar:

1. Yûnus b. Abdurrahman (ö. 208/823),<sup>32</sup> 2. Safvân b. Yahya el-Becelî Beyya' es-Sâbirî (ö. 210/825),<sup>33</sup> 3. Muhammed b. Ebî 'Umeyr el-Ezdi el-Bagdâdî (ö. 217/832),<sup>34</sup> 4. Abdullah b. el-Muğîre el-Becelî,<sup>35</sup> 5. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr (ö.221/835),<sup>36</sup> 6. Hasan b. Mahbûb es-Serrâd el-Kûfî (ö. 224/838)<sup>37</sup> Bazıları

→

için namaz kılmış değillerdir. Haham ve ruhbanların haram kıldıklarını haram, helal saydıklarını helal sayarak onlara tâbi oldular (böylece onları rab edinmiş oldular)' dedi." (Küleynî, el-Kâfî, I, 31).  
<sup>30</sup> عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَحَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نُضْرٍ عَنْ أَبِيَانَ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي مَسْجِدِ الْحَيْفِ فَقَالَ نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاهَا وَحَفِظَهَا وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا قَرَّبَ حَامِلٍ فَفِيهِ عَرَبٌ قَرَّبَ حَامِلٍ فَفِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ..."

Ebân b. Osman, İbn Ebî Yafûr kanalıyla Ebû Abdullah'tan şöyle nakletti: "Resûlullah Mescid-i Hayfta ashâbına hitap etti. 'Allah Teâlâ benim hadislerimi işitip onları kavrayan, ezberinde muhafaza eden ve onu benden işitmeyenlere (sağlam bir şekilde) nakledenlerin yüzünü ağartsın. Zira nice fikhî bilgiyi ihtiva eden nassa sahip kimse vardır ki fakih değildir. Böyle biri bu bilgiyi kendisinden daha fakih olan birine nakletmiş olabilir' buyurdu." (Küleynî, el-Kâfî, I, 253).

<sup>31</sup> Keşşî, Ricâl, s. 322; Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 351.

<sup>32</sup> حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد - رحمه الله - قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمان، قال: قلت: لأبي الحسن الرضا عليه السلام: رويانا أن الله علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه، قال: "كذلك هو".

Yunus b. Abdurrahman, İmam Ebû Hasan Ali er-Rızâ'ya bize 'Allah Teâlâ'nın her şeyin bilen olduğu, bilmediği şeyin bulunmadığı, ölüm olmayan bir hayatla daimî hay olduğu, zulmetin olmadığı bir nûr olduğu' nakledildi' dedim. O, 'Evet, Allah Teâlâ böyledir' buyurdu." (Müsnedü İmam Rızâ, II, 31).

<sup>33</sup> مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى وَمُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ النَّيسَابُورِيِّ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يُحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا (ع) قَالَ "إِنَّ مِنْ عَلَامَاتِ الْفِقْهِ الْجَمَلُ وَالصَّمْتُ."

Safvân b. Yahya, İmam Ebû Hasan Ali er-Rızâ'nın 'Fikhın alâmeti hilim ve sükûttur' buyurduğunu nakletti. (Küleynî, el-Kâfî, I, 19).

<sup>34</sup> عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا قَالَ جَعَلَ مِنْهُمْ الرُّشُلَ وَالْأَنْبِيَاءَ وَالْأُئِمَّةَ فَكَيْفَ يُرَوْنَ فِي آلِ إِبْرَاهِيمَ (ع) وَتُبْكِرُونَهُ فِي آلِ مُحَمَّدٍ (ص) قَالَ "فُلْتُ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا قَالَ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ أَنْ جَعَلَ فِيهِمْ أئِمَّةً مَنْ أَطَاعَهُمْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاهُمْ عَصَى اللَّهَ فَهُوَ الْمَلِكُ الْعَظِيمُ."

Muhammed b. Ebî Umeyr Ebû Ca'fer'in (Muhammed el-Bâkır) "İbrahim ailesine kitabı, hikmeti verdik. Onlara ayrıca büyük bir mülk bahsettik" (en-Nisâ 4/54) mealindeki âyet hakkında 'Allah resulleri, nebileri ve imamları bunlardan kılmış (aynı ikramda bulunmuş)tır. Hz. İbrahim ailesi hakkında ikrar ettiğiniz bu nimetleri Muhammed (a.s.) ailesi hakkında nasıl inkâr edersiniz' dedi. Muhammed b. Ebî Umeyr dedi ki: İmam Ebû Ca'fer 'Ben derim ki 'Onlara ayrıca büyük bir mülk bahsettik' âyetinde geçen 'büyük mülk' insanlar içinde imamlar belirlemesidir. (Mâsum) imamlara itaat eden Allah'a itaat etmiş, onlara isyan eden Allah'a karşı gelmiş olur. İşte büyük mülk budur' dedi" (Küleynî, el-Kâfî, I, 123).

<sup>35</sup> مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُعْبِرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ (ع) قَالَ قَالَ أَبُو رَافِعٍ (ع) "إِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ شَجَرَةُ النَّبُوَّةِ وَمَوْضِعُ الرِّسَالَةِ وَخْتَانَةُ الْمَلَائِكَةِ وَبَيْتُ الرَّحْمَةِ وَمَعْدَنُ الْعِلْمِ".

Abdullah b. Muğîre, İbrahim b. Ebî Ziyâd ve Ca'fer b. Muhammed, babası isnadıyla nakletti. Abdullah b. Muğîre, Emîru'l-mü'minîn Ali'nin şöyle dediğini nakletti: 'Bizler yani Ehl-i beyt nübüvvet ağacı, risâletin mekânınız, meleklerin kutladıkları kişileriz, rahmet evi ve ilim madeniyiz'" (Küleynî, el-Kâfî, I, 131).

<sup>36</sup> مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ قَصَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَمِعْتُ الرُّضَا (ع) يَقُولُ "صَدِيقُ كُلِّ انْرِي عَقْلُهُ وَعَدُوُّ جَهْلُهُ".

→

Hasan b. Mahbûb yerine Hasan b. Ali b. Feddâl (ö. 224/838) veya Fadâle b. Eyyûb el-Ezdî ya da Fadâle b. Eyyûb yerine Hasan b. İsâ'yı zikretmişlerdir.<sup>38</sup> Bunların içinde Yûnus b. Abdurrahman ile Safvân b. Yahya'nın fıkıhta daha ileri seviyede olduğu ifade edilmiştir.<sup>39</sup>

## 2. Ashâb-ı İcmânın Konusundaki İhtilaflar

### a. Ashâb-ı İcmânın Sayısı

Yukarıda üç grup râviyi zikrederken bazı râviler hakkında ihtilaf olduğuna kısaca temas etmiştik. Söz konusu üç grup râvi içinde, ikinci tabakada yer alan râvilerin tamamı hakkında Keşşî ve diğerleri ittifak etmişlerdir. Bazıları ise ilk tabakadaki Ebû Basîr el-Esedî yerine Ebû Basîr el-Murâdî'nin yani Leys b. el-Buhterî'nin ismini zikretmişlerdir. Üçüncü tabakadaki Hasan b. Mahbûb es-Serrâd el-Kûfî'nin yerine Hasan b. Ali b. Feddâl veya Fadâle b. Eyyûb el-Ezdî ya da bazıları Fadâle b. Eyyûb yerine Hasan b. İsâ'nın adını listeye dâhil etmişlerdir. Ayrıca İbn Dâvud diye tanınan Şeyh Takıyyüddin el-Hasan b. Dâvud'un (ö. 707/1308) *Ricâl*'inde ashâb-ı icmâ arasında Hamdân b. Ahmed'in ismi zikredilmişse de buna itibar edilmemiştir.<sup>40</sup>

On sekiz kişi hakkında ittifak sağlandığı ifade edilmekle beraber, bazı isimlerin yerine başkalarının teklif edilmesi, bu ittifakı sorunlu hâle getirdiği gibi bunları da dikkate aldığımızda sayı on sekizin üzerine çıkmaktadır. Bazıları Ebû Basîr el-Esedî yerine Ebû Basîr el-Murâdî'nin (yani Leys b. el-Buhterî'nin) ismini zikrettikleri; ikinci grupta Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbı arasında yer alan âlimler arasında Hasan b. Mahbûb es-Serrâd el-Kûfî yerine Hasan b. Ali b. Feddâl veya Fadâle b. Eyyûb el-Ezdî'nin ya da bazıları Fadâle b. Eyyûb yerine Hasan b. İsâ'nın ismini kaydettikleri dikkate alındığında toplam sayı on sekiz rakamına dört ilave ile birlikte yirmi iki kişi olmaktadır. Hâlbuki Kuhbâî (ö. 993/1526), âlimler topluluğunun, kendilerinden nakledilen rivayetleri sahih kabul etmekte icmâ ettiği kimselerin sayısını yirmi olarak zikreder.<sup>41</sup> Seyyid Bahru'l-ulûm (ö. 1212/1797), Keşşî'nin naklettiği bu isimleri sıralamış, sadece Muhammed el-Bâkır'ın ashâbından Ebû Basîr'de ihtilaf edildiğini, bunun Ebû Basîr el-Esedî mi yoksa Ebû

Ahmed b. Muhammed b. İsâ, İbn Faddâl, Hasan b. Cehm kanalıyla nakletti. Ahmed b. Muhammed dedi ki "İmam Ali er-Rızâ'nın şöyle dediğini işittim: 'Kişinin aklı arkadaşı, cehaleti düşmanıdır'" (Küleynî, el-Kâfî, I, 5).

<sup>37</sup> مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي وَوَلَادِ الْحَنَاطِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي أَقْبَلُ بِشَأْنِي لِصَغِيرَةٍ وَأَنَا صَائِمٌ فَيَدْخُلُ فِي جَوْفِي مِنْ رِيْقَتِهَا شَيْءٌ قَالَ فَقَالَ لِي "لَا يَأْسُ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ".

Hasan b. Mahbûb, Ebî Vellâdî'l-Hannât'tan nakletti. O, İmam Ebû Abdullah'a 'Oruçlu iken küçük kızımı öpüyorum, onun ağız suyu bu sırada ağzıma (dolayısıyla mideme) giriyor' diye sordum. İmam, 'Bunda bir mahzur yoktur, sana (orucu kaza türünden) bir şey gerekmez' diye cevap verdi." (Tûsî, Tehzîb, IV, 319).

<sup>38</sup> Keşşî, *Ricâl*, s. 466; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, s. 556.

<sup>39</sup> Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, s. 38-39; ayrıca bk. Şeriatmedâr, *Risâle fî ilmi'd-dirâye*, II, 221; Molla Abdürrezzâk, *el-Vecîze*, II, 572-573; Sübhânî, *Külliyât*, s. 186-188; Fadlî, *Usûlü'l-hadîs*, s. 256; Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, s. 351.

<sup>40</sup> İhtilaf edilen râvilerle ilgili olarak bk. Sübhânî, *Külliyât*, s. 175, 177-178, 182.

<sup>41</sup> Bk. Kuhbâî, *Mecmau'ricâl*, I, 248-287.

Basîr el-Murâdî mi olduğunda tereddüt bulunduğunu kaydetmiştir. Seyyid Bahru'l-ulûm ve Molla Abdürrezzâk (ö. 1383/1964) ise ismi ihtilafı olanın el-Murâdî olduğu görüşündedir.<sup>42</sup> İbn Dâvud *er-Ricâl* adlı eserinde yukarıda sözü edilen üçüncü derecenin Yunus b. Abdurrahman ve Safvan b. Yahya ve Muhammed b. Ebî 'Umeyr'in otorite ve itibarına bakarak ikinci derece sayılmasını ileri sürer.<sup>43</sup>

Muhaddis Nûrî (ö. 1320/1902), selefi Keşşî gibi, ashâb-ı icmânın sayısını yirmi iki kişi diye kaydeder. Ancak İbn Dâvud'un da eklediği râviler dikkate alındığında sayı yirmi üçe yükselmektedir.<sup>44</sup> Keşşî, bazı âlimlere dayanarak Leys b. el-Buhterî, el-Hasan b. Ali b. Faddâl, Fudâle b. Eyyûb ve Osman b. Îsâ'nın ashâb-ı icmâdan olduğunu belirtirse de, onun bu sözü muteber kabul edilmemiştir.<sup>45</sup>

Hulûsa bu tartışmalardan on altı kişi hakkında ittifak, altı kişi hakkında ihtilaf olduğu sonucu çıkmaktadır. Muhaddis Nûrî, "İhtilaf olsa da sayı yine üç grubun her birinde altışar kişi yer almaktadır, ihtilafın sebebini "birinin muttali olmadığı râviye diğer bir âlim muttali olabilmektedir" diye izah etmeye çalışmış, bazıları ise Keşşî'nin ifadesinden kastının ilk grupta yer alan altı kişinin ashâb-ı icmânın en fakihlerine işaret ettiği, Ebû Basîr el-Esedî'nin de ilk gruptaki altı âlim arasında yer aldığını ve Ebû Basîr el-Muradî'den daha fakih olduğunu ya da bunun zıddını kastettiğini belirterek<sup>46</sup> ihtilafı gidermeye gayret etmişlerdir.

## b. Ashâb-ı İcmânın Rivayetlerinin Güvenilirliği ve Bu Konudaki İcmânın Niteliği

Ashâb-ı icmâdan olan bir râvinin mâsum imama isnâd ederek rivayet ettiği bir hadisin isnâdının sahih olup olmadığına ve râvîlerinin durumuna bakılmayacağı, böyle bir hadisin (ahbâr) sahih kabul edileceği<sup>47</sup> ileri sürülmüştür. Hatta hadisin merfû, mürsel veya maktû' olması da önemli değildir; çünkü ashâb-ı icmânın ancak sika râvilerden hadis rivayet ettikleri bilinmektedir.<sup>48</sup> Bir görüşe göre ashâb-ı icmâ hem kendinden önceki râvileri hem de kendisinden sonrakileri tezkiye etmiş olmaktadır. Râvinin tanınıp tanınmamasının bir önemi kalmamaktadır.<sup>49</sup>

Keşşî, bu konuda icmâ olduğunu ileri sürer. Onun kaydettiğine göre, yukarıda da değindiğimiz gibi önde gelen İmâmî âlimler topluluğu (asabe) fıkıh, fazilet, güvenilirlik ve zabt gibi özellikleri ile tanınan bir grup râvinin (ashâb-ı icmâ) rivayetlerinde irsal ve ref bulunsa veya bunlar tanınmayan bir râviden rivayette bulunsalar da- rivayetlerinin makbul sayılacağına icmâ etmişlerdir.<sup>50</sup> Hatta Şehîdü's-Sânî (ö. 965/1557)<sup>51</sup> ve Hur el-Âmilî (ö.1104/1692) gibi âlimlerin

<sup>42</sup> bk. Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, s. 39; Molla Abdürrezzâk, *el-Vecîze*, II, 572-573).

<sup>43</sup> Molla Abdürrezzâk, *el-Vecîze*, II, 573.

<sup>44</sup> Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, s. 40.

<sup>45</sup> Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, s. 41.

<sup>46</sup> Nûrî, *Hâtimetü Müstedrekî'l-vesâil*, VI, 400; Sübhânî, *Külliyât*, s. 170.

<sup>47</sup> Gureyfi, *Kavâidü'l-hadîs*, s. 37; Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, s. 350-351.

<sup>48</sup> İbn Dâvûd, *Ricâl*, s. 384.

<sup>49</sup> Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, I, 439.

<sup>50</sup> Tûsî, *Ihtiyârü marifeti'r-ricâl* (*Ricâlü Keşşî*) s. 238; Molla Abdürrezzâk, *el-Vecîze*, II, 572.

<sup>51</sup> Şehîdü's-Sânî, *er-Riâye*, I, 167.



benimsediği görüşe göre, kendilerinin<sup>52</sup> nakilde buldukları râvilerin İmâmiyye (İsnâaşeriyye) dışında bir mezhebe veya akideye (fâsîdül'akîde) sahip olmaları bir problem teşkil etmez; zira ashâb-ı icmâ güvenilir olup hadiste yüksek bir mevki ve otorite sahibidirler.<sup>53</sup>

Muhammed b. Ebî 'Umeyr (ö.217/ 832) ve Safvân b. Yahya el-Becelî el-Kûffî (ö. 210/825) ve Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr el-Bizantî el-Kuffî (ö. 221/835) gibi, sika olanlardan başkasından rivayette bulunmayanların rivayetlerinin kabul edileceği vurgulanmış,<sup>54</sup> ayrıca bu râvilerin irsalde buldukları kimselerin güvenilir olduğu tesbit edilmiştir. Şîi ulemâ mezkûr râvilerin mürsellerini kabul etmiş, hatta bunların mürsel rivayetlerini müsned olarak nakledenlere tercih ederek rivayetlerinde teferrüd etseler bile onların mürsel rivayetleriyle amel etmişlerdir.<sup>55</sup>

Bununla beraber aşağıda müstakil bir başlık altında ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, Şîa'da "ashâb-ı icmânın rivayetlerinin araştırılmayacağı" konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bazıları mâsum imamdan rivayet etmesi kaydıyla rivayetlerinin araştırılmayacağı düşüncesinde olsalar da ashâb-ı icmânın tevsîk edilmesi, diğer râvilerin ise araştırılması gerektiği kanaatinde olanlar bulunmaktadır. Meselâ Şehîdü's-Sânî, Şeyh et-Tûsî'nin ashâb-ı icmâdan değil sadece sikadan rivayet ettiği bilinen Abdullah b. Bekir gibi güvenilir râvilerin mürsel rivayetlerinin kabul edileceğine dikkat çektiğini belirtse de<sup>56</sup> bu husus tartışmalıdır.

Ayrıca ashâb-ı icmâdan biri, zayıf bir râviden rivayette bulunduğu ya da rivayeti mürsel olarak naklettiğinde isnaddan düşen râvinin durumu bilinmediği takdirde bunun hükmünün ne olduğu ya da onun delil olup olmadığı, üzerinde durulması gereken bir meseledir. Çağdaş Şîi âlimlerden Gureyfi, bu tür bir râvi tarafından yukarıda değinildiği şekilde nakledilen rivayetin mâsum imamdan geldiğine dair şahsî bir güven ve itmi'nan hâsıl oluyorsa nakleden râvi sika olduğundan bu rivayetin delil olduğunda problem olmadığı kanaatini taşır. Böyle bir güven hâsıl olmuyorsa icmâya dayanarak hakkında ne tevsîkin ne de medhin bulunduğu ravinin haberi delil olmayacağından, ayrıca haberin mâsum imamdan sâdir olduğu sabit olmadığı için böyle bir hadis ile amel etmek sorunludur.<sup>57</sup>

Ashâb-ı icmâ konusunda tartışılan diğer bir husus, söz konusu icmânın ne tür bir icmâ olduğudur. Bazıları iddia edilen icmânın *teabbudî* (ibadetlere dair) bir icmâ olduğunu ve bununla amel etmek gerektiğini savunmuşlardır. Hur el-Âmilî (ö.1104/1692) bu görüşü savunanlardandır. Ona göre, sika ve otorite râvilerin vermiş olduğu haberler sayesinde, bu icmâya mâsum imamların da iştirak ettiği bilinmektedir. Buna göre ashâb-ı icmâdan biri, ister müsned ister mürsel olarak

<sup>52</sup> Meselâ Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbından ve ashâb-ı icmâdan olan Ebân b. Osmân, Şîi Fatahî fırkasına mensuptur.

<sup>53</sup> Fadlî, Usûlü'l-hadîs, s. 260 (Hur el-Âmilî, Vesâilü's-Şîa, XX, 70-71'den naklen; Demirel, Ulûmü'l-hadis, s. 392 (Muallim, Usûlü ilmi'-ricâl, s. 390'dan naklen).

<sup>54</sup> Fadlî, Usûlü'l-hadîs, s. 263-264; Sübhânî, Külliyyât, s. 192.

<sup>55</sup> Gureyfi, Kavâidü'l-hadîs, s. 41.

<sup>56</sup> Gureyfi, Kavâidü'l-hadîs, s. 42.

<sup>57</sup> Gureyfi, Kavâidü'l-hadîs, s. 42, 43.

nakletsin ya da ister sika, ister zayıf isterse meçhul râvi(ler)den nakletsin rivayet ettiği hadisler -bu hususta icmâ olduğundan- sabittir.<sup>58</sup> Ancak “Tashîhu mâ yasîhhu anhüm” tâbirıyla kastedilenin, isnadlarda zayıf ve meçhul râviler olsa da “söz konusu râvilerin rivayet ettikleri hadisin sahih olması” görüşünü ileri süren el-Hur el-Âmilî’ye bu konuda itiraz edilmiştir. Ayrıca mütekaddimûnun döneminde sahih hadisin “kat’î bir karineyle veya tevâtürle mâsumdan sâdır olan haber” diye anlaşıldığı,<sup>59</sup> -müteahhirûn bir rivayeti hasen ya da müvessak olarak adlandırılrsa bile- mütekâddimûn istilâhında “kendisine itimat edilen ve amel edilen hadis”in sahih olarak değerlendirildiği belirtilmelidir. Bu mânada hadisin sahih kabul edilmesi için isnadda yer alan râvilerin tevsik edilmiş olması şartı aranmamaktadır.<sup>60</sup> Öyle ki Bihbehânî’ye (ö. 1205/1790) göre mütekaddimûn dönemi âlimleri zanna dayanan karinelerle haberlere sahih diyebilmişlerdir.<sup>61</sup>

Öte yandan Mâmekânî’nin de benimsediği görüşe göre sözü edilen icmâ, sözlük anlamında değil istilâhî anlamda bir icmâ olup bununla mâsumun görüşü ortaya çıkarılmakta ve onu tespitite ittifak edilmiş olmaktadır.<sup>62</sup> Başka bir ifade ile ilgili haberin mâsumdan sâdır olduğunda bir ittifak söz konusudur; zira Keşşî zamanında bu tür bir icmâ bilinmemekteydi. Ancak bu görüşe haber-i vâhidle nakledilen icmânın delil olmayacağı ve haber-i vâhidin hücciyeti *hadse* (sezgiye) dayanan haberleri kapsamayacağı şeklinde itiraz edilmiştir.<sup>63</sup>

Netice olarak ashâb-ı icmâyâ dâhil olup olmadığı ya da hangisinin bu grup içinde yer aldığı konusunda bazı râviler hakkında Keşşî’nin tereddüt etmesi,<sup>64</sup> bu konuda mutlak bir icmânın bulunmadığını göstermektedir.<sup>65</sup> Mesele, ashâb-ı icmâ arasında yer alan râvilerin ancak sika râvilerden rivayette buldukları temeline dayandırılmaktadır. Aradaki vasıtalar meçhul ve mühmel olsa bile, bu râvilerin gerek müsned gerek mürsel rivayetlerine itimat edilmesi bu sebeptedir.<sup>66</sup> Ayrıca ileride değinileceği üzere, ashâb-ı icmâdan Ebû Basîr, el-Hakem b. ‘Uyeyne el-Âmî’den; Zürâre, Sâlim b. Ebî Hafsa’dan;<sup>67</sup> Hammad b. Îsâ, Abdurrahman, İbn Mahbûb ve Abdullah b. Muğîre ise Amr b. Şemr’dan rivayette bulunmuştur.<sup>68</sup> Hâlbuki bu râviler zayıf kabul edilmiştir.<sup>69</sup> Şu hâlde ashâb-ı icmânın sadece sika râvilerden rivayette buldukları iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Muhaddis Nûrî’ye göre, haklarında sahih hadis rivayet ettiklerine dair icmâ bulunan bir topluluk (ashâb-ı icmâ) tarafından rivayet edilen hadislerin sahih sayılmasına yönelik “asâbe”nin icmâî, bunların rivayet ettikleri hadislerde sahih

<sup>58</sup> Hür al-Âmilî, Vesâilü’ş-Şîa, XX, 80.

<sup>59</sup> Kuzudîşli, Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad, s. 382.

<sup>60</sup> Bunu mütekaddimûndan ilk kez Keşşî dile getirmiştir. Bk. Celâlî, Dirâyetü’l-hadîs, s. 355.

<sup>61</sup> Bihbehânî, Risâletü’l-icthâd ve’l-ahbâr, s. 169; Kuzudîşli, Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad, s. 382.

<sup>62</sup> Mâmekânî, Mikbâsu’l-hidâye, I, 438-439.

<sup>63</sup> Hûî, Mu’cemü ricâli’l-hadîs, I, 74; Celâlî, Dirâyetü’l-hadîs, s. 357.

<sup>64</sup> Meselâ Ebû Basîr el-Esedî ile Ebû Basîr el-Murâdî arasındaki tereddüt.

<sup>65</sup> Celâlî, Dirâyetü’l-hadîs, s. 356.

<sup>66</sup> Celâlî, Dirâyetü’l-hadîs, s. 357.

<sup>67</sup> Bk. Küleynî, el-Kâfî, II, 31.

<sup>68</sup> Bk. Küleynî, el-Kâfî, II, 76.

<sup>69</sup> Hûî, Mu’cemü ricâli’l-hadîs, I, 81; Celâlî, Dirâyetü’l-hadîs, s. 357. Küleynî, Yunus b. Abdurrahman ve Hammad b. Îsâ’nın naklettiği rivayetleri tahrîc etmiştir. Bk. Küleynî, el-Kâfî, I, 18, 72.

olmasını gerektiren karinelerin mevcut olması hâlinde bir icmâdır.<sup>70</sup> Unutulmamalıdır ki yukarıda dikkat çektiğimiz gibi Keşşî'nin de içinde yer aldığı mütekaddimûnun nezdinde sahih, ıstilahî anlamda sahih olmayıp "haricî karinelerle desteklenen ve dolayısıyla amel edilmesi gereken muteber her türlü haber" olup böyle bir haberin râvilerinin zayıf olmasının bir mahzuru yoktur ve böyle haberler şer'î bir hüccettir.<sup>71</sup> Zira mütekaddimûn döneminde hadisler, "sahih" ve "sahih olmayan" şeklinde iki grupta mütalaa ediliyordu. Şu hâlde, Şeyh et-Tûsî'nin de belirttiği üzere, ashâb-ı icmânın her naklettikleri değil, karinelerle desteklenen haberler sahih sayılır ve bunlar ameli gerektirir.<sup>72</sup>

Şehîdû's-Sânî, Şeyh et-Tûsî'ye (ö. 460/1067) atfen, ashâb-ı icmânın rivayetlerine dair icmâ olduğunu nakletse de<sup>73</sup> doğrusu Şeyh et-Tûsî, Keşşî'nin iddia ettiği gibi on sekiz kişinin rivayetleri ile ilgili bir icmâdan değil, sikâ râvilerin mürsel rivayetlerinin kabul edileceğinden bahsetmiş, bazı râvilerin sadece sika râvilerden rivayette bulduklarına ve bu tür râvilerden irsalde bulduklarına dikkat çekmiştir.<sup>74</sup> Şeyh et-Tûsî'ye göre iki râviden biri hadisi müsned, diğeri mürsel olarak nakletse mürsel olarak nakleden râviye bakılır; irsalde bulunanın ancak sika kimselerden rivayette bulunduğu biliniyorsa başka birinin haberi buna tercih edilmez.<sup>75</sup> Ayrıca o, Abdullah b. Bekir'in Şîf Fatahiyye fırkasından olduğunu, dolayısıyla rivayetlerinin diğer rivayetlere muâriz olmaması ve âlimlerin onun rivayetinin aksine fetva vererek rivayetini terk etmiş olmama gibi şartlarla mürsel rivayetinin kabul edilebileceğini vurgulamıştır.<sup>76</sup>

### c. İcmânın Zamanı

İcmânın zamanına gelince, Mâmekânî (ö.1351/1932) bu konuda icmâ iddiasında bulunan ilk âlimin Keşşî olduğunu, Necâşî (ö.450/1048) ve Şeyh et-Tûsî gibi mütekaddimûndan; İbn Tâvûs (ö. 673/1274), Allâme Hillî (ö.726/1325), İbn Dâvud (ö. 707/1307), Şehîdû'l-Evvel (ö.786/1384) ve Şehîdû's-Sânî (ö. 965/1557), Sâhibü'l-Meâlim Hasan b. Şehîd es-Sânî (ö. 1011/1602), Şeyh Süleyman (ö.1121/1709), Muhakkık Dâmâd (ö. 1041/1631) gibi müteahhirûndan olan âlimlerin bunları takip ettiğini, hatta bazılarının göre mezkûr icmânın tevatürle nakledildiğini, dolayısıyla muhaddis ve fakîhler için zaruriyattan sayıldığını belirtmişse de,<sup>77</sup> yukarıda adı anılan bâzı âlimler böyle bir icmâ iddiasında bulunmayıp bunu nakletmekle yetinmişlerdir.

<sup>70</sup> Nürî, Müstedrekü'l-vesâil, III, 759 (Tahran 1321); Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 358.

<sup>71</sup> Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 358.

<sup>72</sup> Tûsî, el-İstibsâr, III, 922; Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 359.

<sup>73</sup> Tûsî, Uddetü'l-usûl, s. 61; Gureyfi, Kavâidu't-hadîs, s. 42.

<sup>74</sup> Gureyfi, Kavâidu't-hadîs, s. 42. Tûsî'nin Abdullah b Bekir'i Fatahî olarak tanıtması ve bu râvinin rivayetlerinin İsnâaşerî ve sika râviler tarafından nakledilen diğer rivayetlere muâriz olmaması ve verilen fetvalara aykırı düşmemesi gibi şartlarla kabul etmesi bunu göstermektedir. Bk. Gureyfi, Kavâidu't-hadîs, s. 43.

<sup>75</sup> Tûsî, Uddetü'l-usûl, s. 63 (Tahran 1314); Gureyfi, Kavâidü'l-hadîs, s. 41.

<sup>76</sup> Tusterî, Kâmusu'r-ricâl, I, 12.

<sup>77</sup> Mâmekânî, Mikbâsü'l-hidâye, I, 437-438; Gureyfi, Kavâidü'l-hadîs, s. 42.

Öte yandan çağdaş Şîî âlimlerden Sübhânî; Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067), Necâşî (ö.450/1058) ve Berkî'nin (ö. 274/887) ricâle dair eserlerinde ashâb-ı icmâ düşüncesinden söz edilmemesinden, hatta Ahmed b. Tâvus (ö. 673/1274), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) Yahya b. Said (ö. 689/1290) gibi VII. yüzyılda, el-Fâdil el-Mikdâd (ö. 838/1434) ve İbn Fehd el-Hillî (ö. 841/1437) gibi IX. yüzyılda yaşamış ulemânın eserlerinde geçmemesinden hareketle olmalı, ashâb-ı icmânın müteahhirûn döneminde ihdas edilen terimlerden olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>78</sup> Bunları takib eden dönemde ise Şeyh Bahâî (ö. 1031/1621), Muhakkık Dâmad, Meclisü'l-Evvel (ö.1070/1659), Fahrüddin et-Turayhî (ö. 1085/1674), Muhakkık Sebzevârî (ö. 1090/1679) ve II. Meclisî (ö. 1111/1699) gibi âlimlerin icmâdan bahsettiklerini kaydetmiştir.<sup>79</sup>

Bununla birlikte Keşşî'nin ashâb-ı icmâ ve *tashîhu mâ yasîhhu anhüm*<sup>80</sup> ifadesine ve bu konuda icmâ olduğuna yönelik kaydettikleri,<sup>81</sup> bu telakkinin en azından Keşşî zamanında mevcut olduğunu göstermektedir. Nitekim Fadlî, Keşşî'nin mezkûr icmâ düşüncesini kendi şeyhlerinden nakletmiş olabileceğini ve bunun gaybet-i suğrâ (260-329/874-941) zamanına tekâbü'l ettiğini belirtmiştir. Böylece o, mâsum imam hayatta iken, imamın reyinin ne olduğunu tespit etmek için icmâyâ ihtiyaç bulunmadığına dikkat çekerek icmânın daha sonra ihdas edilmesinin sebeplerinden birine temas etmiştir.<sup>82</sup> O, Hûî'nin mütekaddimun dönemi âlimlerinin vâkıf olduğu karinelere mütekaddimûnun mahrum olduklarına dair görüşüne atıfta bulunarak<sup>83</sup> ashâb-ı icmâ düşüncesinin doğuşunun diğer bir sebebine işaret etmiş olmaktadır.

#### d. *Tashîhu Mâ Yasîhhu Anhüm* Tâbiriyle Ne Kast edildiği

Ashâb-ı icmânın rivayetlerinin sahih kabul edileceği hususu, Keşşî'nin "tashîhu mâ yasîhhu anhüm" (rivâyetleri tasdik edilip sahih kabul edilenler) tâbiri ile formüle edilmiştir. Bu ifade kısaca "kendileri kanalıyla gelen sahih rivayetlerin veya onların bu rivayeti naklettiğinin sahih kabul edilmesi" gibi iki farklı anlama gelmekte, dolayısıyla Şîa hadis usûlü kitaplarında bu tâbir hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>84</sup> Esas itibariyle Şîi ulema bu tâbiri iki farklı şekilde yorumlamıştır: Sahih hadis rivayet etmekle tanınan ve yukarıda isimleri zikredilen on sekiz râvinin mezkûr dört imamdan rivayette bulunmuş oldukları (tehaddüs, hadis aldıkları), diğer görüş ise söz konusu râvilerin rivayet ettikleri hadislerin (mervî) sahih kabul edildiğidir.<sup>85</sup> Aslında tartışma, Sübhânî'nin de dikkat çektiği gibi,<sup>86</sup> bu

<sup>78</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 182.

<sup>79</sup> Bk. Sübhânî, Külliyyât, s. 182-183. Nitekim Şehîdü'l-Evvel (ö.786/1384), ashâb-ı icmâdan güvenilir bir yolla nakledilenlerin sahih kabul edilmesinde icmâ olduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Dâvûd, Ricâl, s. 384.

<sup>80</sup> تصحيح ما يصح عنهم

<sup>81</sup> Tûsî, İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl (Ricâlü Keşşî), s. 238.

<sup>82</sup> Fadlî, Usûlü'l-hadîs, s. 261.

<sup>83</sup> Fadlî, Usûlü'l-hadîs, s. 261.

<sup>84</sup> Bu görüşlerle ilgili değerlendirme için bk. Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 354-369.

<sup>85</sup> Nasîrâbâdî, el-Cevheretü'l-azîze, II, 390; Sübhânî, Külliyyât, s. 187; Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s. 107.

tâbirde yer alan *mâ* edatının taalluku ile ilgilidir. Aşağıda bu konudaki görüşler müstakil başlıklar altında zikredilecek ve bunlar değerlendirilecektir.

### da. Ashâb-ı İcmânın Rivâyette Bulunmuş Olduklarının/Rivayet Olgusunun Tasdik Edildiği

Sika oldukları için ashâb-ı icmâyı oluşturan râvilerin hikâye ettiklerinin (tehaddüs) tasdik edilmesi, Şîa hadis usulü kaynaklarında genellikle ilk görüş olarak zikredilmiştir. Buna göre İmâmî âlimler topluluğu, mezkûr râvilerin (ashâb-ı icmâ) şeyhlerinden rivayette bulunmuş olduklarını, daha açık bir ifade ile “rivâyet olgusunu” tasdik etmiş olurlar.<sup>87</sup> Nitekim el-Feyzü'l-Kâşânî'ye (ö. 1090/1679) göre, “Tashîhu mâ yasîhhu anhüm” ile kastedilen rivayet olgusu olup mervî (hadisin metni) değildir.<sup>88</sup> Kâşânî, yukarıda zikrettiğimiz Keşşî'nin görüşünü, “ashâb-ı icmâ güvenilir ve fakîh olduklarından metni değil, rivayet olgusunu tasdikte icmâ olduğu” şeklinde anlar. Bu demektir ki mezkûr râviler sika olup rivayetlerinde yalancılıkla itham edilmemişlerdir.<sup>89</sup> Bu ibare, adaletleri hakkında icmâ bulunmayan diğer râvilerin değil, sadece on sekiz kişiden müteşekkil mezkûr râvilerin adalet ve doğruluklarını kinâye yoluyla tasdik etmek anlamına gelmektedir. Buna göre Keşşî'nin ibaresinden, İmâmî âlimler topluluğunun, sadece mezkûr râvilerin rivayetlerinde doğru kimseler olduğu görüşünde ittifak ettikleri anlaşılmaktadır.<sup>90</sup>

İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî'nin (ö.588/1192) “İlk grubu oluşturan İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbundan Cemil b. Derrâc ve Abdullah b. Müskân'ın da aralarında bulunduğu altı kişiyi tasdikte İmâmî âlimler topluluğu icmâ etmiştir” görüşünü ifade etmesine bakılırsa, bu tâbirden metinlerin tasdik edilmesini değil, mezkûr râvilerin imamlardan rivayette bulduklarını (tahaddüs) anladığı, İbn Dâvûd el-Hillî'nin (ö.707/1307) aynı görüşte olduğu söylenebilir. İbn Dâvûd, İmâmî âlimler topluluğunun on sekiz kişi hakkında icmâ ettiğini ve onları ta'zimde ihtilaf etmediklerini, ancak bunların da kendi içlerinde üç dereceye ayırdıklarını kaydeder.<sup>91</sup> Meselâ ilk görüşe göre, İbn Ebî 'Umeyr'in sözünde sâdık olduğu kastedilmiş olur ki ona şeyhi İbn Üzeyne veya Abdullah b. Müskân ya da bu ikisi dışında dört yüz civarında pek çok şeyh hadis rivayet etmiştir. Keza Ebû Ali'nin hocası Mirzâ Abdullah'tan (XII. yüzyıl) naklettiğine göre mezkûr râvilerden biri *haddesenî fülân* (bana filan hadis olarak söyledi) dese bu tâbir “onun sözünün doğru olduğunda İmâmî âlimler topluluğu icmâ etmişlerdir” anlamına gelir.<sup>92</sup>

Aynı şekilde bu konudaki görüşleri değerlendiren Ca'fer Sübhânî, yukarıda zikrettiğimiz Keşşî'nin sözünden on sekiz kişiden oluşan mezkûr râvilerin naklettikleri hadisin (mervî) değil, bunu hikâye etmelerinin anlaşılacağını

→

<sup>86</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 187.

<sup>87</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 186-187.

<sup>88</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 188; Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 356.

<sup>89</sup> Hûî, Mu'cemü ricâlî'l-hadîs, I, 73; Celâlî, Dirâyetü'l-hadîs, s. 356.

<sup>90</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 188.

<sup>91</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 190 (İbn Dâvûd, Ricâl-i İbn Dâvûd, s. 209'dan naklen).

<sup>92</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 191-192.

belirtir.<sup>93</sup> O, doğru olanın ilk mâna ve görüş olduğu, “Tashîhu mâ yasîhhu anhüm” ibaresi ile sözü edilen altı râvinin çoğunlukla doğrudan<sup>94</sup> bazen de şeyhleri vasıtasıyla imamlardan rivayette bulduklarının yani hikâye ve nakillerinin tasdikinin kastedildiği; onların hikâye, tehadüs ve nakillerinin tamamında sâdik oldukları, dolayısıyla bunların yer aldığı isnâdda, isnâdın müntehâsına (Resûl-i Ekrem veya mâsum imam) kadar olan kısmın tashih ve tasdik edildiği, ayrıca söz konusu ibarede geçen “tashih” kelimesinin “tasdik” ile eş anlamlı olduğu sonucuna ulaşır.<sup>95</sup>

#### db. Ashâb-ı İcmânın Rivayet Ettikleri Hadislerin/Metnin Tasdik Edilmesi

“Tashîhu mâ yasîhhu anhüm” ifadesi ile ilgili ikinci görüşe göre, bununla kastedilen ashâb-ı icmânın merviyâtının/rivayet ettikleri hadislerin tasdik edilmesidir. Bu durumda hadisin kendisi (mervî) tasdik edilmiş olur ki mâsum imamdan rivayetin sâdir olduğu anlaşılır.<sup>96</sup>

Muhaddis Nûrî (ö. 1320/1902), İmâmî âlimler topluluğunun “Tashîhu mâ yasîhhu anhüm” ifadesinden râvinin *ahberanî*, *haddesenî* veya *semi'tu min fülânin* şeklinde kullandığı eda sigasının tasdikini anladıkları görüşünü nakletse de kendisinin bu tâbirden maksadın “metin olduğu” görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>97</sup> O, *el-Müstedrek* isimli eserinde bu meseleyi ayrıntılı olarak ele almıştır.<sup>98</sup>

Gureyfi'nin kaydettiğine göre, büyük fakihlerden bir grup, ashâb-ı icmâdan rivayet edilen her hadisin bunlardan biriyle mâsum imam arasındaki râvilerin durumuna bakılmaksızın kabul edileceğine kail olmuşlardır. Burada itibar, senedin müntehâsı (Resûl-i Ekrem veya mâsum imam) ile ashâb-ı icmâdan olan râvinin güvenilir olmasınadır. Söz konusu râvilerin müsned, mürsel, merfû ya da maktu olarak naklettiği bütün rivayetleri sahih kabul edilir. “Tashîhu mâ yasîhhu anhüm”dan kastedilen budur.<sup>99</sup>

Netice olarak mezkûr tâbirle hadis metninin kastedildiği görüşünü benimseyen âlimler arasında Ebû Ali diye tanınan Muhammed b. İsmail, hocası Allâme Hillî (ö.726/1325), Şehîdü's-Sânî (ö. 965/1557), el-Hur el-Âmilî (ö.1104/1692), Emnü'd-dîn el-Kâzımî (ö.1118/1706),<sup>100</sup> Şeyh Bâhâî el-Âmilî (1130/1620), Muhakkık Dâmad (ö. 1041/1631), Allâme el-Meclisî (ö. 1111/1699),<sup>101</sup> Muhammed Bâkır el-Bihbehânî (ö.1205/1790),<sup>102</sup> Muhaddis Nûrî

<sup>93</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 210.

<sup>94</sup> İkinci mânayı tercih eden bazı âlimler, ilk derecedeki râvilerin doğrudan imamlardan rivayette bulduklarını iddia etseler de, onlar diğer şeyhlerden de rivayette bulunmuşlardır. Bunlar içinde meçhul ve zayıf râviler bulunmaktadır. İlk derecede yer alan altı râvinin diğer şeyhleri için bk. Sübhânî, Külliyyât, s. 206-207.

<sup>95</sup> Bk. Sübhânî, Külliyyât, s. 181, 195, 204, 210.

<sup>96</sup> Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s. 107.

<sup>97</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 193, 199, 200.

<sup>98</sup> Nûrî, Hâtimetü Müstedrek, I, 57; Sübhânî, Külliyyât, s. 193, 200.

<sup>99</sup> Gureyfi, Kavâidu't-hadîs, s. 37.

<sup>100</sup> Hâirî, Münteha'l-makâl, s. 9-10; Gureyfi, Kavâidu't-hadîs, s. 38

<sup>101</sup> Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s.108.

<sup>102</sup> Bk. Sübhânî, Külliyyât, s. 196-197.

(ö. 1320/1902), Mâmekânî (ö. 1351/1932)<sup>103</sup> Seyyid el-Hûî (ö. 1413/1992), Abdullah b. Hüseyin et-Tusterî (ö. 1415/1995) ve çağdaş âlimlerden Seyyid Mehdî Tabatabâî'nin isimleri zikredilebilir.<sup>104</sup> Diğer görüşe nisbetle bunu daha fazla âlimin savunduğu anlaşılabilir, ayrıca Keşşî gibi bazı âlimlerin ismi iki görüşü savunanlar arasında zikredildiğinden hangi görüşü benimsediğinde tam bir netlik olmadığı görülmektedir.

Ayrıca ashâb-ı icmâ konusunda esas itibariyle iki farklı görüş olmakla beraber, “metnin kastedildiğini kabul edenler açısından” Hubbullah'a göre üç ihtimal, diğer görüşler de itibara alınırsa beş ihtimal söz konusudur:

1. Ashâb-ı icmâdan biri hadisi mürsel olarak nakletse, meçhul veya zayıf râviden rivayet etmiş olsa da hadis sahih sayılır. Kısaca râvilerin tevsiki değil rivayetin sahih sayılması söz konusudur.

2. Söz konusu tâbirin mânası, on sekiz kişiden oluşan mezkûr topluluk sika olduğundan, hadisin sahih kabul edildiğidir; ancak bu mutlak değil nisbî bir sahihliktir. Bunun sebebi söz konusu râvilerden sika olmayan râvilerin de rivayette bulunmuş olmalarıdır.

3. Mezkûr topluluğun ve mâsum imama varıncaya kadar bunlardan rivayette bulunanların tevsiki söz konusudur.<sup>105</sup>

4. Sadece ashâb-ı icmânın kendilerini tevsîk olup diğer râvilerle ilgili değildir.

5. Bu tâbirden maksat tevsîk değil mezkûr râvilerin ilimdeki mevkilerine işaretten ibarettir.<sup>106</sup>

Ayrıca söz konusu tâbirden maksadın “hadisin metni olduğu” şeklindeki ikinci görüşü savunanlar, hadis ve ilm-i dirâyet imamlarının sıhhat, za'f, kuvvet ve hasen gibi terim ve niteliklerin metinle ilgili olduğuna dikkat çekmelerinden hareket etmişlerdir. Meselâ “fi'sahîhî an İbn Ebî 'Umeyr” dediğini, bununla da metnin kastedildiğini belirtmişlerdir.<sup>107</sup> Ancak bu görüş, “Keşşî'nin ilk derecede zikrettikleri kişilerde zayıflık olsaydı onları güvenilirlikte ilk tabaka olarak zikretmezdi” denilerek eleştirilmiştir. Üstelik Keşşî “İmâmî âlimler topluluğu, iki imamın ashâbından ve ilklerden olan bu kişileri tasdikte icmâ etmişlerdir” diyerek bu ihtimali ortadan kaldırmıştır.<sup>108</sup>

Yukarıda zikredilenlerden başka bu konuda, yaygın olmasa da, üçüncü bir görüşten de söz edilmektedir. Buna da kısaca işaret etmek faydalı olacaktır.

<sup>103</sup> Mâmekânî, Mikbâsü'l-hidâye, I, 430; Gureyfi, Kavâidu't-hadis, s. 38; Hubbullah, Durûs temhidiyye, s.108.

<sup>104</sup> Bk. Mirzâ Hüseyin, Müstedrekü'l-vesâil, VII, 22; Sübhânî, Külliyyât, s. 190.

<sup>105</sup> Hubbullah, Durûs temhidiyye, s. 107.

<sup>106</sup> Demirel, Ulûmü'l-hadis, s. 392 (Muallim, Usûlü ilmi'-ricâl, s. 390'dan naklen).

<sup>107</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 193.

<sup>108</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 190-191.

#### dc. Ashâb-ı İcmânın Ancak Sika Râvilerden Rivayette Bulunmuş Oldukları

Hûî (ö. 1413/1992), *Tashîhu mâ yasîhhu anhum* tâbirinden kastedilenle ilgili olarak üçüncü bir görüşün daha ileri sürüldüğünü belirtmiştir. Buna göre ashâb-ı icmânın ancak sika râvilerden rivayette bulunmuş oldukları, dolayısıyla mürsel olsun müsned olsun bunların rivayetlerine itimat edileceği, mâsum imamla ashâb-ı icmâ arasındaki râvilerin mechûl veya mühmel olmasına dikkat edilmeyeceğidir. Bununla beraber Hûî, ashâb-ı icmânın zayıf râvilerden de rivayette bulduklarından hareketle bu görüşü reddetmiştir.<sup>109</sup>

Ashâb-ı icmânın doğrudan mâsum imamdan almayıp başkaları vasıtasıyla mâsumdan rivayetlerinin çok az olduğu, ayrıca bazı zayıf râvilerin ashâb-ı icmâdan rivayette buldukları kaydedilmiştir. Meselâ ashâb-ı icmâ, zayıf kabul edilen Amr b. Şimr'den rivayette bulunmuştur. Şöyle ki Muhammed b. Yakub, ashâb-ı icmâdan olan Hammad b. İsâ' kanalıyla Amr b. Şimr'den<sup>110</sup> hadis nakletmiştir. Keza İmam Musâ el-Kâzım ve İmam Ali er-Rızâ'nın ashâbından İbn Mâhbûb, zayıf bir râvi olan Amr b. Şimr'den hadis nakletmiştir.<sup>111</sup> Ashâb-ı icmâ arasında yer alan Yunus b. Abdirrahman<sup>112</sup> ve Abdullah b. Muğîre, aynı râviden hadis nakledenlerdendir.<sup>113</sup>

Çağdaş Şîî müelliflerden Haydar Hubbullah, Keşşî'nin ashâb-ı icmâ hakkındaki üç ifadesini (nas) esas alarak meseleyi örnek bir isnad üzerinde izah etmiş ve şöyle özetlemiştir:

İsnaddaki zayıflık, isnadda tanınmayan râvi(ler)nin olması (cehâlet) ve ashâb-ı icmâdan olan râvilerle mâsum imam arasındaki isnaddaki başka bir kusur, isnada zarar vermez. Burada önemli olan rivayetin senedinde bu râvilerin yer alıp almadığının tespit edilmesidir. Meselâ Şeyh Müfid > Ahmed b. Muhammed > Babası > Sa'd b. Abdullah > Ahmed b. Muhammed b. İsâ > Hasan b. Ali İbn Faddâl > Abdullah b. Bekir > Ömer b. Hanzala... > Mâsum İmam isnadı üzerinden değerlendirecek olursak yukarıda verilen bilgiler çerçevesinde sıhhati veya zayıflığı açısından hadisin senedini iki kısma ayırmak gerekmektedir:

1. Her bir râvi sika olduğundan (takvîm) [çünkü Hasan b. Ali İbn Faddâl ashâb-ı icmâdan olan Abdullah b. Bekir'den nakletmişir, Abdullah b. Bekir zaten sikadır] isnadın mâsum imamdan Hasan b. Ali İbn Faddâl'a kadar olan kısmı araştırılmaz; bununla beraber isnadda ashâb-ı icmâdan birinin olması, bize bunların dışındakilerin yer aldığı isnadın diğer kısmının sahih olduğunu söyleme imkânı vermez. İsnadın diğer kısmında yer alan Abdullah b. Bekir ve Ömer b. Hanzala'ya gelince, ashâb-ı icmâdan olduğu için Abdullah b. Bekir sikadır. Râvinin kendisi (yani bu örnekte meselâ Hanzala) zayıf ve mechûl bile olsa, sikadan (bu örnekte Abdullah b. Bekir'den) nakledilen bir haber olduğundan Hanzala'nın haberi ile amel edilir. Yukarıda zikrettiğimiz Keşşî'ye ait üç görüşten dolayı ashâb-ı icmânın içinde yer aldığı bir isnad sıhhat bakımından araştırılmaz. Çünkü *asâbe*, ashâb-ı icmânın sahih diye naklettiklerini sahih kabul etmede icmâ etmiştir,

<sup>109</sup> Hûî, Mu'cemü ricâlî'l-hadîs, I, 73; Celâli, Dirâyetü'l-hadîs, s. 358.

<sup>110</sup> Bk. Küleynî, el-Kâfi, I, 180.

<sup>111</sup> Bk. Küleynî, el-Kâfi, II, 76.

<sup>112</sup> Bk. Küleynî, el-Kâfi, II, 70.

<sup>113</sup> Bk. Küleynî, el-Kâfi, VI, 187.



dolayısıyla isnaddaki ashâb-ı icmâdan mâsum imama kadar olan kısımdaki râviler tetkik dışıdır. Ashâb-ı icmâdan musannife kadar olan kısma (isnadın mübtedası) gelince, râviler sika ise rivayet sahih kabul edilir, sika değilse verdikleri haber sahih sayılmaz. Bu, ashâb-ı icmâ hakkındaki iki görüşten metnin yani hadisin sahih olduğu görüşünü benimseyen âlimlere göredir.<sup>114</sup> Görüldüğü gibi Keşşî'nin naklettiği üç ifadeden hareketle “râvilerin tevsîkini değil” “rivayetin tevsikini” yani rivayetin (metnin) sahih olduğunu anlayan yukarıda isimleri zikredilen âlimlerin değerlendirmesi dikkate alındığında bu bize ricâle değil hadisin tevsikine dair bir kaide sunmaktadır.<sup>115</sup>

2. Bazı âlimler ise Keşşî'nin mezkûr üç ifadesinden hadisin/metnin değil bu râvilerden böyle bir haberin nakledilmiş olduğunun ve sudûrunun (rivayet olgusu) kesin olduğunu anlamaktadır. Yukarıdaki örnek olarak zikrettiğimiz isnada dönecek olursak bu görüşü benimseyenlere göre, ashâb-ı icmâdan olan Abdullah b. Bekir'in Hanzala'dan rivayette bulunmuş olduğu tasdik edilmiş olur. Bu hüküm, isnaddaki diğer râvilerin değil sadece ashâb-ı icmânın sika olduğunu gösterir; zira asâbenin icmâsı, ashâb-ı icmânın sika olduğuna yöneliktir. Yukarıda da vurgulandığı üzere *Tashîhu mâ yasihhu anhum* tâbiri bize mervî ile ilgili değil râvilerle (ricâl) ilgili bir kaide vermektedir. Buna göre ashâb-ı icmâdan olan râvi hariç, ister öncesinde ister sonrasında olsun, seneddeki bütün râvileri araştırmak gerekir. Hadisin isnadında ashâb-ı icmâdan biri var diye diğer râviler sika kabul edilmez, ancak râvinin kendisi sika ise rivayeti sabit kabul edilir. Sonuç olarak *tashîhu mâ yasihhu anhüm* kaidesi, yukarıdaki isnadda sadece Abdullah b. Bekir'in sika olduğunu gösterir. Dolayısıyla ashâb-ı icmâdan birinin olması hadisi sahih yapmaz.<sup>116</sup>

Kaydettiğimiz bilgileri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, Hûf'nin üçüncü bir görüş olarak kaydettiği dikkate alınmazsa, esas itibariyle *tashîhu mâ yasihhu anhum* ifadesinden hadisin/mervînin veya sadece ashâb-ı icmâdan olan râvinin sika kabul edildiği ve onun rivayette bulunmuş olduğunun tasdiki şeklinde iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Gureyfi'nin dikkat çektiği gibi, mezkûr tâbirden mervînin tasdikini anlayanlar, isnaddaki diğer râvilere bakılmaksızın ashâb-ı icmânın naklettiklerinin sahih kabul edileceği kanaatine sahip olmuşlardır. Onlara göre isnadda söz konusu râvilerden birinin bulunması, bunlar sika râvilerden rivayette buldukları için bütün isnadı sahih hâle getirmektedir.

Diğer yandan İbn Şehraşûb, Şeyh Abdullah et-Tusterî, Feyz el-Kâşânî, Mirzâ Abdullah, Seyyid Hûf gibi ulemânın savunduğu diğer görüş ise bu tâbirin tashih ifade ettiği ya da isnaddaki bütün râvilerin değil, kimlerin bu sayıya dâhil olduğunda ihtilaf olsa da, sadece on sekiz râvinin tevsik edildiği, ashâb-ı icmâdan olmayan râvilerin durumunun araştırılacağı, dolayısıyla çıkan sonuca göre muamele edileceği şeklindedir. Öyle ki râvi sika ise rivayet sabit olur, değilse buna

<sup>114</sup>Şehîdî's-Sânî, Hur el-Âmilî, Şeyh Bâhâî el-Âmilî (1130/1620), Allâme el-Meclisî (ö. 1111/1699) gibi.

Bk. Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s.108.

<sup>115</sup> Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s.107-108.

<sup>116</sup> Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s.108.

göre işlem yapılır.<sup>117</sup> Zira ilk derecedeki râviler çoğunlukla doğrudan mâsum imamlardan rivayette bulunsalar da onların bazen meçhul ve zayıf râvilerden rivayette bulunmuş olmaları<sup>118</sup> isnadların tek bir kişi sebebiyle sahih kabul edilmesini problemli kılmaktadır. Rivayetlerin sıhhatini tespitinde senedin tetkik edilmesi, cerh ve ta'dil ilmi sayesinde mümkündür. *Tashîhu mâ yashîhu anhum* kaidesi gereğince tek bir râvi sebebiyle isnaddaki bütün râvilerin tevsik edilmesi görüşü benimsenecek olursa söz konusu isnadlarda bu ilim işlevsiz kalmaktadır. Hâlbuki ashâb-ı icmâ, zayıf ve meçhul râvilerden de hadis rivayet etmiştir. Ayrıca ilk tabakada (el-Bâkır'ın râvileri) yer alan râvilerin çoğu kere doğrudan mâsum imamdan naklettikleri gibi imamın ashâbından olan râvilerden nakilde buldukları, diğer iki tabakanın (es-Sâdık ile Mûsâ el-Kâzım ve Ali er-Rızâ'nın râvileri) ise imamdan vasıtalı olarak rivayetlerinin daha çok olduğu<sup>119</sup> dikkate alınmalıdır, Şu hâlde yukarıda ayrıntılı olarak ele aldığımız iki görüş arasında sadece ashâb-ı icmâdan olan râvinin sika kabul edilmesi, yani "rivayet olgusu"nun tasdik edilmesi görüşü daha isabetli gözükmektedir.

### 3. Ashâb-ı İcmânın Rivayetlerinin Sahih Kabul Edilmesinin Sebepleri

Belli şartlarla da olsa, isnadında ashâb-ı icmâdan birinin yer aldığı rivayetlerin tamamının niçin sahih kabul edildiği cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Bu mesele, Şîa hadis anlayışı ile yakından ilgilidir. Şîa'nın kabul ettiği hadislerin büyük bir ekseriyetinin mâsum imamlara dayandığı, bunlar içinde beşinci imam Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır, altıncı imam Ebû Abdullah Ca'fer es-Sâdık'ın ağırlığı teşkil ettiği bilinmektedir.<sup>120</sup> Bunları yedinci imam Ebû İbrahim Ebü'l-Hasan Mûsâ el-Kâzım (ö.183/799) izlemektedir. Ashâb-ı icmâ söz konusu *ahbârı*, ya "doğrudan" ya da "şeyhleri vasıtasıyla" imamlardan rivayet eden râvilerdir.

Ashâb-ı icmâ, Şîi hadis kaynaklarında yer alan isnadlarda önemli bir yer tutmaktadır. Bir benzetme ile ifade etmek gerekirse Ehl-i sünnet'te *müksirûn* ne ise Şîa'da ashâb-ı icmâ odur. Dahası Şîa'da neredeyse ahkâma dair bütün rivayetler onların kanalıyla gelmektedir. Ashâb-ı icmânın rivayetleri ile amel edilir; zira dönemin imamı kendisi olmadığında bu râvilere müracaat edilmesini emretmiştir.<sup>121</sup>

Şîi ulemâ, mâsum ve *muhaddes* (ilhama mazhar) kabul ettikleri<sup>122</sup> ve ihtiyaç duydukları ilmin kendilerine ilahî olarak öğretildiği<sup>123</sup> mâsum imamların *ahbârını* Resûlullah'ın hadisleriyle aynı derecede merfu ve makbul kabul ettiklerinden<sup>124</sup> bir

<sup>117</sup> Gureyfi, Kavâidu'l-hadîs, s. 47; Hubbullah, Durûs temhîdiyye, s. 108.

<sup>118</sup> Bk. Şeyh et-Tûsî'nin Fihrist'inde naklettiğine göre, Yunus b. Abdurrahman, Amr b. Cemî' el-Ezdî el-Basrî'nin kitabını rivayet etmiştir. Bk. Tûsî, Fihrist, s. 180, no: 488. Oysa Necâşî, Amr b. Cumey el-Ezdî el-Basrî'yi zayıf saymıştır. Bk. Necâşî, Ricâl, s. 267.

<sup>119</sup> Sübhânî, Külliyyât, s. 193.

<sup>120</sup> Muzaffer, Usûlü'l-fikh, II, 55.

<sup>121</sup> Mâmekânî, Mikbâsü'l-hidâye, I, 439.

<sup>122</sup> Saffâr, Besâiru'd-deracât, s. 359-360; Küleynî, el-Kâfi, I, 161; Sadûk, Uyûnü ahbârî'r-Ridâ, I, 60.

<sup>123</sup> Saffâr, Besâiru'd-deracât, s. 355; Küleynî, el-Kâfi, I, 153.

<sup>124</sup> Küleynî, el-Kâfi, I, 31.

sözün veya fiilin imamdan sâdır olduğunun bilinmesi, karinelerle de destekleniyorsa, hücciyet ifade etmesi bakımından yeterlidir.<sup>125</sup> İmamdan nakledenler sika kabul edildiği takdirde, hem kaynak hem de güvenilirlik bakımından ahbâr garanti altına alınmış olmaktadır. Şîa inanç sistemini büyük ölçüde imamlara nisbet edilen ahbâr oluşturmaktadır. Bunlarda yer alan esaslara göre Kur'ân tefsirinden tutun da imâmet, imamların bilgi kaynakları ve mâsumiyetleri, dindeki rolleri vb. ilkeler, fikhî ahkâm hep imamlara nisbet edilen ahbârla temellendirilmiştir. Zira Kur'ân'da, indî tevillere başvurulmaksızın Şîa'nın söz konusu itikat esaslarına açık bir şekilde delil teşkil eden âyet bulunmamaktadır. Ne var ki akıl almaz tevillerle pek çok âyet Ehl-i beyt ve imamlar merkezli olarak yorumlanabilmiştir.

Akılda tutulması gereken diğer bir mesele, Şîa'da sahihten kastedilen her zaman terim anlamı değil, bir haberle Şîf ulemânın amel etmiş olmasıdır. Başka bir ifade ile bir haberle amel edilmiş olması onu sahih yapmaktadır. Buna bağlı olarak sahihten ne anlaşılacağı ve sahihin tanımı değişebilmektedir. Ancak problem, ashâb-ı icmâ ile mâsum imam arasındaki isnadın, râviler kim olursa olsun, sıhhatinin araştırılmayacağı meselesindedir. Yukarıdaki tartışmalardan anlaşılacağı üzere, bütün Şîf ulemânın görüşü değilse de isnadların mürsel, mevkuf veya maktu olmasının ya da râvilerinin güvenilir olup olmamasının önemin olmadığı görüşünü benimseyenler, bununla söz konusu kişilerin içinde yer aldığı isnadların otomatik olarak sıhhat kazandığını söylemiş olmaktadır. Yukarıda da vurguladığımız gibi ashâb-ı icmânın içinde yer aldığı isnadların nasıl rivayet edilirse edilsin sahih kabul edilip araştırılmaması, isnad tenkidine gerek olmadığı anlamına gelir ki bu isabetli bir değerlendirme değildir. Zira bu durum, ricâl ve cerh ve ta'dîl ilmini<sup>126</sup> gereksiz hâle getirmektedir.

Bu bilgiler çerçevesinde ashâb-ı icmânın kendilerinin ya da rivayetlerinin sahih kabul edilmesinin sebepleri dört maddede özetlenebilir.

1. İmamların *ahbârı* ashâb-ı icmâ sayesinde nakledilmektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdik "Zürare olmasa Muhammed el-Bakır'ın hadislerine vakıf olamazdık."<sup>127</sup> diyerek bu gerçeğe vurgu yapmıştır.

2. Ehl-i sünnet'te dört mezhep imamı, *Kütüb-i Sitte* musannifleri Yayha b. Main, İshâk b Râhuye gibi ulemâ hadis ilmindeki yüce konumları ve şöhretleri sebebiyle nasıl araştırılmıyorsa, aynı şekilde İmâmiyye'de ashâb-ı icmânın tenkide tabi tutulmayacağı görüşünün benimsendiği anlaşılmaktadır.

3. Ashâb-ı icmânın Şîa hadis isnadı ve rivayetlerinde merkez ve medar konumunda oldukları anlaşılmaktadır; ayrıca bunlar çok hadis rivayet etmekle tanınmışlardır.

4. Ehl-i sünnet'in sahâbeyi *udûl* sayıp cerh ve ta'dîle tâbi tutmamalarına<sup>128</sup> benzer şekilde Şîa'nın ashâb-ı icmâyı tenkit dışında bıraktıkları anlaşılmaktadır.

<sup>125</sup> Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, I, 485. Geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi", s. 70 vd.

<sup>126</sup> Geniş bilgi için bk. Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, s. 148.

<sup>127</sup> Keşşî, *İhtiyaru marifeti'r-ricâl*, s. 345-383.

Önemli fark şudur ki Sünnî hadis usûlünde sahâbe hadis rivayeti açısından cerhe konu edilmese de onlardan birinin içinde yer aldığı isnad tenkit edilmez diye bir kaide bulunmamaktadır.

## Sonuç

Şîa'ya göre İmam Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım ve oğlu Ali er-Rızâ'nın ashâbından, ihtilaflı kişileri ya da kimlerin gruba dâhil olduğu dikkate alınmazsa, neticede her biri altı kişiden oluşan üç gruptaki toplam on sekiz kişiden müteşekkil âlimler topluluğu anlamındaki *ashâb-ı icmâ*, mezkûr imamlara ait bilhassa ahkâma dair *ahbârın* râvileridir. Söz konusu râviler, Şif isnadların bel kemiğini teşkil etmektedir. Şîa'da bunların sika sayıldığına ihtilaf yoktur; tartışma iki husustadır. Bunlardan ilki ashâb-ı icmânın tam olarak kaç kişi olduklarıdır. On sekiz kişiden oluştuğu ifade edilse de, bunlar içinde on altı kişinin ismi konusunda ittifak, bazı isimler konusunda ise ihtilaf edilmiştir. İhtilaflı kişileri de dâhil ederek ashâb-ı icmânın sayısını yirmi, yirmi iki ve yirmi üç şeklinde ifade eden âlimler vardır.

Ashâb-ı icmâ konusundaki ikinci tartışma, konu ile ilgili olarak kullanılan "Tashîhu mâ yasîhu anhüm" tâbirinde ortaya çıkmıştır. Bu tâbirle kastedilenin ashâb-ı icmânın mâsum imamlardan rivayette bulduklarının tasdiki ve kendilerinin sika kabul edilmesi mi, yoksa bunların rivayet ettikleri hadislerin (mervî) mi sahih kabul edileceği tartışılmıştır. Sorun mezkûr ibaredeki *mâ* edatıyla neyin kastedildiğinde düğümlenmektedir.

Bu konudaki ilk görüşe göre *tashîhu mâ yasîhu anhüm* tâbirinden maksat, sika olmaları sebebiyle ashâb-ı icmânın hikâye ettiklerinin (tehaddüs) tasdik edilmesi ve sadece kendilerinin sika kabul edilmesidir. Bu durumda ashâb-ı icmânın zayıf ve meçhul râvilerden de rivayette buldukları dikkate alınarak isnatlardaki diğer râvilerin araştırılacağı, cerh ve ta'dîle tâbi tutulacağı söylenebilir. İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî, İbn Dâvud el-Hillî, Ebû Ali diye tanınan Muhammed b. İsmail, Allâme Hillî, Muhakkık eş-Şefetî, el-Feyzû'l-Kâşânî, Mirza Abdullah ve Sübhânî gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir.

İkinci görüş ise hadisin kendisinin (mervî) tasdik edilmesini, dolayısıyla imamlardan rivayetin sâdır olduğu şeklindedir. Bunu savunan âlimler arasında Şehîdû's-Sânî, el-Hur el-Âmilî, Şeyh Bâhâî el-Âmilî, Allâme el-Meclisî, Muhaddis Nûrî, Muhammed Bâkır el-Bihbehânî, Muhakkık Dâmad, ve çağdaş âlimlerden Seyyid Mehdi Tabatabâî gibi âlimler bulunmaktadır.<sup>129</sup> Bu görüşü benimseyenlere göre ashâb-ı icmânın içinde yer aldığı bir isnad muteber kabul edilir; isnadın mevkuf, mürsel vb. olmasının, râvilerin tanınmamasının ve zayıf olmasının pek önemi yoktur. İsnadında ashâb-ı icmâdan birinin yer aldığı rivayetlerle amel edilir.

Araştırmamızdan ortaya çıkan netice ve bu ikisi arasında daha isabetli bulunduğumuz görüş, "Tashîhu mâ yasîhu anhüm" tâbirinden maksadın ashâb-ı icmânın rivayet ettikleri hadislerin değil, kendilerinin sika olduğu ve imamlardan

→

<sup>128</sup> Kutluay, "İmâmîyye Şîası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", s. 75-114.

<sup>129</sup> Mirzâ Hüseyin, Müstedrekü'l-vesâil, VII, 22; Sübhânî, Külliyyât, s. 190.

rivayette bulunmuş olduklarının tasdik edilmesidir. Zira içinde ashâb-ı icmâdan bir râvinin yer aldığı bir isnadın onun sayesinde, olduğu gibi sağlam kabul edilmesi, diğer râvilerin sika sayılması ve metnin sahih kabul edilmesi ashâb-ı icmânın bütün rivayetlerinin tasdiki anlamına gelir ki bu durum "râvi tenkidi"ni tartışmalı hâle getirmektedir. Ayrıca isnadda ashâb-ı icmânın yer alması, rivayetin bir şekilde ona dayandırılması rivayetin sıhhati için kâfi demektir. Hâlbuki söz konusu kişiler mâsum imamlardan rivayette buldukları gibi zayıf ve meçhul kişilerden de rivayette bulunmuşlardır. Sorun, ashâb-ı icmâyı oluşturan râvilerin sika kabul edilmesi olmayıp, onların rivayet ettikleri hadislerin sadece tek bir kritere bakarak sahih sayılması, onlardan birinin içinde yer aldığı isnadın ve söz konusu isnaddaki diğer râvilerin de tevsik edilmesidir. Şeyh et-Tûsî'nin de belirttiği üzere, ashâb-ı icmânın her naklettiklerinin değil, ancak karinelerle desteklenen haberlerin sahih sayılması ve bunlarla amel etmenin gerektiği görüşü daha isabetli görünmektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında, ashâb-ı icmâ ve "Tashîhu mâ yasîhu anhüm" prensibinin Şîa isnad sistemi içinde ve ahkâma dair rivayetler bağlamında önemli bir yerinin olduğu, gaybet-i suğrâ dönemini müteakip mâsum imamlara nisbet edilen *ahbârı* tevsik maksatlı olarak ihdas edildiği, ashâb-ı icmâ kanalıyla gelen rivayetlerin ve bunlara yer veren kaynakların güvenilirliğini sağlamaya hizmet ettiği sonucu çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Âmilî, Şeyhül-İslâm İzzüddîn, el-Hüseyn b. Abdüssamed el-Hârîsî el-Hemedânî el-Âmilî (ö. 984/1576), *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr* (thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî el-Celâlî) Resâil fi dirâyeti'l-hadis içinde I-II (haz. Ebü'l-Fazl el-Hâfizayân Bâbulî), Dârü'l-hadis, Kum 1424/2003.
- Bihbehânî, Muhammed el-Bâkır el-Vahid (ö.1205/1790), *Risâletü'l-icthâd ve'l-ahbâr* (Risâletü'l-usûliyye içinde thk. Müessesetü'l-Allâmetü'l-Müceddidü'l-Vahidü'l-Bihbehânî), Kum, 1416/1995.
- Celâlî, Seyyid Muhammed Hüseyin el-Hüseynî, *Dirâyetü'l-hadis* (thk. Seyyid Muhammed Cevad el-Hüseynî), Müessesetü'l-a'lâmî li'l-matbûât, Beyrut 1435/2004.
- Demirel, Serdar, *Ulûmü'l-hadis beyne ehli's-sünne ve'l-cemââh ve's-Şîati'l-İmâmîyye el-İsnâ Aşariyye*, International Islamic University of Malaysia (IIUM), IIUM Press 2009.
- Eren, Mehmet, *Şîa'da Ricâl İlmi*, Konya 2010.
- Fadlî, Abdülhâdî, *Usûlü'l-hadis*, Merkezü'l-gadîr, Beyrut 1430/2009.
- , *Usûlü ilmi'r-ricâl*, Merkezü'l-gadîr, Câmîatü'l-Âlemîyyeti li'l-lûmi'l-İslâmiyye, Dârü'n-Nasr, Londra ve Beyrut 1414/1994.
- Gureyfi, Âyetullah es-Seyyid Muhyiddin el-Musevî, *Kavâidü'l-hadis*, Dârü'l-edvâ, Beyrut 1986/1406; diğer nüsha *Kavâidu'l-hadis* (I-III) (thk. Seyyid Muhammed Rıza es-Seyyid Muhyiddin el-Musevî) Müessesetü Seyyide Mâsume, Kum 1429/2008.
- Hâirî, el-Mâzendârânî, Ebü Ali Muhammed b. İsmail (ö.1081/1670), *Münteha'l-makâl*, İran 1302; ikinci nüsha thk. Müessesetü Dâri Âli Beyt li İhyâi Türâs, Beyrut 1419/1998.
- Hubbullah, Haydar, *Durûsün temhidîyyetün fi târîhi ilmi'-ricâl inde'l-İmâmîyye*, Dârü fikih'l-İslâmî el-Muâsir, 1433/2012.
- Hûî, Âyetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim el-Müsevî (ö. 1413/1992), *Mu'cemü ricâlil-hadis ve tafsîli tabakâti'r-rüvât*, Necef 1392/1972.
- Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî (ö.1104/1692), *Vesâilu's-Şîa ilâ tahsil mesâilî's-şerîa*, (thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî), Müessesetü Âli Beyt li İhyâit-türâs, Kum 1414/1993.
- İbn Dâvûd, Hasan b. Ali, (ö. 707/1307?) *Ricâl* (nşr. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm), Necef 1972.
- Keşşî, *Ricâlü Keşşî*, (Tûsî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl/Ricâl, Ricâlü Keşşî gibi* adlarla da tanınır, thk. Hasan Mustafavî), Danişgâh-ı Meşhed, Meşhed 1348/1929.
- Kuhbâî, Şeyh İnâyetullah (ö. 993/1526), *Mecmau'r-ricâl*, İran 1384/ 1964.
- Kutluay, İbrahim, *İmâmîyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.

- , "İmâmîyye Şıası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu II*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Araştırma Vakfı, 25-26 Nisan 2015.
- , "İmâmîyye Şıası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhü't-Tâife et-Tûsi Özelinde", Marife, Yaz 2014, s. 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şıa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, BSR Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub (ö. 329/939), *el-Kâfi*, Menşurâti'l-fecr, Beyrut 1428/2003.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan (ö.1351/1932), *Mikbâsu'l-hidâye fî ilmi'd-dirâye* (thk. Muhammed Rıza el-Mâmakânî), Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi Türâs, Beyrut 1428/2007.
- , *el-Fevâidü'r-ricâliyye min tenkîhi'l-makâl fî ilmi'r-ricâl* (thk. Muhammed Rıza el-Mâmakânî), Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi Türâs, Beyrut 1431/2010.
- , *Tenkîhu'l-makâl fî ahvâli'r-ricâl*, Necef 1932.
- Molla Abdürrezzâk b. Ali Rıza el-Hâirî el-İsfehânî el-Hemedânî (ö. 1383/1964), *el-Vecîze fî ilmi dirâyeti'l-hadis* (thk. Rıza Kabadlu, *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde, haz. Ebül-Fadl Hâfiziyanî'l-Bâbulî), Dârü'l-hadis, Kum 1424/2003.
- Muzaffer, Muhammed Rıza, *Usûlü'l-fikh, Dârü't-Taaruf*, Beyrut 1983.
- Nasrâbâdî, es-Seyyid Ali Muhammed el-Hindî (ö.1312/1895), *el-Cevheretü'l-azîze fî şerhi'l-vecîze* (thk. Muhammed el-Bereket ve Ni'metullah el-Celîlî, *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde, haz. Ebül-Fadl Hâfiziyanî'l-Bâbulî), Dârü'l-hadis, Kum 1424/2003.
- Necâşi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali b. Abbas (ö. 450/1058), *Ricâlü'n-Necâşi*, Şeriketü'l-ilmî li'l-matbûât, Beyrut 1431/2010.
- Nûrî, Muhaddis Nûrî Mirza Huseyn (ö. 1320/1902), *Müstedrekü'l-vesâil ve müstenbetü'l- mesâil*, Beyrut 1987; Tahran 1321.
- , *Hâtimetü Müstedreki'l-vesâil*, thk. Müessesetü Âli'l- beyt li İhyâi't- türâs, ty.
- Özpinar, Ömer, *Şıa Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi, Sebepler ve Sonuçlar*, Aybil Yayınları, Konya 2014.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Şeyh *Sadûk* Muhammed b. Ali b. Hüseyin (ö. 381/991) *Men la yahduruhü'l-fakîh*, Müessesetü âlemi li'l-matbûât, Beyrut 1406/1986.
- Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferruh es-Saffar el-Kummî, *Besâirü'd-derecât*, Şeriketü'l-ilmî li'l-matbûât, Beyrût, 1431/2010.
- Sâhibü'l-Meâlim, Hasan b. Zeynüddîn Şehîd es-Sânî (ö.1010/1601), *Münteka'l-cümân*, İran 1379.
- Sübhânî, Ca'fer b. Muhammed b. Hüseyin, *Külliyâtu fî ilmi'r-ricâl*, Müessesetü İmâmî's-Sâdık, Kum 1390/1970.
- , *Usûlü'l-hadis ve'l-ahkâm fî ilmi'd-dirâye*, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1425/2004.
- Şehîdüs-Sânî, Zeynüddin b. Ali (ö. 965/1557), *er-Riâye fî ilmi'd-dirâye* (thk. Abdülhüseyin Muhammed Ali), el-Hizânetü'l-âlemiyye li'l-mahtûtâti'l-İslâmiyye, Kum 1433/2012.
- Şeriatmedâr, Mevlâ Refî' b. Ali el-Cilânî er-Rüşti (ö. 1292/1875), *Risâle fî ilmi'd-dirâye*, (thk. Seyyid Hasan el-Hüseyinî âli'l-müceddid eş-Şirâzî, *Resâil fî dirâyeti'l-hadis* içinde, haz. Ebül-Fadl Hâfiziyanî'l- Bâbulî, Dârü'l-hadis, Kum 1424/2003.
- Topgül, Muhammed Enes, *Erken Dönem Şii Rical İlmî: Keşşi Örneği*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali (ö. 460/1067), *el-Fihrist*, Müessesetü'l-vefâ, Beyrut 1403/1983.
- , *Tehzîbü'l-ahkâm* (thk. es-Seyyid Hasan Horsan) Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1944.
- , *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl/Ricâlü Keşşi* (thk. Hasan Mustafavî) Danişgâh-ı Meşhed, Meşhed 1348/1929.
- , *el-İstîbsâr fî mâ uhtulife mine'l-ahbâr*, Mahtûtâti Kâşifi'l-Gitâ, Necef 1375/1955.
- , *el-Uddetü'l-usûl fî usûli'l-fikh*, el-Matabatü's-sitâre, Kum 1417.
- Tusterî, Muhammed Takî (ö. 1415/1995), *Kâmusu'r-ricâl*, Tahran 1386.
- el-Usûlü sittete aşara, Dârü's-şibsterî li'l-matbûât, Kum ty.
- Utaridî, Şeyh Azîzullah, *Müsnedü İmam Rıza*, Mu'temeru âlemi li'l-İmâm er-Rızâ, 1406.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Abdulaziz 'Atık Eserleri ve Arap Dili ve Belagatı'na Katkıları

İsmail Ekinci

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı  
ismailekinci1980@gmail.com

Geliş Tarihi: 18.04.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 10.05.2017

Öz

Arap dili ve belagatının gelişimine katkıda bulunmuş olan dil ve belagat âlimlerinden birisi de Abdulaziz 'Atık'tir. Abdulaziz 'Atık, 1906-1976 yılları arasında Mısır'da yaşamış muasır âlimlerden birisidir. Dil, edebiyat ve belagat unsurlarını derleyip bir araya topladığı eserleriyle, Arap dili ve belagatı alanında, neredeyse tek elden bütün bilgileri vermiştir. Avrupa'da bulunmuş olmasıyla hem doğu, hem de batı kültürlerine vakıf oluşu ona, Arap dili, edebiyatı ve belagatına çok farklı bir perspektiften bakma imkânı vermiştir. Bu makale, Abdulaziz 'Atık'ın hayatı, eserleri ve Arap Dili ve Belagatına katkılarını ele almaktadır. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında herhangi bir çalışmanın bulunmaması, bu doğrultuda bir çalışma yapma ihtiyacı doğurmuştur. Çalışmada öncelikle müellifin hayatı hakkında kısa bir giriş yapıldıktan sonra, eserleri ele alınmıştır. Eserler incelenirken, sırayla Arap dili, aruz, kafiye, belagat, edebiyat ve tarih üzerine yazdığı eserleri ele alınmıştır. Sonuç kısmında, müellifin Arap dili ve belagatına katkıları değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili, Belagat, Edebiyat, Aruz, Kâfiye, Nahiv-Sarf

### **Abdulaziz Atik, Works and Contributions to The Arabic Language and Its Rhetorics**

Abdulaziz Atik is one of the scholars of language and rhetorics who contributed to the development of the Arabic language and rhetorics. Abdulaziz Atik is one of the contemporary scholars who lived in Egypt between 1906-1976. He has compiled and assembled elements of language, literature, and rhetorics, and in Arabic language and literature, he gave almost all the information from one hand. Since lived in Europe, the foundation of both eastern and western cultures enabled him to look at Arabic language, literature and rhetorics from a very different perspective. This article addresses Abdulaziz Atik's life, works and contributions to Arabic language. The absence of any work on the life and work of the author has created the need to do a study in this direction. In the study, after a brief introduction about the author's life, his works were discussed. While the works are being examined, his works on Arabic language, prosody, rhyme, rhetoric, literature and history are dealt with. In the conclusion, the contributions of the author to the Arabic language and rhetorics were evaluated.

Keywords: Language of Arabic, Rhetoric, Literature, Prosody, Rhyme, Arabic Grammar

**Atıf**

Ekinci, İsmail, "Abdulaziz 'Atık Eserleri ve Arap Dili ve Belagatı'na Katkıları", *Marife*, 17/1 (2017): 51-65.

## Giriş

Arap dili, tarihin bilinmeyen karanlıkları içinde uzanıp gitmektedir. Arap dilinin ilk dönemleri bilinmemektedir, fakat bununla birlikte, zamanımıza kadar diriliğini ve eski tazeliğini korumuştur. Arap dili, yazıya geçmeden çok zaman önce hutbelerde, nutuklarda istiareleriyle, teşbihleriyle oluşmuş ve temeli atılmıştır. Câhiliyye döneminde hutbeler ve meseller gibi bazı edebî türler toplum içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun yanı sıra yazının, Câhiliyye dönemi Araplarının hayatında yer aldığına dair pek çok delil vardır.<sup>1</sup>

Dilcilerden bir gruba göre, Cahiliyye döneminin ilk başlarına ait yazı örnekleri bazı ticarî ve günlük meselelerin dışına çıkamamıştır. Her ne kadar bazı Araplar yazmayı bilseler de, yazı aralarında yaygın değildir. Bunun yanı sıra yazı, edebî bakımdan bir olgunluğa da ulaşmamıştır. Bu açıdan bakıldığında yazıyı, düz ve edebî yazı olmak üzere ikiye ayırmak gerekmektedir. Araplar düzyazıyı bilmekteydiler. Yani farklı olayları yazı olarak kayda geçirebilecek birikime sahiptiler. Ancak bu yazılanlar edebî bir tür olmaktan uzaktır.<sup>2</sup> Edebiyat, olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü veya yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatıdır.<sup>3</sup> Cahiliyye döneminin sonları ve sonrasında, Araplar özellikle şair ve hatiplerinin şiir ve hitabeleriyle yazılı ve sözlü olarak edebiyatta zirveye ulaşmışlardır. Cahiliyye dönemindeki muallakalardan günümüze kadar gelmiş birçok edebi türde yazılmış edebi metinler, bu durumun en net ispatı olmaktadır.

Edebiyatı taşıyan unsurlardan me'ani, beyân, bedi' gibi unsurları içeren belagat ise, bir ilim dalı olarak ve Arapların nezdinde, Arap dilinde Hicri III. Yüzyıldan itibaren zirve noktaya ulaşmıştır. Belagat bilimi, sözün oluşum aşamasında sözcüklerin seçimi, kullanım şekilleri, bağlam ve duruma uygunluğu gibi konuları incelemektedir. Bunun yanında hem manayı hem de lafzı güzelleştiren sanatları da incelemektedir.

Hem Arap dilinde, hem belagat alanında, hem de edebiyat alanında yazdığı eserlerle tanınan Abdulaziz 'Atık, Arap dili, edebiyatı ve belagatı konuları ile ilgili, yaşadığı çağa kadar gelmiş bilgileri bir araya getirip, bir bütün olarak önümüze koymuş muasır müelliflerden birisidir. Müellifi değerli kılan, işte bu birikimi derlemesidir. Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak görev yaptığı dönemlerde, bu alanlarda kıymetli eserler ortaya koyması, öğrencilerine verdiği dersler için kaynak oluşturma çabasının neticesidir. Verdiği derslerde öğrencilerine aktardığı bilgileri bir araya toplayarak ortaya koyduğu eserler, bu çalışmada ele alınarak, Arap Dili ve Belagatına olan katkıları incelenmiştir. Çalışmada öncelikle müellifin hayatı verilmiş, sonrasında eserleri

<sup>1</sup> Bk. Kızılkı, Zafer, "Arap Dili", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX, Sayı 4, Samsun, 2009, s. 164, Küçüksarı, Mücahit, "Ebu'l Fadl İbnu'l-Amîd'e Ait Bir Risalenin Edebî Tahlili", Marife, 16/2, 2016, 309-330.

<sup>2</sup> Bk. Küçüksarı, "Ebu'l Fadl İbnu'l-Amîd'e Ait Bir Risalenin Edebî Tahlili", s. 309-330.

<sup>3</sup>



teker teker kısaca içerikleri verilerek tanıtılmış ve sonuç bölümünde de eserlerinin Arap Dili ve Belagatına olan katkıları ortaya konulmuştur.

## 1. Abdulaziz 'Atîk'in Hayatı

Abdulaziz 'Atîk, muasır müelliflerden olup, hakkında doyurucu bilginin bulunmadığı bir edebiyatçı, dilci ve belagatçısıdır. Mısır'ın kuzeyinde yer alan Kalyubiye (القَلْبُوبِيَّة) şehrinde 1906 yılında doğmuştur. Mısır, İngiltere ve Lübnan'da yaşayan müellif, dini eğitimine Ezher'de başlamıştır. Medresetu'l-Mu'allimîni'l-'Ulya ve Medresetu'l-Kadai's-Şer'iyye medreselerinde eğitim almış, sonra Dâru'l-'Ulûm'da eğitimine devam etmiş ve buradan 1932 yılında mezun olmuştur. Buradan mezun olduktan sonra İngiltere'ye giderek Londra Üniversitesi'nde doktora yapmış ve 1948'de doktor unvanını almıştır. Mısır'a dönerek Mısır Medresesi'nde bir müddet müderrislik yapmıştır. Daha sonra Kültür Bakanlığı'nda görev yapan 'Atîk, tekrar İngiltere'ye giderek Londra Üniversitesi'nde Arap Dili bölümünde dersler vermiştir. 1955 yılına kadar bu görevine ek olarak Londra'daki Mısır Büyükelçiliği Kültür Dairesi'nde ve Eğitim Bakanlığı Kültür Bölümü'nde müdür yardımcısı olarak görev yapmıştır. Bu görevlerden sonra Beyrut'a dönerek daha sonra ismi İskenderiye Üniversitesi olarak değiştirilen Beyrut Arap Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde dekan olarak görev yapmıştır ve bu fakültenin ilk dekanı olarak bilinmektedir. Müellif 1976 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>4</sup>

## 2. Abdulaziz 'Atîk'in Eserleri

Yetmiş yıllık ömründe birçok eser kaleme alan 'Atîk'in kendi yazdığı eserlerden başka bir tercüme eseri ve dönemin yazılı basınlarında yayınlanmış birçok serbest yazısı da bulunmaktadır. Abdulaziz 'Atîk'in tespit edildiği kadarıyla eserleri ve çevirisi şunlardır:

1. el-Medhalu ila 'İlmi'n-Nahv ve's-Sarf
2. 'İlmu'l-'Arud ve'l-Kâfiye
3. 'İlmu'l-Bedi'
4. 'İlmu'l-Beyân
5. 'İlmu'l-Me'anî
6. el-Edebu'l-'Arabî fi Endelus
7. Tarihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab
8. fi'l-Edebî'l-İslâmî ve'l-Emevî
9. fi'n-Nakdi'l-Edebî
10. Tarîhu'l-Belâğati'l-'Arabiyye
11. Lemehâtu min Tarîhi'l-'Âlem (Tercüme)

<sup>4</sup> Bk. <http://shamela.ws/index.php/author/1573>,  
[http://asmaalkamali.blogspot.com.tr/2015\\_08\\_30\\_archive.html](http://asmaalkamali.blogspot.com.tr/2015_08_30_archive.html)

## 2. 1. el-Medhalu ila 'İlmi'n-Nahv ve's-Sarf (إِلَى عِلْمِ النَّحْوِ وَالصَّرْفِ)<sup>5</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1974 yılında neşredilen bu eseri, 206 sayfa hacminde bir kitaptır. Nahiv ve sarf ilimleri hakkında detaylı bilgiler veren 'Atîk, eserine bir mukaddime ile başlamıştır. Müellif mukaddimesinde bu eseri Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü birinci sınıf öğrencileri için nahiv ve sarf derslerinde okutulmak üzere, Basra, Kûfe ve Bağdat ekolleri çerçevesinde hazırladığını ifade etmiştir ve kitabın ilerleyen bölümlerinde bu dersleri okuyanların işledikleri konuları başlıklar halinde burada zikretmiştir.

Eser, sarf ve nahiv ilmi olmak üzere iki ana bölüm halinde hazırlanmıştır. Birinci ana bölüm olan "Sarf İlmi" başlıklı bölüm, dört bölümden oluşmaktadır. "Nahiv İlmi" başlıklı ikinci ana bölüm ise, bölümler bazında ele alınmamış, birçok alt başlıklar halinde verilmiştir.

Sarf ilmi kısmının birinci bölümünde müellif, sarf ilminin tarifini, sınırlarını, uzmanlık alanını, hangi konuları ele aldığını, çekimlenme, türeme, gramer ve dil ile ilgisini, sorunlarını, kurallarını kısa bir şekilde ele almıştır. İkinci bölümde, i'lâl ve ibdâl konuları, çeşitleri ve özellikleri bağlamında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, türememiş, eksiz isimler, yani câmid isimler ile türemiş, ek almış isimler, yani muştâk isimler ele alınmıştır. Masterlar ve bablar üzerinde de durulmuştur. Dördüncü bölümde ise, müştak isimlerden ismi fail, ismi mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe bi ismi fail, ismi tafdil, ismi zaman ve mekân ve ismi alet konuları detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Nahiv ilmi kısmında ise, öncelikle Arap dili başlığı altında Arap dilinin ortaya çıkışı, gelişmesi, lehçeleri, Arap kabilelerinin dile katkıları işlendikten sonra, Arap dilinin toplanmasında etkili olan unsurlardan Kur'an-ı Kerim, şiir, bedevi Araplardan semai yolla gelen unsurlar, âlimlerin önceki kabilelerden dilsel aktarım yapmaları ele alınarak, Arap dilinin toplanma merhaleleri detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Dilin oluşumunda nahiv ve sarfın oluşum süreçleri ve bu alanlara katkıları olan âlimler zikredilmiştir. Bu açıklamalardan sonra, nahvin tarifi verilerek, nahvin ortaya çıkışı, Basra ve Kûfe ekollerinin oluşum süreçleri ve bu iki ekol arasındaki ihtilaflar anlatılmıştır.

"Bağdat'ta Nahiv İlmi" başlıklı bölümde, Bağdat ekolünün ortaya çıkışı, gelişmesi, bu ekole mensup dil âlimleri kısa bir şekilde verilmiştir. Bağdat'tan sonra Endülüs ve batıdaki nahiv çalışmaları hakkında bilgiler verilerek, dönemin dil âlimleri teker teker ele alınmıştır. Yine aynı şekilde Mısır ve Şam'da, nahiv ilmi ile ilgili bilgilere ve âlimlere değinildikten sonra, nahiv ilmi alanındaki telif faaliyetleri anlatılmaya başlanmıştır. Nahiv alanında yazılmış ilk eserlerden başlanarak, bu ilimde telif eserlerin gelişim süreci anlatılmıştır. Sibeveyhi'nin "*el-Kitab*", Zemahşeri'nin "*Mufassal*", Suyûti'nin "*Kitabu's-Suyûti*" isimli eserlerini tanıtan müellif, eserine burada son vermiştir. Sarf bölümünün sonuna ayrı bir fihrist koyan müellif, eserin sonuna da hem sarf hem de nahiv bölümünü içerecek şekilde tam bir fihrist koymuştur.

<sup>5</sup>'Atîk, Abdulazîz, el-Medhalu ila 'İlmi'n-Nahv ve's-Sarf, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1974.

## 2.2. 'İlmu'l-'Arud ve'l-Kâfiye (عِلْمُ الْعُرُوضِ وَالْقَافِيَةِ)<sup>6</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1987 yılında neşredilen bu eseri, 211 sayfa hacminde bir kitaptır. Halil b. Ahmed'in on altı bahrinin ve kafiye konusunun örneklerle tertipli bir şekilde verildiği esere müellif, mukaddime ile başlamıştır. Mukaddimede 'Atik, bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü birinci sınıf öğrencileri için hazırladığını, aruz ve kafiye konusunu ele alırken eski şiirleri örnek aldığını ve bu eser sayesinde okuyucunun şiiri musiki cihetiyle vezin ve kafiyelerine uygun bir şekilde okuyabilmesini umduğunu belirtmektedir.

Bu kısa mukaddimesinden sonra müellif giriş bölümü olarak nitelendirilebilecek giriş başlıklı, sekiz alt başlıktan oluşan bölümü yazmıştır. Bu bölümdeki birinci alt başlıkta aruz ve Halil b. Ahmed hakkında kısa açıklamalar yapmıştır. Önce aruzun kelime ve terim anlamını veren müellif, ardından aruz ilmini ortaya çıkaran Halil b. Ahmed hakkında bilgiler vermiştir. Halil b. Ahmed'in aruz ilmini ortaya çıkarma süreçlerinden bahsedildiği bu bölüm sonrasında ikinci alt başlık olarak aruz ilminin gerekliliği verilmiştir. Aruz ilminin detaylı tarifi verilerek, şiir yazma, okuma ve anlama konusunda vezinle beraber aruz ilminin gerekliliği açıklanmıştır. "Aruz İle Musiki Arasındaki Bağlantı" isimli üçüncü alt başlıkta, aruzun musiki ilmi olduğunu, musikinin ses, uzunluk-kısalık gibi bütün özelliklerini taşıdığını ve musiki ile aruzun arasında çok sağlam bir bağın olduğu belirtilmiştir. Dördüncü alt başlıkta, aruz yazım ilkelerinden bahsedilmiştir. Aruz yazımlarında fazlalık olan hâflere, bazı isimlerde yer alan fazla hemze ve vava, tenvin ve nunun yazılışlarına, kafiye uygunluğu açısından harekelerin kullanılmasına, harf veya harekelerin hafzına, bazı bablarda hemzenin veya vavin düşmesine, kelimelerin dönüşmesine, kelimelerin son harflerinin sükûn üzere okunması durumlarına, vezin gereği med harfleri dışında başka harflerin de düşebileceğine değinilmiştir. Beşinci alt başlıkta ise dördüncü alt başlıkta bahsedilen durumlarla ilgili örnekler verilmiştir. Altıncı alt başlıkta aruzdaki sebep hafif, sebep sakîl, veted mecmu', fasılatu's-suğra ve fasılatu'l-kübra olarak bilinen ses birimleri hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Yedinci alt başlıkta, tef'ileler açıklamaları ve açık kapalı simgeleriyle verilmiştir. Sekizinci son alt başlıkta, Arapça kasidelerin makamları hakkında örneklerle zenginleştirilerek bilgiler verilip, bölüm tef'ileler ve simgelerinin sistematik bir şekilde verilmesiyle bitirilmiştir.

Giriş bölümünden sonra birinci bölüm olarak nitelendirilebilecek ve en uzun bölüm olan bahir vezinleri bölümünde klasik on altı bahir şu sırayla teker teker açıklanmıştır:

1. Tavi, 2. Medîd, 3. Basit, 4. Vâfir, 5. Kâmil, 6. Hezec, 7. Recez, 8. Remel, 9. Seri', 10. Munserih, 11. Haff, 12. Mudari', 13. Muktedab, 14. Muctes, 15. Mutekârib, 16. Mutadârek

<sup>6</sup>Atik, Abdulaziz, İlmu'l-'Arud ve'l-Kâfiye, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1987.

Bahirleri açıklarken her birinin önce vezinleri verilmiş, bahrin adı hakkında açıklama yapılmış, aruz ve darbları, zihafı açıklanmıştır. Çok özenle seçilmiş şiirlerle de konunun anlaşılması sağlanmıştır. Ayrıca her bahrin açıklama ve örneklendirmelerinden sonra alıştırma konulmuştur. Bölüm sonunda da bütün bahirler vezinleriyle birlikte sistematik bir şekilde sıralanmıştır.

Bahirlerin açıklandığı bölümden sonra kitabın ikinci bölümü olarak nitelendirilebileceği “Kafiye” başlıklı bölümde ise, kafiye hakkında bilgiler verilmiştir. Öncelikle kafiyenin anlamını vererek bölüme başlayan müellif, daha sonra kafiye harflerini tek tek açıklamıştır. Kafiye harflerinden revî, vasl, hurûc, dahîl, redif ve te’sîs detaylı bir şekilde örneklerle açıklandıktan sonra, mutlak ve mukayyed kafiye, kafiye hareketleri, kafiye kusurları, zihafı ve illetler açıklanarak bölüm bitirilmiştir.

Son bölüm olarak aruz daireleri izahlı ve şekilli bir şekilde konulduktan sonra, üç parça halinde alıştırma kitap sonlandırılmıştır. Kitabın fihristi ise en sona konulmuştur.

### 2.3. ‘İlmu’l-Bedî’ (عِلْمُ الْبَدِيعِ)<sup>7</sup>

Müellifin Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut’ta 1985 yılında neşredilen bu eseri, 248 sayfa hacminde bir kitaptır. Müellif, bedî’ ilminin ortaya çıkış süreci ve bedî’ ilminin konularını örneklerle verdiği eserine mukaddime ile başlamıştır. ‘Atk mukaddimedinde, bedî’ ilminin belagatın üç alt unsurundan biri olduğundan, bedî’ ile ilgili çalışmaya neden ihtiyaç duyduğundan, Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü ikinci sınıf öğrencileri için hazırladığından ve kitabın bölümlerinde bedî’ ilmini nasıl anlattığından bahsetmektedir.

Birinci bölümde, “Bedî’ İlminin Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi” başlığı altında, öncelikle bu ilmin Cahiliye dönemindeki bedî’ ile ilgili izlerini günümüze kadar sürerek, Kazvîni’den itibaren nasıl ilim olarak ele alındığından ve gelişiminden bahsedilmiştir. Bedî’ ilminin gelişim süreci, Kudame b. Ca’fer, Ebû Hilal el-Askeri, İbni Reşik el-Kayrevâni gibi birçok müellif ve eserlerindeki kullanımları çerçevesinde verilmeye çalışılmıştır. Beyân ve me’ani ilimlerinin gelişim sürecine nazaran, bedî’ ilminin gelişim süreci, bu eserde daha uzun ve detaylı bir şekilde verilmiştir.

“Bedî’ İlmi Sanatları” başlıklı ikinci bölümde, lâfzî ve manevî güzelleştiricilerle ilgili birkaç müellifin belirttiği sanatlara kısaca değinildikten sonra, manevî güzelleştiriciler adlı alt başlık altında mutabaka, mukabele, mubalağa, iğrak (abartma), ğuluvv (aşırı gitme), îğal (derine gitme), tetmîm (ikmal), tevriye (gizleme), taksim, iltifat, cem’, tefrik, cem’ me’a’t-tefrik, cem’ me’a’t-taksim, cem’ me’a’t-taksim ve’t-tefrik, te’kîdu’z-zem bimâ yuşbihu’l-medh, te’kîdu’l-medh bimâ yuşbihu’z-zem, mezhebu’l-keîlâmi, leffu-neşr, mura’atu’n-nazîr, uslûbu’l-hakîm ve tecrîd sanatları detaylı bir şekilde şiir örnekleriyle

<sup>7</sup>Atk, Abdulazîz, İlmu’l-Bedî’, Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, Beyrut 1985.

verilmiştir. Lâfzî güzelleştiriciler adlı alt başlık altında ise, cinas, seci', reddu'l-acz 'ale's-sadr, luzûmu ma la yelzem, mevazine ve teşri' sanatları detaylı bir şekilde ve şiir örnekleriyle verildikten sonra kitabın fihristi en sona konularak eser bitirilmiştir.

#### 2.4. 'İlmu'l-Beyân (عِلْمُ الْبَيَانِ)<sup>8</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1985 yılında neşredilen bu eseri, 230 sayfa hacminde bir kitaptır. Müellif, beyân ilminin ortaya çıkış süreci ve beyân ilminin konularını örneklerle tertipli bir şekilde verdiği eserine mukaddime ile başlamıştır. 'Atik, mukaddimede bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü ikinci sınıf öğrencileri için hazırladığını, birinci bölümde beyân ilminin ortaya çıkış sürecini ve çeşitli asırlardaki gelişme seyrini, ikinci bölümde ise, beyân ilmi, teşbih, hakikat ve mecaz, kinaye sanatlarının örneklerle açıklamalarını verdiğini belirtmektedir.

'Atik, Birinci bölümde mukaddimede de bahsedildiği üzere, "Beyân İlminin Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi" başlığı altında, beyân ilminin belagatın üç alt unsurundan biri olduğunu, her birinin diğerlerinden müstakil bir ilim dalı olduğunu ve beyânın cahiliye dönemine kadar uzandığını belirtmektedir. Daha sonra İslami dönemde beyânın varlığını devam ettirdiğine, Cahiliyyun ve İslamiyyun şairlerinin birçoklarının şiirlerinde beyân ile ilgili unsurlara yer verildiğine, Abbasi dönemine gelindiğinde beyân mülâhazasının bir ilim boyutunu aldığına ve Cahız'ın "*el-Beyan ve't-Tebyin*" eserine isim olduğuna değinmiştir. Devamında yine bu tür eserlerle ilgili değerlendirmeler yapıldıktan sonra Hicri dördüncü asırdan sonraki beyân çalışmalarını, muvazene çalışmaları, arabulucu çalışmalar, destekleyici çalışmalar ve yapıcı çalışmalar başlıkları altında detaylı bir şekilde anlatmıştır. Bu çalışmalar haricinde gelişim sürecinde beyân ilmine katkıları bulunan müelliflerden Abdulkâhir el-Cürcâni hakkında detaylı bilgiler veren 'Atik, Cürcâni'nin hakikat ve mecaz, teşbih, temsil, istiare ve kinaye sanatları hakkında yazdıklarını aktarmıştır. Cürcâni'nin ardından Zemahşeri, Sekkâki, İbn-i Mâlik, Tenûhi, İbn-i Esir, Yahya b. Hamza ve Hatib el-Kazvîni'nin beyân üzerine çalışmaları ve beyân ilmine katkıları detaylı bir şekilde ele almıştır.

İkinci bölümü dört bahis altında ele alan müellif, birinci bahis altında teşbih sanatı hakkında bilgiler vermiştir. Teşbihin lügat ve ıstılahı anlamları verildikten sonra, el-Buhturi, el-Mutenebbi gibi âlimlerin bu sanatla ilgili yazdıklarına yer verilmiştir. Daha sonra teşbihin kısımları olarak benzetilen, benzeyen, benzetme edatı ve benzetme yönü teker teker detaylı bir şekilde örneklerle açıklanmıştır. Teşbihin kısımları verildikten sonra, teşbih-i maklub, teşbih-i zimni olmak üzere teşbih türleri açıklanmıştır. Teşbihin yapıma amaçları, çirkin teşbih ve güzelleştirilmesi, güzel teşbih ve teşbihin kusurları anlatıldıktan sonra birinci bahis sonlandırılmıştır.

<sup>8</sup>'Atik, Abdulaziz, İlmu'l-Beyan, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1985.

İkinci bahis olarak hakikat ve mecaz sanatına yer verilerek bu sanatın da kelime ve ıstılahı açıklamaları, ortaya çıkışı, bazı âlimlerin bu sanatla ilgili söyledikleri verilerek, mecazın kısımları olan mecaz-ı akli ve mecâz-ı mürsel detaylı bir şekilde örnek şiirlerle açıklanmıştır.

Üçüncü bahis olarak istiare sanatı da, diğer iki sanatta izlenen metotla verilmiş ve istiarenin kısımları olan istihare-i tasrihiyye ve mekniyye ile istiare-i asliye ve tebeyye, istiare-i temsiliyye ve istiarenin belagattaki yeri açıklanmıştır.

Dördüncü bahis altında ise, kinaye sanatı aynı yöntemle verilmiştir. Bir önceki sanatta olduğu gibi, kinayenin kısımları ve kinayenin belagattaki yeri anlatılarak kitap sonlandırılmıştır. Kitabın fihristi ise en sona konulmuştur.

## 2.5. ‘İlmu’l-Me’anî (عِلْمُ الْمَعَانِي)<sup>9</sup>

Müellifin Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut’ta 2009 yılında neşredilen bu eseri, 208 sayfa hacminde bir kitaptır. Yukarıda incelediğimiz diğer eserlerinde olduğu gibi müellif, me’anî ilminin ortaya çıkış süreci ve me’anî ilminin konularını örneklerle tertipli bir şekilde verdiği eserine mukaddime ile başlamıştır. ‘Atîk, bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü birinci sınıf öğrencileri için hazırladığını, birinci ve ikinci bölümlerde hangi konulardan bahsettiğini belirterek mukaddimesini bitirmiştir.

Eserin birinci bölümünde, “Belagat ve Fesahat Arasında” başlığı altında, belagatın ve fesâhatın tanımları verilerek, bir sözün beliğ veya fasih oluşunun ölçülerinden bahsedilmiş ve belagatın yönleri üzerinde durulmuştur. Şiir ve nesir örnekleriyle fasih ve beliğ söz örneklendirilmiştir.

İkinci bölümde, me’ani ilminin doğuşu ve gelişmesi ele alınmıştır. Me’ani ilmi ile ilgili klasik müelliflerin eserlerinde yer alan konulara değinilerek, bu müelliflerin me’ani konularının gelişmesindeki rolleri anlatılmıştır.

Üçüncü bölüm, me’ani ilminin belagata etkilerine kısaca değinildikten sonra iki alt bahse ayrılmıştır. Birinci bahiste, haber ve inşa hakkında tanımlamalar yapılarak, bunların kısımları anlatılmıştır. Öncelikle “Haber” başlığı altında, cümlenin kısımları, haberin amaçları, haberin kısımları, müekked haber ve habere bir metinde ihtiyaç duyulduğunda ortaya çıkması örneklerle açıklanmıştır. Daha sonra “İnşa” başlığı altında, inşanın ve talebi inşanın kısımları olarak, emir, nehiy, istifham, temenni ve nida cümleleri açıklanmıştır. İkinci bahiste ise, cümlenin kısımları, müsned ve müsnedun ileyh, hazf, zıkr, takdim ve tehir, kasr, kasrın edatları ve kısımları, fasl ve vasl, icaz, itnab, musavât konuları teker teker açıklanarak, konu şiir ve nesir türünden örneklerle zenginleştirilmiştir. Bu bölümle kitap sonlandırılış ve kitabın fihristi en sona konulmuştur.

<sup>9</sup>Atîk, Abdulazîz, İlmu’l-Meani, Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, Beyrut 2009.

## 2.6. Tarihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab (تَارِيحُ النَّقْدِ الْأَدَبِيِّ عِنْدَ الْعَرَبِ)<sup>10</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1986 yılında neşredilen bu eseri, 227 sayfa hacminde bir kitaptır. Diğer eserlerinde olduğu gibi müellif, bu eserine de bir mukaddime ile başlamıştır. Mukaddimede 'Atik, bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü üçüncü sınıf öğrencileri için hazırladığını belirtmiş, edebiyat hakkında biraz giriş bilgileri verdikten sonra, edebiyatın dönemden döneme halk arasında anlama açısından değişim gösterdiğinden bahsetmiştir. Edebiyata bu tarihsel süreç içerisinde bakmanın, edebiyata günümüze kadar yapılan eleştiri hareketlerini göz önünde bulundurmanın, edebiyatın gelişim sürecini ve etkilerini anlamayı kolaylaştıracağını belirten müellif, eserin bu konular çerçevesinde cahiliye döneminde Hicri III. asra kadarki dönem temel alınarak hazırlandığını belirterek mukaddimesini başarı temennileriyle bitirmiştir.

Eserin birinci bölümünde, "Edebi Eleştiri" başlığı altında, edebiyatın eleştiri ortamının bir konusu olduğundan bahisle, eleştirinin edebiyatın gelişimi ve yenilenmesine olan katkılarından bahsedilerek edebi eleştiri hakkında detaylı tanımlayıcı bilgiler verilmiştir.

İkinci bölümde, cahiliye döneminde edebi eleştirinin Arap toplumunda bölgeler ve müellifler bazında, şiir ve nesir türlerinde seyri verilmiştir. Cahiliye dönemindeki panayırlardan ve bu panayırlarda gerek yazılı olarak gerekse sözlü olarak şiir neşirlerinin, nağmeli şiirlerin, edebi eleştiri yönünden incelemesi yapılmıştır.

Cahiliye dönemi anlatıldıktan sonra, İslâmi dönemde edebi eleştiri, Peygamber dönemi ve Halifeler dönemi olmak üzere iki bölüm halinde ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, "Asr-ı Resul" başlığı altında Peygamberin yaşadığı dönemde edebi eleştirinin durumundan bahsedilmiştir. Bu bölümde Arap şiirinin İslam'ın etkisiyle nasıl şekillendiğinden ve peygamberin şiire bakışından bahsedilmiştir. Dördüncü bölümde ise, "Asr-ı Hulefai'r-Râsidi'n" başlığı altında, halifelerin şiire bakışı ve şiirin gelişmesinde bu dönemde yapılan eleştirilere yer verilmiştir.

Emevi dönemi de, İslami dönemde olduğu gibi "Hicaz'da Eleştiri" ve "Irak ve Şam'da Eleştiri" olmak üzere beşinci bölümde iki alt bölüm halinde ele alınmıştır. Birinci olarak Hicaz'da edebi eleştiri ele alınarak, bu dönemin özellikleri anlatılmış ve edebi eleştiri hareketleri hakkında bilgiler verilmiştir. Özellikle şairler ve şiirleri birbirleriyle kıyaslanmış ve birçok şair ve şiiri şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. İkinci olarak, Irak'ta edebi eleştiri, Emevi dönemi ve sonraki dönemler ayrı ayrı baz alınarak ele alınmış, dönemin özellikleri ve edebi eleştiri hareketleri hakkında detaylı bilgiler verilmiştir.

Altıncı bölümde, Şam'da edebi eleştiri konusu ele alınmış ve dönemin âlimleri ve halifelerinin meclislerinde edebi eleştiri hareketleri ve şiir okuma meclislerindeki edebi faaliyetleri veren müellif, eseri "Diğer Halifeler İndinde

<sup>10</sup>'Atik, Abdulazîz, Tarihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1986.

Edebi Eleştirisi” başlıklı bölümle sona erdirmiştir. Kitabın sonuna da fihrist konulmuştur.

## 2.7. Tarîhu'l-Belâğati'l-'Arabiyye (تاريخُ البلاغَةِ العَرَبِيَّةِ)<sup>11</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1987 yılında neşredilen bu eseri, 328 sayfa hacminde bir kitaptır. Müellif, bu eserine de bir mukaddime ile başlamıştır. Mukaddimedede 'Atîk, bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü son sınıf öğrencileri için hazırladığını, belagat tarihinin ortaya çıkışını, gelişmesini, yayılmasını, etkilendiği durumları ve sonraki dönemlere olan etkisini bu eserle açıkladığını belirtmiş ve mukaddimesini temennileriyle bitirmiştir.

Eser, bölümleri müstakil olarak ayrı ayrı tasnif edilmiş şekilde yazılmamıştır. İlk olarak “Arap Belagatının Doğuşu” başlığı altında bilgiler verildikten sonra, cahiliye döneminden itibaren asır asır giderek, her dönemdeki belagat âlimlerini teker teker vererek eser yazılmıştır.

“Arap Belagatının Doğuşu” başlığı altında öncelikle Cahiliyyun dönemi ile başlanmış, ardından İslamiyyun dönemi çerçevesinde Hicri dördüncü yüzyıla kadar belagatın doğuşu ve gelişmesi anlatılmıştır. Bu dönemdeki belagatın konuşma ve hitabet düzeyindeki durumu, belagat ile ilgili yazılmış eserler, hikâye kitaplarında belagat unsurları, şairler ve eserlerindeki belagat unsurları gibi konular hakkında bilgiler verilmiştir. Abdullah b. Mu'tez ve bedi' anlayışı ile Câhız indinde belagat, örnek olarak bu bölümde çok detaylı bir şekilde incelenmiştir. Burada belagatın hangi manada ilk olarak ortaya çıktığı, belagatın tarifi, belagat unsurları, muktezayı hale uygun söz söyleme, lafız ve mana, düzen konuları Câhız çerçevesinde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra, Câhız indinde beyan konuları olarak beyanın manası, tarifi, beyân unsurları, teşbih, mecâz, istiare, mesel, kinaye, îcaz konuları anlatılmıştır. Devamında yine Câhız indinde bedi' ilmüne değinilerek, bedi'nin anlamı, tarifi, unsurları, seci', uslûb-u hakîm, mezhebu'l-keîmi, iktibas, taksim, ihtiras, müzdevic, hezl yurâdubi'l-cidd, serikatu's-şiiir konuları ele alınarak bölüm bitirilmiştir.

“Hicri Dördüncü Asırda Belagat” başlıklı bölümde, dönem içerisindeki belagat çalışmalarından bahsedilmiş ve Ca'fer b. Kudâme, Hasan b. Bişr el-Âmidi, Ali b. İsa er-Rummani, Kadı Ali b. Abdulaziz el-Cürcâni, Ebû Hilal el-'Askeri teker teker ele alınarak belagat anlayışları, eserleri ve inceledikleri belagat konuları anlatılmıştır.

“Hicri Beşinci ve Altıncı Asırda Belagat” başlıklı bölümde de bir önceki bölümde olduğu gibi, bu dönem içerisindeki belagat çalışmalarından bahsedilmiş ve el-Bakillâni, İbn-i Reşîk el-Kayrevanî, İbn-i Sinân el-Hafaci, Abdulkâhir el-Cürcâni ve ez-Zemahşeri teker teker ele alınarak, belagat anlayışları, eserleri, inceledikleri belagat konuları anlatılmıştır.

<sup>11</sup>'Atîk, Abdulazîz, Tarîhu'l-Belâğati'l-'Arabiyye, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1987.



“Hicri Yedinci Asırda Belagat” başlıklı bölümde, dönemin belagat çalışmaları açısından donuk bir dönem olduğundan bahsedilerek, Fahrettin er-Râzi, Ebû Yakup Yusuf es-Sekkâki ve Ziyaüddîn bin el-Esîr ele alınarak, eserleri ve belagat çalışmaları anlatılmıştır. Daha sonra et-Tifâşî el-Mağribî, Zekiyyiddin b. Ebi'l-İsba', el-Erbilî, Bedrettin b. Mâlik ele alınarak bedi' ile ilgili çalışmaları hakkında bilgiler verilmiştir.

“Hicri Sekizinci Asırda Belagat” başlıklı bölümde, Hâtib el-Kazvîni, Yahya b. Hamza ve el-Cevzî ele alınarak belagat ile ilgili çalışmaları anlatılmıştır.

Müellif, son bölüm olarak “Bediyyât” başlığı altında, bedi' sanatları çerçevesinde yazılmış bediyyatlardan ve yazarlarından kısaca bahsetmiştir. Abdullah b. Mu'tez, Kudame b. Ca'fer, Zekiyyuddin b. Ebi'l-İsba', el-Erbilî, Safiyyuddin el-Hilli, er-Ra'ni, İbn-i Hacer el-Endelüsî, el-Hamevi, Suyûti, Aişe Ba'unî, Hüseyini, en-Nablusî, el-Beyrûtî, es-Sa'atî zikredilip bediyyatları hakkında kısa bilgiler verilerek kitap sonlandırılmıştır. Eserin sonuna da detaylı bir fihrist konulmuştur.

## 2.8. el-Edebu'l-'Arabî fi Endelus (الأدبُ العربي في الأندلس)<sup>12</sup>

Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1976 yılında neşredilen bu eser, 502 sayfa ile müellifin en hacimli kitabıdır. Müellif bu eserine başlarken yazdığı mukaddimede, Endülüs'ün fethinin Arap Edebiyatı açısından önemini vurgulamış ve Endülüs'te Arap edebiyatı ve belagatını ele alma amacını kısaca anlatmıştır. Kitap dört ana bölümden ve bölümler içerisinde de alt bölümlerden oluşmuştur.

“Endülüs'ün Coğrafyası ve Tarihi” başlıklı birinci bölüm, on alt bölüme ayrılmıştır. Birinci alt bölümde, Endülüs'ün coğrafi bilgileri detaylı bir şekilde verilmiş, bir de harita konulmuştur. İkinci alt bölümde, batının fethi bağlamında Hz. Ebubekir döneminden Endülüs'ün fethine kadar geçen süreçte, batıya doğru yapılan fetihler anlatılmıştır. Üçüncü alt bölümde Endülüs'ün fethi haritalar ile desteklenerek detaylı bir şekilde verilmiştir. Dördüncü alt bölümde, müellifin “vilayetler asrı” olarak isimlendirdiği Hicri 95-138 yılları arasında bölgenin siyasi durumu hakkında bilgiler verilmiştir. Beşinci alt bölümde, Endülüs Emevi döneminde Kurtuba'nın imarı hakkında bilgiler mimari, estetik, edebi ve kültürel bağlamda, betimlemelerde kullanılan şiir şevahidleriyle verilmiştir. Altıncı alt bölümde, Hicri 300-422 yılları arasında Kurtuba'da halifelik yapmış halifeler teker teker ele alınmıştır. Yedinci alt bölümde, Hicri 400-536 yılları arasında bölgedeki beylikler tek tek ele alınarak incelenmiştir. Sekizinci alt bölümde, Hicri 495-555 yılları arasında Endülüs'ün çevresindeki sınır devletler hakkında özet bilgiler yer almaktadır. Dokuzuncu alt bölümde, özel olarak Afrika devleti hakkında bilgiler verilmiştir. Onuncu alt bölümde ise, Hicri 635-898 yılları arasında bölgedeki Ben-i Ahmer devleti hakkında bilgiler yer almıştır.

<sup>12</sup>'Atik, Abdulazîz, el-Edebu'l-'Arabî fi Endelus, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976.

“Endülüs’te Toplumsal Hayat” başlıklı ikinci bölüm, dört alt bölüme ayrılmıştır. Birinci alt bölümde Endülüs halkının unsurları, ikinci alt bölümde Endülüs’te devlet hükmünün tesisi, üçüncü alt bölümde Endülüs halkının özellikleri, dördüncü alt bölümde ise Endülüs’te fikri hayat ele alınmıştır.

“Endülüs’te Şiir Sanatları” başlıklı üçüncü bölüm de dört alt bölüme ayrılarak verilmiştir. Birinci alt bölümde Endülüs’te geleneksel şiir, ikinci alt bölümde geleneksel şiir sanatları kapsamında gazel, medih, mersiye, vecize, zühd ve tasavvuf, isti’dâf, hiciv ve aşk şiir türleri, üçüncü alt bölümde geniş tabanlı şiir sanatları kapsamında tabiat, sevgi, melik ve şehrin önde gelenlerinden vefat edenler için yazılmış mersiye ve eğitici şiir türleri, dördüncü alt bölümde modern şiir sanatları kapsamında muvaşşah, zecel ve istiğase türleri ele alınmıştır.

“Endülüs’te Nesir Sanatları” başlıklı dördüncü ve son bölüm de iki alt bölüme ayrılmıştır. Birinci alt bölümde, Endülüs ile doğu etkileşiminde Arap nesir türü ele alınmıştır. İkinci alt bölümde ise Endülüs’te nesir sanatları kapsamında hitabeler, mektuplar, münazaralar ve makamâtlar ele alınmıştır. Bu son bölümle kitap sonlandırılmış ve kitabın sonuna detaylı bir fihrist konulmuştur.

## 2.9. fi'n-Nakdi'l-Edebî (في النقد الأدبي)<sup>13</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 1972 yılında neşredilen bu eseri, 380 sayfa hacminde bir kitaptır. Kitabın başında yer alan mukaddimede 'Atîk, bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü son sınıf öğrencileri için hazırladığını belirtmiş, kısaca eleştiri ve edebi eleştiriye değinerek, konuyu edebiyat ve edebi eleştiri olmak üzere iki kısma ayrıldığını söylemiştir.

Kitap temelde iki ana kitap olarak bölümlenmiş, her iki ana bölüm, toplamda on bölüme ayrılmıştır. Birinci kitapta ilk yedi bölüm, ikinci kitapta son üç bölüm yer almaktadır.

Birinci bölümde, sanat kavramı üzerinde durulmuştur. Sanatın manası, önemi, kıyas ölçütleri, gayesi, ilim ile ilgisi ve güzel sanatlar konuları detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde, edebiyat kelimesinin ortaya çıkışı, gelişmesi ve ne anlama geldiği dönemler halinde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, edebiyatın mahiyeti ve hakikati, “edebiyat nedir?” sorusu bağlamında ele alınmıştır. Müellif bu bölümü, bir metnin edebi değerinin anlaşılması için birçok örnekler vererek, oldukça uzatmıştır.

Dördüncü bölümde, edebiyatın ve edebi eleştirinin psikoloji ile ilgisi, eleştiri yapan kişinin aklı gelişim süreci, hissiyatı, mantığı, bilinçaltı, bilinç durumu, güç ve yetenekleri, sezgisi, tasavvur kabiliyeti, tahlil gücü, edebi sanatlar karşısında çağrışım gücü, hüküm çıkarma kabiliyeti, vicdani durumu, gergin olup olmaması, sefkatli olup olmaması gibi konu başlıkları altında ele alınmıştır.

<sup>13</sup>'Atîk, Abdulazîz, fi'n-Nakdi'l-Edebî, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1972.

Beşinci bölümde, edebiyatın unsurları, dört ana unsur çerçevesinde incelenmiştir. Bu unsurlar, hissiyat, hayal, mana ve üslup olarak verilmiş ve her bir unsur teker teker ele alınmıştır.

Altıncı bölümde, edebiyat çeşitleri, nazım ve nesir çerçevesinde incelenmiştir. Müellif bu bölümde şiir, şiir ve musiki, şiir sanatları, hikâye tarzlı şiir, temsili şiir, eğitici şiir ve nesir, nesir türleri kapsamında ele almıştır.

Yedinci bölümde, batıdaki edebi akımlar, klasikler, romantikler, realistler, sembolcüler, sürrealistler, varoluşçular kapsamında ele alınmıştır.

İkinci kitaba geçildiği sekizinci bölümde, eleştiri ve eleştirmen ele alınmıştır. Öncelikle eleştiri konusu, tanımı, kelime anlamı, mahiyeti çerçevesinde incelenmiştir. İkinci olarak eleştirmen, kültürü, gayesi, eleştiri görevi çerçevesinde incelenmiştir.

Dokuzuncu bölümde, edebi eleştiri yöntemleri, sanatsal yöntem, tarihsel yöntem, kişisel yöntem, tamamlayıcı yöntem çerçevesinde ele alınmıştır.

Onuncu bölümde, serikâtu's-şiir yani şiir hırsızlığı konusunu, ortaya çıkışı ve gelişmesi, Cahiliyye, Muhadram, Emevi, Abbasi dönemleri içerisinde incelemiştir. Ayrıca şiir hırsızlığı konusunda eleştirmenlerin durdukları nokta da bazı müellif ve eserleri çerçevesinde verilmiştir. Eser bu konu ile sona ermiş ve eserin sonuna detaylı bir fihrist konulmuştur.

## 2.10. fi'l-Edebi'l-İslâmî ve'l-Emevî (في الأدب الإسلامي والأموي)<sup>14</sup>

Müellifin Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye yayınevi tarafından Beyrut'ta 2001 yılında neşredilen bu eseri, 289 sayfa hacminde bir kitaptır. Müellif eserinin başında yazdığı mukaddimesinde, bu eserini Beyrut Arap Üniversitesi Arap Dili Bölümü öğrencileri için hazırladığını belirtmiş, kısaca İslam edebiyatının Cahiliyye döneminden Emevi dönemine kadar geçen sürecini ele aldığını belirtmiştir.

Eser altı bölüm olarak yazılmıştır. Birinci bölümde, Arap şiirinin İslami dönemdeki gelişmesi, şiir örnekleriyle detaylı bir şekilde verilmiştir. İkinci bölümde, Emevi dönemine geçilerek, bu dönemde edebiyatın nasıl yayıldığı ve parladığı anlatılmıştır. Üçüncü bölümde, Arap şiirinin Emevi döneminde gelişme süreci anlatılmıştır. Dördüncü bölümde, yine Emevi döneminde siyasi etkinin ağır bastığı vurgulanarak, siyasi şiirler hakkında bilgiler verilmiştir. Beşinci bölümde Emevilerin bu siyasi bakış açıları eleştirel bir şekilde verilmiştir. Altıncı bölümde ise, İslami dönemde ve Beni Ümeyye nezdinde bir edebi tür olarak hitabetin durumu hakkında bilgiler verilmiştir. Eser, bölümler arasında konu bütünlüğü açısından bağlantıların olmadığı bir sistemle yazılması bakımından, müellifin diğer eserlerinden farklı bir yöntemle yazdığı eserdir. Altıncı bölüm ile eser sona erdirilmiş ve eserin sonuna da diğer eserlerde olduğu gibi bir fihrist konulmuştur.

<sup>14</sup>'Atik, Abdulazîz, fi'l-Edebi'l-İslâmî ve'l-Emevî, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 2001.

## 2.11. Tercüme Eser

Cevahirlal Nehru tarafından yazılan *Lemehâtu min Tarîhi'l-Âlem* ( لِمَحَاتٍ مِنْ )<sup>15</sup> isimli eser, Abdulaziz 'Atîk tarafından 1958 yılında İngiltere'den Arapçaya tercüme edilmiştir. Dâru'l-Me'arif yayınevi tarafından 2003 yılında neşredilen bu tercüme eser 206 sayfadır. Eserin orijinal adı *Glimpses of World History*, yani *Dünya Tarihine Bakışlar*'dır. Abdulaziz 'Atîk, eserin başında kısa bir yazı yazmıştır. Bu yazısında Abdulaziz 'Atîk, Cevahirlal Nehru'nun Hindistan'ın ilk başbakanı olduğunu, bu eserin risaleler halinde Nehru'nun oğlu tarafından kendisine ulaştırıldığını, bu risaleleri üç yıl zarfında toplayarak 1934 yılında *Lemehâtu min Tarîhi'l-Âlem* ismiyle tercüme etmeye başladığını, 1958 yılında tercümesini bitirdiğini, her bölüme anlaşılmasını kolaylaştırma gayesiyle, İngilizce risalelerdeki tarihini ve risale numarasını verdiğini ve tarihi bilgiler açısından çok kıymetli olduğunu belirtmiştir. Eserde tamamı 1933 yılında yazılmış yirmi risale yer almaktadır. Bu risaleler ağırlıklı olarak, dönemin Hindistan tarihi ve İngiltere'nin bölgedeki faaliyetlerini anlatmaktadır. Eserin Arap dili ve belagatına doğrudan bir katkısı olmaması sebebiyle, üzerinde fazla durulmamıştır.

## Sonuç

Yukarıda verilen eserler ile ilgili tanıtıcı bilgiler ışığında, hem nahiv ve sarf bağlamında Arap diline, hem de edebiyat ve belagatın unsurları bağlamında Arap belagatına ciddi katkıları olan Abdulaziz 'Atîk, kendisi ve eserleri hakkında müstakil bir çalışmanın olmadığı önemli bir müelliftir. Eserlerinde kendisinden önceki birikimi aktarması dışında, Arap dili, edebiyatı ve belagatının inceliklerini ortaya koyması ve bu çalışmalarıyla Arap diline adanmış ömrü, müellifin önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Nahiv ve sarf ilimleri üzerinde hassas bir şekilde durarak, dilin inceliklerini ve gramatikal yapısını ortaya koyan müellif, özellikle Arap dilinin ortaya çıkışı ve gelişmesi sürecini kendisine has üslubuyla başarılı bir şekilde özetlemiştir. Arap dilinin gelişmesine katkıda bulunan lehçeleri, Arap kabilelerinin aktarımlarını, bedevi Araplardan gelen semai unsurları, Kur'an ve şiir şevahidlerini ortaya koyarak, Arap dilinin toplanma merhalelerini detaylı bir şekilde aktarmıştır. Basra ve Kûfe ekolleri başta olmak üzere, birçok dil yaklaşımını teferruatlı bir şekilde vermiş ve bu ekoller hakkında analizler de yapmıştır. Bu ekollerden bazı önemli dil âlimlerini ve bunların bazı eserlerini inceleyen müellif, Arap dilinin inceliklerini ortaya koymuştur. Ortaya konulan bu incelikler de, günümüzde Arap dilinde çözümlenmesi güç metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Belagat alanında da ciddi katkıları olan müellif, belagatın unsurları olan me'ani, beyân, bedî', aruz ve kafiye ilimleri üzerinde detaylı bir şekilde çalışmıştır. Bütün bu ilimlerin tanımlarını, ortaya çıkış süreçlerini ve gelişmelerini, tarihsel süreç içerisinde müellifler ve eserleri ışığında aktarmıştır. Belagatın yanında Arap

<sup>15</sup> Nehru, Cevahirlal, *Glimpses of World History* (Lemehatu min Tarîhi'l-Âlem), Terc. Abdulaziz 'Atîk, Dâru'l-Me'arif, Mısır 2003.

edebiyatı ve edebiyat eleştirisi konularında da aynı çizgide telif ettiği eserlerinde, Arap edebiyatının ortaya çıkışını, gelişmesini ve günümüze kadar geçirdiği aşamaları, edebiyat âlimleri ve eserleri bağlamında aktarmıştır. Edebiyatın gelişmesinde etkili bir unsur olan edebi eleştiri konusunu da, başarılı bir şekilde ortaya koyarak, bu alandaki açığı ilmi çerçevede kapatmıştır.

Özetle Abdulaziz 'Atik, ortaya koyduğu eserleriyle Arap dili, edebiyatı ve belagatına ciddi katkıları olan bir müelliftir. Cahiliyye döneminden yaşadığı çağa kadar gelmiş bütün Arap dili, edebiyatı ve belagati ile ilgili birikimlere vakıf olması da, çalışmalarının ve şahsının kıymetli olmasını sağlamıştır. Her ne kadar mevcut birikimi sadece derleyip aktardığına dair eleştirilebilse de, yüzlerce eserde yer alan bilgileri kendisine has üslubuyla bir araya getirerek özet bilgiler sunması, bu bilgileri sunarken zaman zaman çıkarımlarda bulunup değerlendirmeler yapması, onu ve eserlerini kıymetli kılan unsurlardandır. Sadece onun eserleri okunarak, Arap dili ve belagati konularına ve literatürüne hâkim olmak mümkündür.

Abdulaziz 'Atik'in bu çalışmada ele alınan eserleri, sadece genel hatlarıyla tanıtılmıştır. Bu eserlerin daha iyi tanınması, üzerlerinde ayrı ayrı daha derinlikli çalışmaların yapılması neticesinde mümkün olacaktır. Yukarıda zikredilen bütün eserler, iyice tahlil edilip, içlerinde yer alan bilgiler, diğer Arap dili, belagati ve edebiyatı üzerine yazılmış eserlerle mukayese edilerek, yeni birtakım bilgilere ulaşılabileceği muhakkaktır.

## Kaynakça

- 'Atik, Abdulaziz, *el-Edebu'l-'Arabî fi Endelus*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976.  
 'Atik, Abdulaziz, *fi'l-Edebi'l-'İslâmî ve'l-Emevî*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 2001.  
 'Atik, Abdulaziz, *fi'n-Nakdi'l-Edebî*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1972.  
 'Atik, Abdulaziz, *İlmu'l-'Arûd ve'l-Kâfiye*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1987.  
 'Atik, Abdulaziz, *İlmu'l-Bedî*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1985.  
 'Atik, Abdulaziz, *İlmu'l-Beyan*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1985.  
 'Atik, Abdulaziz, *İlmu'l-Meani*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 2009.  
 'Atik, Abdulaziz, *el-Medhalu ila 'İlmi'n-Nahv ve's-Sarf*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1974.  
 'Atik, Abdulaziz, *Tarihu'l-Belâğati'l-'Arabiyye*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1987.  
 'Atik, Abdulaziz, *Tarihu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-'Arab*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1986.  
 Kızıklı, Zafer, "Arap Dili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX, Sayı 4, Samsun 2009.  
 Küçükşarı, Mücahit, "Ebu'l Fadl İbnu'l-Amîd'e Ait Bir Risalenin Edebî Tahlili", *Marife*, 16/2 (2016).  
 Nehru, Cevahirial, *Glimpses of World History (Lemehatu min Tarihi'l-'Âlem)*, Terc. Abdulaziz 'Atik, Dâru'l-Me'arif, Mısır 2003.  
[http://asmaalkamali.blogspot.com.tr/2015\\_08\\_30\\_archive.html](http://asmaalkamali.blogspot.com.tr/2015_08_30_archive.html)  
<http://shamela.ws/index.php/author/1573>  
[http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58ef234ac4d6a2.666950](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58ef234ac4d6a2.666950)



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı

Hamide Ulupınar

Yrd. Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
hamideulupinar@gmail.com

Geliş Tarihi: 01.04.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 14.05.2017

Öz

Hicri II. Asır'da zühd mekteplerinden biri olan Horasan sıdk, doğruluk ve tevekkül esaslarına dayanan tasavvuf anlayışıyla ön plana çıkmıştır. Daha sonra bu tasavvufî birikim Nişâbur'la birleşerek "fütüvvet ve melâmet" özellikleriyle tanınan önemli bir merkez haline gelmiştir. Horasan'da başlayan Nişâbur'da devam eden ve buradan İslam dünyasının hemen her yerine yayılan bu tasavvuf anlayışının oluşmasında Hamdûn Kassâr'ın (ö. 271/884) büyük katkıları olmuştur. Melâmet ve fütüvveteye dayalı bu anlayış aynı zamanda tasavvufî hayata; bu hayatın içinden gelen en eski ve en ciddi tenkit ve tepki olarak değerlendirilmiştir.

İki bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Hamdûn Kassâr'ın hayatı, ilim tahsili, tasavvufa intisabı, şeyhleri, müridleri ve vefatı hakkında bilgi verilecek; ikinci bölümünde ise melâmet, fütüvvet, takvâ, zühd, nefis, kibir, tevazu ve tevekkül başlıkları altında tasavvuf anlayışı ortaya konulacaktır. Anahtar kelimeler: Hamdûn Kassâr, Melâmet, Fütüvvet, Horasan, Nişâbur.

### **Sufism Understanding of Hamdun Kassar From The First Period Malamati Sheikhs**

Horasan which one of the ascetism/zuhd school in Hijri II. century, it have come to the fore the sufism understanding based on the principles of truthfulness, accuracy and trust. Then this mystical accumulation combined with Nishapur has become an important centre with recognized "futuwwa and malama" features. Hamdun Kassar (d. 271/884) make a significant contribution in the formation of this sufism understanding starting from Horasan, continuing in Nishapur and that spread to almost every part of the Islamic world. This mystical understanding based on malama and futuwwa was evaluated as the oldest and the most serious criticism and a response the mystical life; coming through of this life.

In the first part of our study consists of two parts will be given information about the life of Hamdun Kassar, his scholarship training, his attendance to sufism, his sheikhs, disciples and death; in the second part will be presented the his sufism understanding under the headings of malama, futuwwa, taqwa, asceticism, nefis, arrogance, humility and tawakkul (trust in God)

Keywords: Hamdun Kassar, Malama, Futuwwa, Horasan, Nishapur.

Atıf

Ulupınar, Hamide, "İlk Dönem Melâmetî Şeyhlerinden Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı", *Marife*, 17/1 (2017): 67-80.

## Giriş

Hamdûn Kassâr'ın (ö. 271/884) yaşadığı yıllar olan h. III/IV. asır, tasavvuf tarihinde büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir dönemdir. Bu asırlarda aynı zamanda tasavvuf, fıkıh, kelâm ve hadîs gibi müstakil bir ilim haline gelmiştir.<sup>1</sup> H. I. ve II. asırlarda, genel olarak cehennem korkusu, cennet ümidi ve Allah rızâsını kazanma düşüncesine dayanan bir zühd hayatı, riyâzet ve mücâhedeler şeklinde kendini gösteren tasavvufî hayat, h. III. ve IV. asırlarda zâhidâne yaşantının yanı sıra giderek dıştan içe yönelmiş, zâhirden bâtına intikâl etmiş, ruh tasfiyesi ve Allah'a vusûl gâye olmuştur. Bu hâliyle tasavvuf, psikolojik bir özellik kazanmış ve insan rûhunu değişik boyutlarıyla tetkik ederek rûhen kemâle ermenin yolları araştırılmaya başlanmıştır. Tasavvufun ana konuları tespit edilmiş, sûfiler toplum içerisinde müstakil bir sınıfı temsil eder hâle gelmiştir.<sup>2</sup>

İslâm ülkelerinin hemen hepsinde bir tasavvufî hareketlilik ön plana çıkmış, Mısır, Nişabur, Şam ve Bağdat, bu asırlarda büyük mutasavvıflar yetiştiren, tasavvuf mekteplerinin oluştuğu merkezler haline gelmiştir. Nişabur mektebi, fütüvvet-melâmet; Mısır mektebi, mârifet-muhabbet; Şam mektebi, açlık-gece ibâdeti; Bağdat mektebi de tevhid ve aşka dayalı bir tasavvuf anlayışına sahiptir.<sup>3</sup> Ancak bu şekilde bir ayrıma tabi tutulsa da tasavvuf mektepleri daima birbirlerinden etkilenmişlerdir.

Kufe, Basra, Bağdat gibi şehirlerde gelişen tasavvufî birikimi alıp kendine mal eden Horasan, İslam'ın zühd ve takvâ esasları üzerinde durmuş, sıdk ve doğruluk çerçevesinde tevekkül ve teslimiyete dayalı yeni bir tasavvuf anlayışı inşa etmesiyle tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olmuştur.<sup>4</sup> Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "Fütüvvet Şam'dadır,<sup>5</sup> lisan Irak'tadır, sıdk ve doğruluk Horasan'dadır."<sup>6</sup> sözü bu tespiti destekler mahiyettedir. Yine Hücvirî'nin (ö. 465/1072): "Bugün Hakk'ın ikbal gölgesi Horasan'dadır."; "Horasan'daki

<sup>1</sup> Yılmaz, Hasan Kâmil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikâtlar, İstanbul 2002, s. 109.

<sup>2</sup> Türer, Osman, Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi, İstanbul 1998, s. 82; Küçük, Hülya, Tasavvuf Tarihine Giriş, Konya 2004, (2. baskı), s. 67.

<sup>3</sup> Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikâtlar, s. 116; Affi, Ebu'l-A'lâ, Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 2004, (3. baskı), s. 86; Güre, Dilaver, Düşünce ve Kültürde Tasavvuf, İstanbul 2014, s. 92-104.

<sup>4</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bk. Konur, Himmet, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2005, sayı: 21, s. 3-27.

<sup>5</sup> Fütüvvetin ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Cüneyd-i Bağdâdî "Fütüvvet Şam'dadır" derken fütüvvetin teşkilat olarak Şam'da ortaya çıktığını mı yoksa sufi-fütüvvetin Şam'da mı yaygın olduğunu mu kastettiği belli değildir. Ancak sufi fütüvvetin Horasan'da yaygın olmakla birlikte bu anlayışın Horasan bölgesine münhasır olmaması, Irak, Şam, Bağdat başta olmak üzere sufi düşüncenin uzandığı her yerde temsil edilmesi fütüvvetin geniş bir kabule mazhar olduğunu göstermekle birlikte başlangıcını ortaya koymayı imkânsız kılmaktadır (Bolat, Ali, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik, İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 256-285). Ayrıca Horasan sûfilerinden İbrahim b. Ethem, Abdullah b. Mübârek, Ebû Tûrâb en-Nahşebî gibi zâhidlerin/sûfilerin Şam'da uzun yıllar yaşaması bu şahsiyetlerin temsil ettikleri tasavvuf anlayışını seyahat ettikleri bölgelere taşıdığı ihtimali de gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur.

<sup>6</sup> Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye, Beyrut 2001, s. 145 (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1999, s. 306).



mutasavvıfların hepsini saymam zor olacak. Ben sadece Horasan'da üç yüz şahıs gördüm, bunlardan her birinin bir meşrebi vardı, onlardan bir tanesinin bulunması dahi bir dünyaya kâfi gelir. Bunun sebebi, muhabbet güneşinin ve tasavvuf ikbalinin Horasan talihinde bulunmasıdır.”<sup>7</sup> ifadeleri de bu bağlamdadır.

Horasan mektebi tasavvufî canlılığını her zaman sürdürmüş ve büyük mutasavvıflar yetiştirmiştir. Horasan'da yetişen İbrâhim b. Ethem (ö. 161/778), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), Şakîk Belhî (ö. 194/810), Hâtim el-Esam (ö. 237/851), Ebû Tûrâb en-Nahşebî (ö. 245/859) tevekkül ve fütüvvet ağırlıklı Horasan tasavvufunun önemli temsilcileridir. Horasan'daki bu tasavvuf anlayışı hicrî üçüncü asırda melâmet ve fütüvvet anlayışıyla öne çıkan Nişabur mektebiyle birleşmiştir.<sup>8</sup> Kaynaklarda geçen “Horasan Erenleri” tabirinin Horasan merkezli bir hareket olan melâmet anlayışını benimseyen sufilere karşılık olarak kullanılması<sup>9</sup> ve bu bölgede yetişen mutasavvıfların melâmetî geleneğin doğuşunda etkili olan şahsiyetler ve ilk melâmetîler arasında sayılması<sup>10</sup> bu görüşü destekler mahiyettedir.

Horasan'da başlayan, daha sonra Nişabur'la birleşen ve dayandığı ilkelerin sufilerce kabul görmesi sebebiyle buradan İslam dünyasının hemen her yerine yayılan bu tasavvuf anlayışının oluşmasında Hamdûn Kassâr'ın çok önemli çabaları ve katkıları olmuştur. Tasavvuf tarihi açısından son derece önemli olduğunu düşündüğümüz Hamdûn Kassâr'ı tanımak ve anlamak adına önce kaynaklarda bulabildiğimiz ölçüde hayatı hakkında bilgi verecek, sonra tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Hamdûn Kassâr'ın Hayatı

Ebû Sâlih Hamdûn b. Ahmed b. Umâre en-Nişâbü'rî'nin doğum tarihi belli olmamakla birlikte aslen Nişaburlu'dur. Babasının adı Ahmed Kassâr'dır.<sup>11</sup> Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmayan Hamdûn Kassâr'ın ilim tahsilini Horasan bölgesinde tamamladığı, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) mezhebine bağlı olduğu, hadis öğrendiği ve rivayet ettiği nakledilmiştir. Hücvirî, onun fıkıh ve hadiste en yüksek dereceye ulaştığını söyler.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1999, s. 278-279.

<sup>8</sup> Yılmaz, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 108.

<sup>9</sup> Türer, Osman, “Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler”, İslâmî Araştırmalar, Ankara 1988, c. II, sayı: 7, s. 58-59.

<sup>10</sup> Bolat, Melâmetîlik, 33-92.

<sup>11</sup> Sülemî, Ebû Abdurrahmân, Tabakâtü's-Sûfiyye, thk. Nüreddin Şerîbe, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2014, s. 123; İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed, Hilyetü'l-Evliyâ ve et-Tabakâtü'l-Asfiyâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1967, c. X, s. 231; Münâvî, Abdurraûf, el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi Sâdâti's-Sûfiyye, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut tsz., c. II, s. 591; Attâr, Ferîdüddîn, Tezkiretü'l-Evliyâ, çev. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yay., 1984, s. 436; Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 226; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 284; Nevâî, Ali Şîr, Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve, haz. Kemal Eraslan, İstanbul 1979, s. 40; Şa'rânî, Abdülvehhâb, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, thk. Üsâme Abdülazîm, Kahire 2013, s. 179.

<sup>12</sup> Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 226.

Zahirî ilimleri tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelen Hamdûn Kassâr, Ali en-Nasrabâzî ve Selm b. Hasan el-Bârûsî'nin sohbetlerine katılmıştır. Ancak Hamdûn'u en çok etkileyen sûfî Ebû Tûrâb en-Nahşebî'dir.<sup>13</sup> Ebû Hâtîm el-Attâr ve Hâtîm el-Esam'dan feyiz alan Ebû Tûrâb, sûfilere has şekil ve kıyafetlere ilk karşı çıkanlardandır. Nitekim: "Kim hırka giyerse, kim hankâha gidip oturursa dilencilik yapıyor demektir."<sup>14</sup> diyen ve bu bağlamdaki düşünceleriyle Hamdûn Kassâr'ı melâmetî fikirlere yönlendiren kişi Ebû Tûrâb en-Nahşebî'dir.

İlim tahsilinde önemli mesafeler kaydeden Hamdûn Kassâr'ın düşünceleri kısa sürede Nişâbur ve Horasan sınırlarını aşmış ve başka bölgelerde yaşayan sûfilerin de takdirini kazanmıştır.<sup>15</sup> Nitekim Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Melâmetiyye'yi anlatırken bu makamın Hz. Peygamber ve siddîkların makamı olduğunu, bu dereceye Hamdûn Kassâr, Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) ulaştığını söyler.<sup>16</sup>

Çok sayıda öğrenci yetiştiren Hamdûn Kassâr'ın en meşhur müritleri Abdullah b. Muhammed b. Münâzil (ö. 330/941), Mahfûz b. Muhammed, Ebû Ali es-Sekafî, İbrahim el-Kannâd, Ebû Amr b. Nüceyd'dir.<sup>17</sup> Hamdûn Kassâr 271/884 yılında Nişâbur'da vefat etmiş ve Hîre kabristanına defnedilmiştir.<sup>18</sup>

## 2. Hamdûn Kassâr'ın Tasavvuf Anlayışı

Hicri III. yüzyıldan itibaren tasavvufî hayatta şekil ve merasimin fazla itibar görmeye başlaması, ihlâs ve öze önem veren bu harekette bir sapma olarak değerlendirilmiş ve şekilcilığe şiddetle tepki gösteren yeni bir akımın doğmasına yol açmıştır. Melâmetiyye<sup>19</sup> adını alan bu akımın ilk temsilcisi Hamdûn Kassâr'dır.<sup>20</sup> Onun tasavvuf anlayışında Melâmet/Fütüvvet önemli bir tuttuğu için Hamdûn Kassâr'ın tasavvufî görüşleri araştırmacılar tarafından bu bağlamda değerlendirilmiştir. Biz Melâmet/Fütüvvet hakkındaki görüşlerine yer vermekle beraber kanaatimizde gölgede kalmış olan ama Hamdûn Kassâr'ın özellikle üzerinde durduğu takvâ, zühd, riyâ, ihlâs, kibir, tevâzû, nefis ve tevekkül gibi konuları da ele alarak onun tasavvuf anlayışını daha kapsamlı bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız.

### 2.1. Melâmet

III./IX. yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkıp daha sonra bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan melâmet kelimesi sözlükte "kınamak, kötölemek,

<sup>13</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 123; Attâr, Tezkiretü'l Evliyâ, s. 116; Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 226; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 284; Herevî, Hâce Abdullah Ensârî, Tabakâtü's-Sûfiyye, Tahran tsz., s. 40; Şa'rânî, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, s. 179.

<sup>14</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 114.

<sup>15</sup> Kara, Mustafa, "Hamdun el-Kassâr", DİA, İstanbul, 1997, c. XV, s. 456.

<sup>16</sup> İbn Arabî, Muhyiddîn, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, tsh. Ahmed Şemseddîn, Beyrut 2011, c. V, s. 50.

<sup>17</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 284; Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 436; İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ, s. 231.

<sup>18</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 123.

<sup>19</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bk.: Gölpınarlı, Abdülbakî, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931; Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik.

<sup>20</sup> Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 148; Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438.

ayıplamak” gibi anlamlara gelir. Melâmet kelimesinin tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır. Melâmetin terim olarak kullanımı kökü olan “levm” kelimesinin geçtiği iki âyete (el-Mâide 5/54; el-Kıyâme 75/2) dayandırılmaktadır.<sup>21</sup> Bu âyetlerden biri şöyledir: “Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki o, onları sever, onlar da onu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihat ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir. Allah'ın lütfu geniştir. O her şeyi en iyi bilendir.”<sup>22</sup>

Bu âyette müminler arasından çıkacak bir topluluğun özellikleri anlatılırken kullanılan “Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar” ifadesi melâmet teriminin içerdiği anlamı vurguladığı şeklinde yorumlanmış, ayrıca, “Allah onları, onlar da Allah'ı severler” şeklindeki ifadeden hareketle melâmet ve muhabbet terimleri arasında ilişki kurulmuştur. Âyette geçen cihad kelimesi, Cenâb-ı Hakk'ın kendisini kınayan nefsi, yemin ederek övdüğü diğer âyetle<sup>23</sup> birlikte düşünülüp “nefisle cihad” (mücadele) mânasında ele alındığında melâmet ve melâmetî terimlerinin kavramsal çerçevesi Allah tarafından sevilme, Allah'ı sevmek, onun yolunda nefisle mücadele etmek ve bu mücadele sırasında “kınayanın kınamasından korkmamak” şeklinde ele alınmıştır.<sup>24</sup>

“Kınayanın kınamasından korkmamak” şeklinde özet olarak ifade edilen melâmet tanımı âyetten beslenerek Hamdûn Kassâr tarafından yapılmıştır. Tanımın tamamı şöyledir: “Halk için süslenmeyi, her hal ve davranışta halkın rızasını gözetmeyi kesinlikle terk etmen ve kınayanın kınamasının seni Allah yolundan alıkoymamasıdır.”<sup>25</sup> Yine o, başka bir sözünde melâmet için: “Kaderiyye'nin havfı, Mürcie'nin recâsıdır.”<sup>26</sup> der. Bu söz Feridüddîn Attâr (ö. 618/1221) tarafından şöyle yorumlanmıştır: “Melâmetîler, Allah'ın keremine bel bağlama konusunda, o kadar çok ileri giderler ki bu yüzden Mürcie mezhebi mensupları dahi onları kınar. Diğer taraftan Allah'ın gazabından korkma konusunda o kadar çok ileri giderler ki Mutezile mensupları bile bu yüzden onları eleştirir. Bu suretle de Melâmetîler her hâlükârda melâmet/kınama okunun hedefi olurlar.”<sup>27</sup>

Melâmetin mahiyeti ve hakikati noktasında pek çok hikmetli sözü bulunan Hamdûn Kassâr'ın bu hususta şöyle söylediği nakledilir: “Melâmet selâmeti terk etmektir.” Bir kimse kendi selâmetini terk ederse her taraftan gelen bela ve musibetler onu kuşatır. Celâli ve azameti temâşâ, iyi bir hâtîmeye sahip olma ümidiyle her çeşit rahatlıktan ve alışkanlıklardan uzaklaşır. Netice itibarıyla halkın

<sup>21</sup> Aynı kökten türeyen kelimelerin yer aldığı diğer âyetler için bk. İbrâhim 14/22; el-İsrâ 17/29, 39; es-Sâffât 37/142; ez-Zâriyât 51/40; el-Kalem 68/30; el-Meâric 70/30.

<sup>22</sup> el-Mâide, 5/54.

<sup>23</sup> el-Kıyâme 75/2.

<sup>24</sup> Azamat, Nihat, “Melâmet”, DİA, İstanbul 2004, c. XXVIII, s. 24-25.

<sup>25</sup> Sülemî, Ebû Abdîrrahmân, “Risâletü'l-Melâmetiyye”, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, haz. Ebu'l-Alâ Afîfî, Kahire 1942, c. VI, s. 71; Bolat, Melâmetîlik, s. 173.

<sup>26</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye, s. 129; Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 149; Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438.

<sup>27</sup> Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438.

kendisini reddetmesi suretiyle halktan ümidini keser. Tabiatında mevcut olan halka ülfet ve ünsiyet etme arzusunu içinden söküüp atar. Çünkü bir kimse ne kadar çok halktan inkitâ ederse o kadar fazla Hakk'a ittisal eder. Bütün dünya halkının teveccüh ettiği şeyden –ki bu selâmettir- melâmet ehli yüz çevirir. Böylece melâmet ehlinin himmetleri halkın himmetlerine muhalif olur. Bu suretle Melâmetîler vasıfları itibariyle vicdânî/vihdânî (tek) olurlar.<sup>28</sup>

Melâmetîlerin, halkın tavrını dikkate almama ve kınayanın kınamasına aldirmama meselesi, kişinin kendisi dışında oluşmuş dindarlık ölçülerine bir tepki<sup>29</sup> olarak yorumlanabileceği gibi kişinin ölçü olarak sadece Hakk'ın rızasını dikkate alması şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim Hamdûn Kassâr: “Hak Tealâ'nın hakkındaki ilmi, halkın hakkındaki bilgisinden daha iyi olmalı, yani yalnızken sahip olduğun hal ve hareket, halk arasında iken sahip bulunduğun hal ve hareketten daha iyi olmalı.”<sup>30</sup>; “Melâmetî bâtınında bir dâvâsı, zâhirinde bir yapmacıklık/riyâ olmayan, kendi ile Allah arasındaki sırra, halkı bırakın sadrının bile vâkıf olamadığı kimsedir.”<sup>31</sup> diyerek insanın halkı değil Hakk'ı ölçü alması gerektiğini vurgulamıştır. Bu ilke aynı zamanda halk için amel etmekten (riyâ) kurtulup sadece Hakk'a kul olma (ihlas) mertebesine erişmektir.

Hamdûn Kassâr'ın melâmet anlayışında kişinin kendi nefsi için kınamaya râzî olması, kınayanın kınamasına aldirmaması söz konusu olsa da başkasına bu muameleyi gösterme söz konusu olamaz. Nitekim bir sohbetinde şöyle demiştir: “Düşe kalka giden bir sarhoş gördüğünde, sakın onu kınama ki aynı belaya sen de mübtelâ olmayasın!”<sup>32</sup> Yani Hamdûn Kassâr'ın kendi nefsi için râzî olduğu her kötü eleştiriye başkası için râzî olmayan bir yaklaşım içinde olduğunu söyleyebiliriz.

## 2.2. Fütüvvet

Fütüvvet, Arapça bir kelime olan “fetâ” kelimesinden türemiştir. Fetâ; tekil bir kelime olup “delikanlı, yiğit, eli açık, iyi huylu” anlamındadır. Fütüvvet ise bu konuda ilk müstakil risâle yazan<sup>33</sup> Sülemî'nin deyimiyle, “Allah'ın emirlerine uymak, kötülüklerden uzaklaşmak, zâhiren ve bâtinen ahlâkın en güzeline sarılmaktır.”<sup>34</sup>

Fütüvvet hakkında Hamdûn Kassâr şöyle bir kıssa anlatır: “Bir gün Nişâbur'da bir mahalleden geçerken, fetâların önderi Nuh el-Ayyâr yanıma geldi, kendisine;

- Ey Nuh! Fütüvvet nedir? dedim.
- Benim fütüvvetimi mi yoksa seninkini mi soruyorsun? dedi.
- İkisini de, dedim.

<sup>28</sup> Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 148-149.

<sup>29</sup> Konur, “Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, s. 20.

<sup>30</sup> Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 437.

<sup>31</sup> Sülemî, Risâle, 103.

<sup>32</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 126.

<sup>33</sup> Ateş, Süleyman, Tasavvufta Fütüvvet (önsöz), Ankara 1977, s. 3.

<sup>34</sup> Sülemî, Ebû Abdurrahmân, Kitâbü'l-Fütüvvet, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2009, s. 14.

- Benim fütüvvetim, elbiseyi çıkarıp hırkayı giyerim ve bu elbiseye layık davranışlar sergilerim. Böylece sûfî olmayı ümit eder, halktan utandığım için bu kıyafet içinde günah işlemekten sakınırım. Senin fütüvvetin, insanlar sana hizmet etmesin ve önünde eğilmesinler diye sûfî hırkasını giymezsin. Benim fütüvvetim şeriâtın zâhirine uymak, seninki kalbinin sesine kulak vermektir.” dedi.<sup>35</sup>

Bu kıssada fütüvvet ehli Nuh, sûfî hırkasını giyip bu hırkanın, kendisine lâayık olmayan davranışlar işlemesine engel olacağını ve onu şeriâtın zâhirine uygun davranışlar sergilemeye sevk edeceğini düşünmektedir. Melâmetî Hamdûn ise, riyâyâ engel olsun diye üzerinden sûfî elbisesini çıkarmakta ve Allah'ın rızasına uygun olmayan işlerden korusun diye Allah'la olan işlerinde ihlâslı davranmaktadır.<sup>36</sup> Buradan hareketle Hamdûn Kassâr'ın düşünce dünyasında şeklin getirdiği mânevî/ahlâkî donanımın değil, içten gelen ve her an Hakk'ın rızasına uygun samîmî bir din anlayışının hâkim olduğunu, şeklî unsurları değil bâtınî hakîkati korumayı esas aldığını ve fütüvvet anlayışını bu esasa yani melâmet anlayışına<sup>37</sup> oturttuğunu söyleyebiliriz. Çünkü manevi halleri gizlemek için sûfî hırkası giymeyerek, sıradan insanlar gibi giyinmek melâmetin prensiplerinden biridir.

Hamdûn Kassâr'ın hırka giymek gibi şekli unsurlara tepki gösteren melâmet ve fütüvvet dayalı bu anlayışı Anadolu'da yaygın olan Bayrâmîyye tarikatının Dede Ömer Sikkinî ile devam eden kolunda önemli ölçüde temsil edilmiştir. Nitekim Dede Ömer Sikkinî her türlü tarikat ritüelini reddetmiş, özel giysi ve sembolleri terk ederek ikinci devre melâmîliğinin temellerini atmıştır.<sup>38</sup> Halvetiyye tarikatının Salâhiyye, Ahmediyye, Mısıriyye ve Gülşeniyye, Kâdiriyye tarikatının Eşrefiyye, kolu kurucuları melâmetîlerden övgüyle bahsetmiş ve melâmetîlerin prensiplerini uygulamışlardır. Mevlevîlik ve Nakşibendîlikte ise önemli ölçüde melâmet eğiliminin olması,<sup>39</sup> hatta melâmetîlerin pek çok esasının Nakşibendî şeyhlerince tarîkatin ilkesi olarak kabul edilmesi<sup>40</sup> melâmet neş'esinin pek çok tarîkat tarafından benimsendiğini göstermektedir.

### 2.3. Takvâ

Arapça sakınmak, korkmak gibi anlamlara gelen “takvâ”, Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasaklarından sakınma konusunda hassasiyet göstermek; dini, ruhsat boyutunda değil, azîmet boyutunda yaşamaktır. Üstad Kuşeyrî takvâyı Allah'a itaat ederek onun azabından sakınmak olarak tanımlamış ve “Takvânın aslı, önce şirkten, sonra kötülük ve günahlardan, daha sonra şüpheli işlerden sakınmak ve lüzumsuz olan her şeyi terk etmektir.”<sup>41</sup> demiştir.

<sup>35</sup> Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 436-437.

<sup>36</sup> Bolat, Melâmetîlik, s. 282.

<sup>37</sup> Melâmet-fütüvvet ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bk. Bolat, Melâmetîlik, s. 278-299.

<sup>38</sup> Işın, Ekrem, “Melâmîlik”, Düünden Bugüne İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1994, c. V, s. 381.

<sup>39</sup> Melâmetîliğin diğer tarikatler üzerindeki tesiri hakkında detaylı bilgi için bk. Bolat, Melâmetîlik, s. 343-392.

<sup>40</sup> Tosun, Necdet, Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2003, s. 346-350.

<sup>41</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 60.

Hamdûn Kassâr hakkında nakledilen şu menkıbe, onun takvânın incelikleri hususunda oldukça hassas olduğunu göstermesi açısından önemlidir: “Hamdûn Kassâr, bir gece dostu can çekişirken başucunda bulunuyordu. Dostu ruhunu teslim edince Hamdûn Kassâr hemen oradaki lambayı söndürdü. Kendisine böyle zamanlarda lambanın yağı artırılır, diyenlere: ‘Şimdiye kadar yağ müteveffanın idi, şimdi vârislere intikal etti.’ dedi.”<sup>42</sup> Bu rivâyet âlim bir kişinin dînî hassasiyetini göstermesi açısından oldukça manidardır. Çünkü bilhassa günümüzde kul hakkının hiç önemsenmediği, dini duyarlılıkların hunharca tüketildiği bir iklimde kültürümüzün yoğrulduğu bu menkıbenin/tavrın hatırlatılmasının toplumumuza derin bir bakış açısı kazandıracığı kanaatindeyiz.

Takvâyı kulluğun hakkını yerine getirmek olarak gören Hamdûn Kassâr, kendisine sorulan bir soru üzerine kul olmayı şöyle tarif etmiştir: “Kulun sadece Hakk’a tapması ve başkalarının kendisine tapmalarını arzu etmemesidir.”<sup>43</sup> Bir başka cevabında ise; “Sen kendin için hizmet edilmesini istemediğin sürece bir kulsundur. Bunu istediğinde kulluktan çıkarsın.”<sup>44</sup> diyerek insanın yaratana kul olmasının sadece dille olmadığını, insanlara kul/köle olmak şöyle dursun insanlardan kendisine kulluk etmeleri beklentisinde olmamalarını çok açık bir biçimde ifade etmiştir. Aynı zamanda o, insanların kendisine hizmet etmelerinden hoşlanmalarını, böyle bir şeye asla izin vermemelerini de kulluk bilinci/takvâ içinde değerlendirmiştir.

## 2.4. Zühd

Sözlükte “bir şeye rağbet etmemek, ona karşı ilgisiz davranmak, ondan yüz çevirmek” gibi anlamlara gelen zühd kavramını Cüneyd-i Bağdâdî: “Elde bulunmayan şeyin gönülde de bulunmaması”<sup>45</sup> olarak tanımlamıştır. Bâyezîd-i Bistâmî’ye zühd sorulduğunda, “Ben zühdde üç gün kaldım, dördüncü gün zühdden çıktım. İlk gün dünyaya ve dünyada olan şeylere, ikinci gün âhirete ve orada bulunan şeylere, üçüncü gün Allah’tan başka ne varsa hepsine karşı zâhid oldum. Dördüncü gün olunca bana Allah’tan başka bir şey kalmadı ve ilâhî aşk beni şaşkına çevirdi” şeklinde cevap vermiştir.<sup>46</sup>

Hamdûn Kassâr’a göre zühd: elde bulunandan çok Allah’ın teminatı altında olana güvenip, kalbin huzur ve sükûn içinde olmasıdır.”<sup>47</sup> Çünkü Rezzâk olan Allah bir âyetinde şöyle buyurmuştur: “Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah’a ait olmasın”<sup>48</sup> Yalnız burada ifade edilen husus, rızıkı veren Allah’tır diyerek hiç çalışmamak değil, nasibini ararken ve helal rızık için gayret sarf ederken yersiz endişelere kapılmamaktır. Helal rızık kazandıktan sonra da kazancına güvenmeyip mülkün mutlak ve yegâne sahibinin Allah olduğunu unutmamaktır.

<sup>42</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 284-285; Attâr, Tezkîretü'l-Evliyâ, s. 436.

<sup>43</sup> Attâr, Tezkîretü'l-Evliyâ, s. 439

<sup>44</sup> Münavî, el-Kevâkıbü'd-Dürriyye, s. 592.

<sup>45</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 68.

<sup>46</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 264.

<sup>47</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye, s. 127; Attâr, Tezkîretü'l-Evliyâ s. 439.

<sup>48</sup> Hûd, 11/6.

Bu bilinç içinde olan kişi Hamdûn Kassâr'a göre dünyaya değer vermez, dünya ehli kimseleri de gözünde büyütmez. Hatta o, "Eğer yapabilirsen dünyadan hiçbir şeye öfkelenme!"<sup>49</sup> der. Aslında ihvân/kardeşler arasındaki ülfetin kalkmasının sebebi de dünya sevgisindedir.<sup>50</sup> Ona göre, fani bir ev için süslenen; faydası ve zararı olmayan bir şey için süslenen kimseden daha aşağı bir kimse yoktur.<sup>51</sup> Bir kimsenin dünya meşgaleleri, onu ahiretten alıkoyuyorsa; hem dünyada hem de ahirette zelil olur/aşağılanır.<sup>52</sup> Zaten kişiye yetecek miktardaki gıda fazla zahmete girmeden, meşakkat çekmeden gelir. Çekilen zahmet kifayet miktarından fazlasını talep uğrunadır.<sup>53</sup>

Dünya hakkındaki kanaati böyle olsa da Hamdûn Kassâr hakkında nakledilen şu rivayet dikkat çekicidir: "Şöhreti artınca Nişâbur'un imamı/büyükleri geldiler ve ona şöyle dediler: 'Sözlerinin gönüllere faydalı olması için minbere çıkman ve halka nasihat etmen gerek.' 'Konuşmam câiz değildir.' dedi. 'Niçin?' diye sordular. 'Çünkü, benim gönlüm dünyaya ve dünya mevkiine bağlı. Onun için sözüm faydalı olmaz, gönüllere tesir etmez. Gönüllere tesir etmeyen söz söylemek, ya ilmi hafife almak veya şeriatle alay etmek olur. Söz söylemek ve konuşmak, sadece susmasında din için zarar olan kişilere müsellemdir, onların konuşmalarında mahzur yoktur. Çünkü böyle birisi konuşunca zarar ortadan kalkmış olur.' diye cevap verdi."<sup>54</sup> Hayatında dünya meşgalelerine yermeyen, dünyaya karşı tavır almış bir melâmetî olarak o, yine de nefisine güvenmemiş, kendini dünyaya bağlı olarak görmüş ve böyle bir kimsenin sohbetinin tesirinin olmayacağını beyan etmiştir. Aslında bu yaklaşım bugün dilleri inkâr etse de gönülleri dünyaya ve makamlarına bağlı kişilerin sözlerinin/vaazlarının tesir etmemesinin sebebini de anlamamıza yardımcı olmaktadır.

## 2.5. Nefis

Can, benlik, ruh, zât, aşağı duygular<sup>55</sup> gibi anlamlara gelen nefis kelimesi tasavvufta, kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, yerilen huy ve fiillerin mahalli olan latîfedir.<sup>56</sup> Bu anlamdaki nefis, kişinin en büyük düşmanı olduğundan onunla mücadele etmek gerekir. Bu mücadelede Hamdûn Kassâr, Hz. Yusuf'un<sup>57</sup> başlı başına bir "âyet" olduğunu ifade etmiştir. "En büyük âyet" ise nefsin mekri

<sup>49</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 126.

<sup>50</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 125, 127.

<sup>51</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 128.

<sup>52</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Sûfiyye, s. 127; Münâvî, Kevâkibü'd-Dürriyye, s. 592; Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438.

<sup>53</sup> Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438; İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ, s. 231.

<sup>54</sup> Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 226; Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 437.

<sup>55</sup> Kelimenin diğer anlamları için bk. İsfahânî, Müfredât, s. 1472-1473.

<sup>56</sup> Kuşeyrî, Risâle, s. 44.

<sup>57</sup> Tasavvufun klasik eserlerinde Hz. Yusuf hakkındaki değerlendirmeler için bk. Gürer, Dilaver, Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II), Konya 2007, s. 93-139; Gürer, Betül, "Mevlâna'nın Eserlerinde Yusuf'un Gömleğinin Kokusu", Marife: Dini Araştırmalar Dergisi, 2013, c. XIII, sayı: 3, s. 151-167.

hususunda marifet sahibi olmak ve “Muhakkak ki nefis kötülüğü emreder”<sup>58</sup> âyetinde belirtildiği üzere nefis kötülüğe çağırıldığında onu oyuna getirmektir.<sup>59</sup>

Kul, Rabbinin emrinden vazgeçip nefsinin heveslerine uyuyorsa gafletten uyanmamış,<sup>60</sup> demektir. Kulun bu hususta ilerleme kaydetmesi için ilk olarak iyi haslet sahibi sâlih kimselerden ayrılmaması, onun bereketinden nasip almaya çalışması gerekir.<sup>61</sup> İkinci olarak ise kendi ayıbını bilmeli, bilmiyorsa bu durumundan utanmalıdır.<sup>62</sup> Bu anlamda Hamdûn Kassâr: “Sizden biri yapabilirse kendi eksik ve kusurunu görmezden gelmesin, kusurlarına kör olmasın!”<sup>63</sup> demiştir. Hatta “Hakk’ın seni bilmesi halkın bilmesinden daha önemlidir.” diyerek kusurları gizlemenin anlamsızlığına işaret etmiştir. Kendi nefesine, kusurlarına karşı bu kadar toleranssız olan Hamdûn Kassâr, başkalarının kusurları hususunda oldukça hoşgörülüdür. Nitekim bir sözünde şöyle demiştir: “Sende bulunduğu zaman gizli kalmasını istediğin şeyi, başkalarında görünce ifşâ etme!”<sup>64</sup>

Nefis eğitiminde ve kişinin manevî terakkisinde selef örneğini ısrarla vurgulayan Hamdûn Kassâr, “Niçin selefin sözleri bizim sözlerimizden daha faydalı/tesirli olmaktadır?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Çünkü onlar, İslâm’ın izzeti, nefislerin kurtuluşu, Hakk’ın rızası için konuştular. Biz ise nefsin izzeti, dünya arzusu ve halkın nazarında itibar kazanmak için söz söylüyoruz.”<sup>65</sup> İzzet-i nefis... Nefsin izzeti mi olurmuş? Bütün arzumuz dünya, halkın bize bağlanması, itibâr göstermesi... Şimdi Hakk Tealâ’nın muradına uygun olarak söz söyleyen ve Hak ile konuşan kimsenin sözlerinde, sırlar ve ruhlar üzerine tesir eden bir kahredicilik ve bir savlet vardır. Nefsin maksadına uygun olarak söz söyleyen kimsenin sözünde bir aşağılık ve bayağılık bulunur. Bu çeşit sözlerin halka bir faydası olmaz. Bu durumdaki birinin susması, konuşmasından hayırlıdır.”<sup>66</sup> Burada o, kendi nefisini terbiye etmede âciz olan bir kişinin başkasına söz söylemeye, nasihat etmeye hakkı olmadığını, kişinin niyeti ne ise ulaşacağı sonucun da o olacağını vurgulamaktadır. Aynı zamanda eğer insan izzet-i nefis için mücadele ediyorsa –ki çoğunlukla durum böyledir- nefsin izzeti olmayacağı, her durumda nefis aşağı olacağı için boşuna kürek çekmiş olmaktadır.

## 2.6. Kibir ve Tevazû

Kibir, Arapça büyüklenme demektir. Yerilen nefis hastalıklarından biridir ki Allahü Teâlâ: “Haksız yere yeryüzünde büyüklük taslayanları âyetlerimden çevireceğim” âyeti ile kibirli kimseleri yermiştir. Kibirli, kendini başkalarından

<sup>58</sup> Yusuf, 12/13.

<sup>59</sup> İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ, s. 232.

<sup>60</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye, s. 128.

<sup>61</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye, s. 128.

<sup>62</sup> Münavî, Kevakibü'd-Dürriyye, s. 592.

<sup>63</sup> Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438.

<sup>64</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 285; Attâr, Tezkiretü'l-Evliyâ, s. 438; Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye, s. 128; Münavî, Kevakibü'd-Dürriyye, s. 592.

<sup>65</sup> Sülemî, Tabakâtü's-Süfiyye, s. 125.

<sup>66</sup> Hücvirî, Keşfü'l-Mahcûb, s. 226; İsfahânî, Hilyetü'l-Evliyâ, s. 232; Şa'rânî, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, s. 179.



büyük görür, herkesi eleştirir.<sup>67</sup> Kibir konusunda oldukça dikkatli olmak gerektiğini vurgulayan Hamdûn Kassâr kendisine sorulan bir soru üzerine şöyle demiştir: “Senin sorunda bir izzet-i nefis ve kibir görüyorum. Zannediyorum ki sen bu soruyu sormakla ulaştığın halden bahsetmek istiyorsun! Peki, tevazu, fakr nerede, yalvarma ve iltica etmek nerede! Bir kimse kendinin Firavun’dan daha iyi olduğunu zannederse, kibir ve gurur göstermiş olur.”<sup>68</sup>

Kibir hususunda Hamdûn Kassâr: “Çok zeki olmak kibri miras bırakır.<sup>69</sup> Bu yüzden şeyhler, fazla zeki olan kişileri bu yoldan uzak tutmuşlardır.”<sup>70</sup> sözü ile zeki olmayı/zekâ ile öne çıkmayı dahi bu yolda bir tehlike olarak görmüştür.

Kibrin mukabili tevâzu ise kulun kendini Allah’ın güç ve kudreti önünde değersiz görmesidir. Hamdûn Kassâr tevazûyu şöyle tarif etmiştir. “Tevazû ne dünyada ne de ahirette, hiçbir kimseyi kendine muhtaç görmemendir.”<sup>71</sup> Bu hususta o: “Hakk’ın fakire verdiği mansıb tevazûdur. Fakir, tevazuu terk etti mi, tüm hayırları terk etmiş olur.”<sup>72</sup> “Fakîrin güzelliği tevazudadır. Fakîr, fakıyla kibirlenirse, kibirlenmede zenginleri de geçmiş olur.”<sup>73</sup> diyerek tevâzuu Allah’ın lütfettiği bir makam olarak değerlendirmiştir.

Kişinin kendini başkalarından daha iyi görmesini tevâzuun önünde bir engel olarak görmüştür. Bu bağlamda kendisine sorulan “İnsanlarla muamele etmenin elbette iyi bir yolu vardır. Benim için nasıl bir tavsiyede bulunursun? İnsanlarla muamelede nasıl amel etmeliyim? sorusuna “Eğer kesin olarak, senin onlardan daha hayırlı olduğunu zannediyorsan, onlarla hiç muamelede bulunma.”<sup>74</sup> diyerek insan ilişkilerinde tevâzuun önemine işaret etmiştir.

## 2.7. Tevekkül

Sözlükte “Allah’a güvenmek” anlamındaki vekl kökünden türeyen tevekkül “birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme” mânasına gelir.<sup>75</sup> Tevekkül dinî ve tasavvufî bir terim olarak “bir kimsenin kendini Allah’a teslim etmesi, rızıkında ve işlerinde Allah’ı kefil bilip sadece ona güvenmesi, Allah’ın katında olana güvenip halkın elinde olana göz dikmemek”<sup>76</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Hamdûn Kassâr’a göre tevekkül: “Allahü Teâlâ’ya sıkıca sarılıp ona güvenmek”; “İki bin akçe borcun olsa, elinde ve avucunda da hiçbir şey bulunmasa, senin adına bu borcu Allahü Teâlâ’nın ödemesinden ümit kesmemendir.” Nitekim

<sup>67</sup> Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s. 453.

<sup>68</sup> Kuşeyrî, er-Risâle, s. 284; Sülemî, Tabakâtü’s-Sûfiyye, s. 125; İsfehânî, Hilyetü’l-Evliyâ, s. 125; Şa’rânî, et-Tabakâtü’l-Kübrâ, s. 179; Nevâî, Nesâyimü’l-Mahabbe, s. 40; Münavî, el-Kevakibü’d-Dürriyye, s. 591.

<sup>69</sup> Sülemî, Tabakâtü’s-Sûfiyye, s. 128.

<sup>70</sup> Attar, Tezkiretü’l Evliyâ, s. 438

<sup>71</sup> Attâr, Tezkiretü’l Evliyâ, s. 438.

<sup>72</sup> Attâr, Tezkiretü’l-Evliyâ, s. 438.

<sup>73</sup> Sülemî, Tabakâtü’s-Sûfiyye, s. 128.

<sup>74</sup> Sülemî, Tabakâtü’s-Sûfiyye, s. 125.

<sup>75</sup> İsfehânî, Râğb, Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü, çev. Yusuf Türker, İstanbul 2012 (üçüncü basım), s. 1586-1587.

<sup>76</sup> Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul 2016, s. 357.

âyette “Mü’minler Allah’a tevekkül etsinler.”<sup>77</sup>; “Eğer mü’minler iseniz Allah’a tevekkül ediniz”<sup>78</sup> buyrulmuştur. Bu bağlamda Hamdûn Kassâr, eğer kişi yapabiliyorsa bir işi Allahü Teâlâ’ya havale etmelidir, der. Çünkü böyle yapması, bizzat kendisinin tedbir alıp o işe çare bulmak için meşgul olmasından daha iyidir. Tedbir ehli olmak tefviz ehli olmaktan daha doğrudur.”<sup>79</sup> Bu husus “Kim Allah’a tevekkül ederse o, ona kâfidir.”<sup>80</sup> âyeti esas alınarak temellendirilmiştir.

Ebû Nasr es-Serrâc ve Hâce Abdullah-ı Herevî gibi sûfler tevekkülün biri bütün müminleri kapsayan (avâm), diğeri müminlerden özel bir zümreyle ilgili olan (havâs), üçüncüsü çok özel bir zümreye özgü bulunan (ehassü’l-havâs) üç mertebesinden söz eder: “Müminler Allah’a tevekkül etsinler”<sup>81</sup> meâlindeki âyet birinci, “Tevekkül edenler Allah’a tevekkül etsinler”<sup>82</sup> âyeti ikinci, “Kim Allah’a tevekkül ederse o, ona kâfidir”<sup>83</sup> âyeti üçüncü mertebedeki tevekkülle ilgilidir. Birinci mertebede kulun kulluğun gereklerini yerine getirmeye gayret etmesi, kalbini Rabbine bağlaması, Allah’ın kendisine yeterli olduğuna inanması, verdiği şükredip vermediğine sabretmesi esastır.<sup>84</sup> Görüldüğü üzere burada bahsedilen tevekkülün mertebeleri bizzat Hamdûn Kassâr’ın konuyu ele alışı esas alınarak temellendirilmiştir.

Hamdûn Kassâr’ın tevekkül anlayışında çalışmayı terk etmek yoktur. Nitekim Abdullâh el-Haccâm ona “Kazanmayı terk etmek gerekir mi?” diye sorduğunda o: “Kazanmaya devam et. Çünkü insanların seni Hacamatçı Abdullah diye çağırması ârif ve zâhid Abdullah diye çağırmasından daha iyidir.” demiştir. Bu rivâyet Hamdûn Kassâr’ın insanın toplum içinde herkes gibi mesleğiyle çağırılmasını ve tanınmasını, dînî simgelerle öne çıkmasının yanlışlığı konusundaki tavrını göstermesi açısından kayde değerlidir. Ayrıca o, insanın helal rızık için çalışmasını, ondan sonra Allah’a güvenmesini salık vermiş, bu tarz dînî argümanları kullanmak suretiyle insanlara el açmaya/dilencilığe karşı çıkmıştır.

İnsanın ihtiyaçlarını Hak’tan başkasına arz etmesini “Bütün kalbinle Allah’a güvenmek” olarak tanımladığı tevekküle ters görmüş ve bu bağlamda mahlûkun mahlûktan yardım istemesini, mahpusun mahpustan yardım istemesine benzetmiştir.<sup>85</sup> Kendisine ne fayda ne de zarar veremeyecek olandan yani Allah’tan başka kimselerden yardım bekleyenleri de “en aşağı varlık” olarak nitelemiştir.<sup>86</sup>

<sup>77</sup> İbrahim, 14/11.

<sup>78</sup> el-Mâide, 5/23.

<sup>79</sup> Attâr, Tezkiretü’l-Evliyâ, s. 439.

<sup>80</sup> Talak, 65/3.

<sup>81</sup> el-Mâide 5/11.

<sup>82</sup> İbrâhîm 14/12.

<sup>83</sup> Talâk 65/3.

<sup>84</sup> Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, el-Lüma’, tah. Kamil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut 2007, s. 49-50 (el-Lüma’ İslam Tasavvufu Tasavvufu İlgili Sorular-Cevaplar, haz. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 50-51); Uludağ, Süleyman, “Tevekkül”, DİA, İstanbul 2012, c. XLI, s. 3.

<sup>85</sup> Sülemî, Tabakâtü’s-Süfiyye, s. 126.

<sup>86</sup> İsfahânî, Hilyetü’l-Evliyâ, s. 231.

## Sonuç

Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) h. III/IV. asırda, tasavvuf tarihinde büyük mutasavvıfların yetiştiği önemli bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde İslâm ülkelerinin hemen hepsinde bir tasavvufî hareketlilik ön plana çıkmış; Mısır, Nişabur, Şam ve Bağdat büyük mutasavvıflar yetiştiren tasavvuf mekteplerinin olduğu merkezler haline gelmiştir. Fütüvvet-melâmete dayalı tasavvuf anlayışının temelini oluşturduğu Nişabur mektebinin önemli temsilcilerinden biri de Hamdûn Kassâr'dır.

Hamdûn Kassâr gerek yaşam tarzı ve gerekse de tasavvuf anlayışıyla Nişâbur ve Horasan'dan başlayarak dünyanın pek çok yerinde sûflerin takdirini kazanmıştır. Nitekim Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Melâmetiyye'yi anlatırken bu makamın Hz. Peygamber ve siddîkların makamı olduğunu, bu dereceye Hamdûn Kassâr'ın ulaştığını söylemesi onun tasavvufî makamını anlatması açısından oldukça önemlidir.

Tasavvuf tarihindeki bu önemine binaen Hamdûn Kassâr'ın düşüncelerini anlamak ve değerlendirmek elzemdir. Hamdûn Kassâr'ın tasavvuf anlayışının temelini hiç şüphesiz melâmet ve fütüvvet oluşturmaktadır. Ancak onun özellikle üzerinde durduğu takvâ, zühd, doğruluk, riyâ, ihlâs, kibir, tevâzû, nefis ve tevekkül gibi kavramları hakkındaki düşüncelerinin de detaylı olarak değerlendirilmesi onun tasavvuf anlayışını tam olarak ortaya koymak açısından bir zorunluluktur.

Hamdûn Kassâr'ın melâmet anlayışında "Kınayanın kınamasından korkmamak" temel bir prensiptir. Ancak bu prensip ne kadar önemliyse "Her hal ve davranışta halkın rızasını gözetmeyi terk etmek" anlamında Hakk'ın rızasını dikkate almak, yapmacılıktan/riyâdan uzak bir kulluk/ihlas mertebesine erişmek de o kadar önemlidir. Ayrıca kişinin kendi nefsi için kınamaya râzı olması, kınayanın kınamasına aldırılmaması söz konusu olsa da başkasına bu muameleyi göstermesi söz konusu değildir.

Fütüvvet, zâhirî ve bâtinî olarak ahlakî davranışları içerisinde barındırmasına rağmen Hamdûn Kassâr, şekle ve şekli unsurlara tepki göstermiş, hayatında özü esas alarak her an Hakk'ın rızasına uygun samîmî bir din anlayışını savunmuştur. Her şeyin şekle döküldüğü, tasavvufî hakikatlerin unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde Hakk'a karşı sorumluluk duygusunu vurgulaması, ameli amel edileni düşünmekten kurtarmaya yönelik ihlâsı fütüvvet anlayışının temelini oturtması her dönemde hatırlanması gereken önemli bir ilkedir.

Allah'a hakkıyla kul olmak olarak gördüğü takvâ anlayışında Hamdûn Kassâr, insanların birbirlerine kul olma derecesindeki davranışları, aşırı hürmeti ve başkalarının kendisine hizmet etmelerinden hoşlanmasını kesinlikle reddetmiş, bu davranışların takvâyla bağdaşmayacağını belirtmiştir. Bu çerçevede sadece Allah'a kul olan bir kimse, insanların elindekinden ziyade Rabbine güvenir. Rızık endişesi çekmez, helal rızık için çalışır ancak mülkün mutlak sahibinin Allah olduğunu unutmaz. Bu bağlamda o, çalışmayı tevekküle ters görmemiş bilakis insanın mesleğiyle tanınmasının dinî sembollerle tanınmasından daha iyi olacağını belirtmiştir. Kişinin dini sembollerle öne çıkmasını, kibre sebep olacağı için manevi terakkinin önündeki en büyük engel olarak değerlendirmiştir.

Bu bilinç içerisinde olan kişinin âlemlerin Rabbi olan Allah karşısında bir hiç olduğunu unutmamasını, nefsin gurura kapılmasının anlamsızlığını, nefsin bir izzeti olmadığını, her daim aşağı olduğunu, nefis mücadelesinde Hz. Yusuf örneğinden ibret alınması gerektiğini ifade etmiştir. Bu anlamda tevâzuu bir makam olarak değerlendirmesi de onu farklı kılan bir diğer husustur.

## Kaynakça

- Affî, Ebu'l-A'lâ, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 2004.
- Ateş, Süleyman, *Tasavvufta Fütüvvet*, Ankara 1977.
- Attâr, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yay., 1984.
- Azamat, Nihat, "Melâmet", *DİA*, İstanbul 2004, c. XXVIII.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İstanbul: İnsan Yay., 2003.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- Gölpınarlı, Abdülhakî, *Melâmetîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gürer, Betül, "Mevlâna'nın Eserlerinde Yusuf'un Gömleğinin Kokusu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2013, c. XIII, sayı: 3, s. 151-167.
- Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II)*, Konya 2007.
- , *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, İstanbul 2014.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, Tahran tsz.
- Hücvirî, Alî b. Osman el-Cüllabî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1999.
- İşin, Ekrem, "Melâmîlik", *Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. V.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, tsh. Ahmed Şemseddîn, Beyrut 2011, c. V.
- İmam Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, İstanbul: Tokar Matbaası, 1968.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1967.
- İsfehânî, Râğib, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, İstanbul 2012.
- Kara, Mustafa, "Hamdun el-Kassâr", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV.
- Konur, Himmet, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı (H. I-V. Asırlar)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2005, sayı: 21, s. 3-27.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut 2001 (*Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1999).
- Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Konya 2004.
- Münâvî, Abdurrahûf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi Sâdati's-Süfiyye*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Beyrut tsz., c. II.
- Nevâyî, Alî Şîr, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1979.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtü's-Süfiyye*, thk. Nureddin Şerîbe, Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 2014.
- , *Kitâbü'l-Fütüvvet*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 2009.
- , "Risâletü'l-Melâmetiyye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, haz. Ebu'l-Alâ Affî, Kahire 1942, c. VI.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Üsâme Abdülazîm, Kahire 2013.
- Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*, İstanbul 2003.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, tah. Kamil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut 2007 (*el-Lüma' İslam Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, haz. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996).
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1998.
- , "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği ve Bu Düşüncede Zamanla Meydana Gelen Değişmeler", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1988, c. II, sayı: 7.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2016.
- , "Tevekkül", *DİA*, İstanbul 2012, c. XLI.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2002.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Batılılaşmanın Dini Hayata Etkilerinin Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarındaki Yansımaları

Hayri Erten

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleřođlu İlahiyat Fakóltesi  
Din Sosyolojisi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
ertenhayri@hotmail.com

Geliş Tarihi: 24.01.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 10.03.2017

Öz

Halid Ziya Uşaklıgil romanlarını 1889-1924 yılları arasında yazmıştır. Yazar, Tanzimat ile başlayan Batılılaşma hareketinin ardından Batılı tarzda yazılan romanların kurucusudur. Sosyo-kültürel açıdan da Batılılaşma eğilimine giren Osmanlı toplumunda dünyevileşmenin dini hayat üzerindeki yansımaları ve bu husustaki yansımaların gözlemlenmesi bakımından yazarın romanlarında ele aldığı sosyal hayat önemli hale gelmektedir. Bu makalede ilgili dönemde romanlarda dile getirildiği kadariyle dünyevileşmenin dini hayat, din-aile ilişkisi ve kadın kıyafetleri üzerindeki tesirini ele almıştır. Batılılaşma sürecinin etkisini daha çok toplumun üst tabakasında yer alan kesimler ve aydınlar üzerinde gösterdiği ve bu kesimin dünyevileşmeye başladığı tespit edilmiştir. Dinin ve dini değerlerin söz konusu toplum katmanında yeterince fonksiyonel olmadığı ve zayıflama eğilimi gösterdiği, dolayısıyla bu durumun Osmanlı'nın yıkılma sebepleri arasında bulunduğu anlaşılmıştır. Yine değerme sürecine giren toplumun bu kesiminde aynı zamanda bir çatırma ve anomi davranışlarının başladığı; ancak bu durumun Batılılaşma eğiliminde olan aydınlar tarafından net olarak dile getirilmediği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı toplumun iyi anlaşılması bakımından farklı kaynaklardan yararlanarak daha çok araştırma yapmanın faydalı olacağı kanaati hasıl olmuştur.

Anahtar kelimeler: Batılılaşma, Uşaklıgil, Halid Ziya, Din, Roman, Toplum, Osmanlı

### **The Effects of Westernization on The Religious Life in The Novels Written by Halid Ziya Usakligil**

This research is about religious fact aspect of secularization in the novels written by Halid Ziya Uşaklıgil in 1889-1924. This period came after Period of Tanzimat in which Ottoman Empire began social and cultural changing. Novels are important aspect of the reflections about culture and religion of society. The research contains secularization impressions upon religious fact and connections between religion and family and connections between dresses still of women in the novels written by Halid Ziya Uşaklıgil. Westernization especially affected top families of the society. The family began to secularize in this period. That's why religion couldn't be enough functions in the family and society. Thus, social and cultural and religion conflict began in the society. Dysfunction religion was one of the reasons in the collapse of Ottoman Empire.

Keywords: Westernization, Halid Ziya Usakligil, Religious, Novel, sociology, Ottoman.

Atıf

Erten, Hayri, "Batılılaşmanın Dini Hayata Etkilerinin Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarındaki Yansımaları", *Marife*, 17/1 (2017): 81-101.

## a. Giriş

Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Pozitivizm sürecinin ardından bilgi, ideoloji, toplum, insan ve dünya görüşü açısından zihni bir dönüşüm geçiren Batı uygarlığı, endüstriyel alanda önemli gelişmeler göstermiştir. Bu gelişmeler, sadece Batı'yı değil, tüm dünyayı derinden etkilemiştir. Özellikle endüstri alanındaki gelişmeler, bazı Batılı devletlere daha önce hiç görmedikleri bir refah ve güç sağlarken, Batı ile Batılı olmayan devletler arasında maddi ve teknolojik açıdan büyük bir uçuruma yol açmıştır. Batılı olmayan devletler, bu uçurumu kapatabilmek için, "Batıyı Batı yapan değerleri, fikir ve teknikleri benimseyip alma hareketleri"<sup>1</sup> olarak ifade edebileceğimiz batılılaşma eğilimine girmişlerdir.

Kendi içine kapanmış, patrimonyal ve karizmatik yapıdaki Osmanlı toplumu<sup>2</sup> da, XVII. Yüzyıldan itibaren yaşadığı kültürel ve düşünsel, ekonomik, siyasal ve askeri alandaki çöküşleri sebebiyle ister istemez Batıya karşı üstünlüğünü kaybetmiş<sup>3</sup> ve gücünü batılılaşma hareketiyle yeniden kazanacağını düşünmüştür. Bu sebeple Osmanlı toplumu, Batı toplumunda ortaya çıkan düşünce ve yaşam tarzından etkilenerek sosyo-kültürel yapısında değişim ve dönüşümlerle karşılaşmaya başlamıştır.<sup>4</sup> Bu değişimler ve dönüşümler çeşitli veri kaynakları yardımıyla araştırılmaya çalışılmıştır.

Bir toplumun temel kurumlarının yapısını, işlevlerini ve bu yapı içerisinde karşılaştıkları sosyal değişimleri dile getiren önemli kaynaklardan birisi de, yazarların ortaya koydukları eserleridir. Bu eserler, romanlar, hikayeler, makaleler, bilimsel araştırmalar, biyografiler, hatıra yazıları, şiirler, edebi nesirler ve benzerleridir. Yazarlar romanlarının konularını çoğu zaman, yazdıkları dönemdeki sosyal hayatın içerisinden almaktadırlar. Bazılarının neredeyse hiç kuşku götürmeyecek kadar belgesel değeri vardır.<sup>5</sup> Dolayısıyla romanlar, yazılmış oldukları dönemlerin siyasi, kültürel, ekonomik ve dini durumları hakkında bizlere önemli bilgiler sunmaktadır.

İnsan belirli bir sosyal ve kültürel çevre içerisinde dünyaya gelir. İnsanın sosyalleşmesinde etkili bir faktör olan sosyo-kültürel çevre üzerinde, bireyin dünyaya geldiği tarihten önce vukua gelen toplumsal olayların etkisi vardır. Halid Ziya Uşaklıgil'in doğumundan (1865) kısa süre önce, 1839'da Osmanlı toplumu, Tanzimat Dönemini yaşamaya başlamıştır. Bu süreç ile Osmanlı toplumu, sosyal, kültürel ve siyasal açıdan hızlı bir batılılaşma içerisine girmiştir.<sup>6</sup> Osmanlı, bir taraftan Batıya karşı tepki gösterirken ve antipati duymaya devam ederken, diğer taraftan da Batılı gibi davranmaya ve Batılı gibi düşünmeye çalışmıştır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, 2.bsk., Ekin Yay.,Ankara 1997, s. 87.

<sup>2</sup> İnalçık, Halil, Şair ve Patron Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir inceleme, 2.bsk.,Doğu Batı Yay., Ankara 2005, s. 9.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Akgül, Mehmet, Türk Modernleşmesi ve Din, Çizgi Kitapevi, Konya 1999, ss. 56-94.

<sup>4</sup> Günay, Ünver, Din Sosyolojisi, 6. bsk., İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 585.

<sup>5</sup> Duverger, Maurice, Sosyal Bilimlere Giriş, Çev.:Ünsal Oskay, 5.bsk., Bilgi Yayınevi, Ankara 1999, s. 107.

<sup>6</sup> Meriç, Cemil, Sosyoloji Notları ve Konferanslar, 2.bsk., İst.: İletişim Yay., 1993, s. 222; Geniş bilgi için bk. A. Eren, Cevat, "Tanzimat", Türk Ansiklopedisi, C.XXX, M.E.B., Ankara 1981, ss.392-420.

<sup>7</sup> Timur, Taner, Osmanlı Kimliği, Hil Yay., İstanbul tarihsiz, s.13.

Batılılaşma, edebiyat alanında da etkisini göstermiştir. Tanzimat sonrası Türk edebiyatı, dini, tasavvufi ve masallara has kapalı dünya görüşünün yerine gerçekçi ve akılcı bir yaklaşımı benimsemeye başlamıştır.<sup>8</sup> Bu süreçteki hızlı ve yoğun medeniyet değiştirme hareketi, batılılaşma bağlamında yaşayış ve fikir unsurlarının romanlara girmesine neden olmuştur. Bu fikir ve unsurlar, daha çok yeni bir insan görüşü ve hürriyet anlayışı, kadın hakları ve sosyal adalet, zevk, moda ve güzel sanatlar, mürebbiye, yabancı dil, eğitim ve öğretim gibi hususlardır.

Kendi yaşayışından ve geleceğinden daha çok kendisi sorumlu olan bir insan tipine, hürriyete, rasyonel bir seçim yaparak evlenebilen ve erkekler gibi okuyup serbestçe çalışabilen bir kadın tipine romanlarda yer verilmeye çalışılmıştır. Ud ve kanun gibi doğulu enstrümanlar yerine, piyano gibi batılı enstrümanları öğrenme ön plana çıkarılmış ve bu enstrümanları çalmayı, yabancı dili, batılı terbiyeyi çocuklara öğreten yabancı mürebbiyeler ailelerde yerini almıştır.<sup>9</sup> Halid Ziya Uşaklıgil de bu düşünce ve anlayışın yaygınlaşmaya başladığı bir kültürel ve sosyal ortamda dünyaya gelmiştir. Gençlik yıllarını bu şartlar içerisinde yaşamıştır.

İyi yetişmek için, batılı tarzda sağlam bir öğrenim görmek gerektiğini daha ilkökul sıralarında düşünen Halid Ziya, İstanbul'da verildiği Mercan mektebinin eğitim tarzını beğenmeyerek, kimseye haber vermeden, kendi kendine o sıralarda yeni açılmış olan Sübyan mektebine kaydolar ve oradan da Fatih Askeriye Rüşdiyesi'ne geçer. Ailesiyle birlikte tekrar İzmir'e dönmelerinin ardından kaydolduğu Rüşdiye'nin de tedris sistemini beğenmez. Niyeti İzmir'deki ecnebi mektebine gitmektir. Bunun için Fransızca'yı ilerletmek önemli bir meseledir. Annesinin de yardımıyla Halid Ziya, Türkçe, Fransızca, Almanca, İtalyanca ve Rumca bilen ve konuşan avukat Auguste de Jaba adlı çok kültürlü kişiden ders alır. İzmir'de Mechitariste rahiplerinin mektebinde okur. İlk önceleri Jaba'nın gözetiminde tek başına Jules Verne, Guillaume Louis Figuiet, Camille Flammarion, Paul Feval ve Alexandre Dumas gibi batılı yazarların kitaplarını Türkçe'ye çevirir. Halid Ziya, daha sonra edebiyat, bilim ve sanat alanlarında pek çok batılı eseri tercüme etmiştir.<sup>10</sup>

Amcasının teklifiyle Paris umumi sergisi dolayısıyla 24 yaşında ilk defa Avrupa'ya giden Halid Ziya, çeşitli sebeplerle dört beş kez daha Avrupa'da bulunmuştur. Her gidişinde Avrupa medeniyetinden çok etkilenen yazar, ülkesinin de bu medeniyete erişebilmesini temenni ettiğini yazılarında belirtmiş, ülkesinin gençlerine Avrupa'nın sanayi tesislerini, sanatını, sanatçılarını, müzelerini ve galerilerini tanıtmaya çalışmıştır. Halid Ziya, aile ve okul çevresinde, okuduğu ve tercüme ettiği eserlerde ve Avrupa'ya seyahatlerinde Batılı yaşayış tarzını yakından görme ve tanıma imkanı bulmuştur. Halid Ziya, Balzac, Stendhal ve Flaubert gibi, insanı içinde yaşadığı mekan, eşya ve dekor ile münasebeti açısından

<sup>8</sup> Kavcar, Cahit, Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995, s.12.

<sup>9</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss.13-19.

<sup>10</sup> Kerman, Zeynep, Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995, ss. 6-30.

ele alıp tasvir eden ve dünyevi unsurları ön plana çıkaran batılı Realist romancıları örnek almıştır.<sup>11</sup> Edebiyatta realist akımın Pozitivizmden doğduğu düşünüldüğünde<sup>12</sup> batılı bu yazarların Halid Ziya'nın düşüncesi üzerindeki etkileri daha iyi anlaşılabilir.

Bir kolu İzmir'de, öteki kolu İstanbul'da bulunan köklü bir ailenin çocuğu olan yazar, yetişmesinde zorluklarla karşılaşmamış ve aydın bir çevrede yaşam sürmüştür.<sup>13</sup> Toplumun üst tabakasında yer alan Halid Ziya, aşağı tabakanın sosyal yaşamını ancak konak hizmetçilerine bakarak görmeye çalışmıştır.<sup>14</sup> Çok kuvvetli bir gözlem yeteneğine sahip ve çevresinde gördüğü olaylar ve kişilerden geniş ölçüde romanlarında faydalanmış<sup>15</sup> olan Halid Ziya, aşağıdaki romanları kaleme almıştır.

"Nemide" (1889), "Bir Ölünün Defteri" (1889), "Ferdî ve Şürekası" (1894), "Mai ve Siyah" (1897), "Aşk-ı Memnu" (1900), "Kırık Hayatlar" (1902) ve baskısı gerçekleşmemiş olan "Sefile" isimli romanlar, Halid Ziya'nın yazdığı romanlardır.<sup>16</sup> Realizm ve natüralizmi benimsemiş yazar, edebiyatımızda realist-psikolojik roman çığırını açmıştır. Yazar, romanlarının tekniğini çok sağlam şekilde oluşturmuş, konularını aydın çevrelerden seçmiş ve kişileri de en çarpıcı yönleriyle tanıtmıştır.<sup>17</sup>

Yazarın romanlarını yazdığı yıllarda, I. Meşrutiyetin ilanı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidara gelişi ve 31 Mart olayları olmuş, Osmanlı Toplumunu siyasal açıdan hızlı ve hareketli bir dönem geçirmiştir.<sup>18</sup> Bu tarihi süreçte Osmanlı, gerek sosyolojik, gerekse felsefi yönden Avrupa'nın da etkisi altında bulunduğu Pozitivizmin tesiriyle karşı karşıya kalmıştır. Söz konusu süreçte E. Durkheim ve A. Comte'un etkisinde kalan Ziya Gökalp de onların görüş ve düşüncelerini Osmanlı Toplumuna aktarma gayreti içerisinde girmiştir.<sup>19</sup>

Halid Ziya Uşaklıgil'in romanları da, Tanzimat boyunca gelişen Batı edebiyatının yöneliş hareketinin ekstrem safhası olan Servet-i Fünun edebiyatı ürünleridir. Bu dönemin önde gelen temsilcilerinden biri olan ve köklü değişiklikler için sadece teorik planda kalmanın yeterli olmayacağını anlayan Rezaizade Ekrem, genç kabiliyetleri bir araya toplayarak yeni anlayışa uygun eserler vermeye yönelmek ve yeni görüşleri eserlerle desteklemek gerektiğini düşünmüştür. Bu ihtiyaçla Rezaizade Ekrem'in önderliği ile Tefvik Fikret'in yönetimine geçen Servet-i Fünun dergisi 7 Şubat 1896 tarihinde yeni bir edebi topluluk meydana getirmiştir. "Edebiyat-ı Cedide" diye de anılan bu topluluk yaygın organları olan derginin adı dolayısıyla, daha çok Servet-i Fünun topluluğu olarak

<sup>11</sup> Kerman, Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, s. 6, 20.

<sup>12</sup> Korlaelçi, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yay., İstanbul 1986, 219.

<sup>13</sup> Banarlı, Nihat Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Yedigün Neşriyat, Basım yeri yok, tarihsiz, s. 320.

<sup>14</sup> Kabaklı, Ahmet, Türk Edebiyatı, 2.bsk., C.II, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1968, s. 718.

<sup>15</sup> Karaalioğlu, Seyit K., Resimli Türk Edebiyatçılar Sözlüğü, 2. bsk., İnkılap ve Aka, İstanbul 1982, s.586.

<sup>16</sup> Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, ss.320-321.

<sup>17</sup> Karaalioğlu, Resimli Türk Edebiyatçılar Sözlüğü, ss. 586-587.

<sup>18</sup> Bk. Kabaralı, Alpay, Türk Basınında Demokrasi, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994.

<sup>19</sup> Celkan, Hikmet Y., "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", 75. yılında Türkiye'de Sosyoloji, Bağlam yay., Ankara 1991, ss.183-194.



tanınmıştır. Hepsisi de genç ve tahsilli olan Servet-i Fünuncular, tam anlamı ile modern bir Türk edebiyatı oluşturmak düşüncesi ve amacıyla bir araya gelmişlerdir.<sup>20</sup> Servet-i Fünun dergisi, amacı ve yayınları sebebiyle, Batılı düşünce ve yaşam tarzının benimsenmesine önemli katkısı olan Pozitivizmin<sup>21</sup> Osmanlı toplumuna girmesine yardımcı olan kurumlar arasında sayılmıştır.<sup>22</sup>

Bu grubun en önemli simalarından birisi olan Halid Ziya, Batı ölçütünde ve tarzında Türk Romanının kurucusu kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Halid Ziya, 1908'de Pozitivizmin ülkemize girmesine katkıları olduğu belirtilen İttihat ve Terakki Cemiyetine<sup>24</sup> de katılmıştır.<sup>25</sup> İkinci Meşrutiyetin ilanından sonra Darülfünun'da Garp Edebiyatı Tarihi kürsüsüne tayin edilen Halid Ziya, Yunan Tarihi Edebiyatı, İspanyol Edebiyatı ve Fransa Edebiyatı dersleri vermiştir.<sup>26</sup> Araştırmamız, her bakımdan batılılaşmanın tesiriyle karşı karşıya kalınmış bir dönemde etkin bir düşünür ve edebiyatçı olan Halid Ziya Uşaklıgil'in yazdığı romanlarında dini kavram, değer, davranış ve olgulara ne derece yer verip-vermediğini ele almaktadır.

Uşaklıgil, Halid Ziya, hayatı boyunca birçok türde, pek çok eser vermiştir. Ancak sosyal hayatı yansıtan vasitalardan birisinin de romanlar olduğu düşüncesiyle, bu araştırmada O'nun romanlarında değindiği veya dile getirdiği kadarıyla batılılaşmanın din üzerindeki etkisiyle ilgili hususlar üzerinde inceleme yapılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla O'nun hikayeleri, şiirleri ve hatıraları, konumuzun dışında yer aldığından incelememizin kapsamı ve sınırları içerisinde bulunmamaktadır. 1865-1945 yılları arasında yaşayan Halid Ziya, romanlarını 1889-1924 yılları arasında yazmıştır. Çalışmamız, romanların yazıldığı zaman dilimi ile de sınırlıdır.

Batıda ortaya çıkan düşünce akımlarının ülkemize girmesinde edebiyat önemli rol oynamıştır. Batı edebiyatının önemi bir türü olan romanlar batılılaşmanın düşünsel olarak topluma benimsetilmesinde hatta sosyal yaşama aktarılmasında etkin olmuştur. Romanlar o gün için bu günün etkin iletişim araçları arasında yer almaktadır. O dönemde yazılan pek çok romanın toplumsal gerçekleri yansıtılmalarının yanı sıra, olması gerekeni ideolojik olarak örmeye de çalıştığı belirtilebilir.

Sosyal yaklaşımlar, temelde belli bir insan tasavvurundan yola çıkmaktadırlar.<sup>27</sup> Bu nedenle de her bilim adamı araştırmalarında, kendi düşünce sistemine uygun bulduğu yaklaşımı kullanır. Fakat, din ve dindarlık analizlerinde, din-toplum ilişkilerinin incelenmesinde bütün faktörler hesaba katılmalı; dinin

<sup>20</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss. 26-27.

<sup>21</sup> Hançerlioğlu, Orhan, ToplumBilim Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İstanbul 1986, s. 115.

<sup>22</sup> Bk. Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, ss. 217-221

<sup>23</sup> Meriç, Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 340; Kabaklı, Türk Edebiyatı, C. II, ss. 672-679, 719.

<sup>24</sup> Geniş bilgi için bk. Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, ss. 208-215.

<sup>25</sup> Kabaklı, Türk Edebiyatı, C.II, s. 717.

<sup>26</sup> Halid Ziya'nın Darülfünun'da okuttuğu Batı edebiyatı dersleri, edebiyatçıları ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Kerman, Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, ss. 31-68.

<sup>27</sup> Aslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun, Sosyoloji, İFAV, İstanbul 1999, s. 387.

görünen-görünmeyen bütün boyutları birlikte değerlendirilmeli; yerel ve küresel gelişmeler ve dinamikler birlikte çözümlenmeye çalışılmalıdır.<sup>28</sup> Bu çerçevede Halid Ziya Uşaklıgil'in romanları üzerinde metin taraması yapıp, dolaylı gözlemde bulunulmaya<sup>29</sup> ve dönemin Osmanlı toplum yapısında batılılaşmanın dini yaşayış ve algılanışı üzerindeki etkisiyle ilgili tespitlerde bulunulmaya çalışılacaktır. Doğrusu sosyal olay ve olguların açıklanmasına yarayacak hiçbir belge ve dokümanı göz ardı etmeme gereğini göz önünde bulundurduğumuzda, Halid Ziya'nın romanlarında batılılaşmanın din ve dini hayat üzerindeki izlerini incelemenin gereği ortaya çıkmaktadır.

## b. Batılılaşmanın Dini Hayat Üzerindeki Etkilerinin Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarındaki Yansımaları

Din söz konusu edilince, din sosyolojisi araştırmacılarının zihinlerine her şeyden önce din-toplum münasebeti gelir. Bu münasebet içerisinde dinin, siyaset, ekonomi, aile, eğitim ve boş zamanları değerlendirme gibi sosyal kurum ve olgularla karşılıklı münasebeti ya da sosyal sistem içerisindeki fonksiyonu aklı gelmektedir. Din, toplumun diğer unsurlarını sürekli bilgilendirmekte ve şekillendirmektedir. Din, bu ilişkide her zaman etkileyen taraf değildir. Sosyal güçler, beşeri kurumlar ve kültürel ürünler de din üzerinde etkili olabilmektedir.<sup>30</sup> Yazarın romanlarına baktığımızda dinin sosyal hayat üzerine etkisinden ziyade, batılılaşma sebebiyle Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel alanda karşılaştığı değişikliklerin dine yaklaşım ve bakış üzerindeki etkisine rastlamak mümkündür. Batılılaşma beraberinde sekülerleşmeyi de taşımaktadır. Klasik anlamdaki sekülerleşme düşünsel ve toplumsal alandan dini tamamen çıkarmayı hedeflemiştir. Bu bakımdan Batılılaşma ve sekülerleşme etkisi sürecinde yazılan romanların konuları da büyük ölçüde bu paralelde teşekkül etmiştir. Bu durumu Halid Ziya Uşaklıgil'in romanlarında görmek mümkündür.

“Kırık Hayatlar” isimli romanda Vedide ile tıp doktoru Ömer Behiç ailesinin çocuğu, habis hastalığına yakalanmıştır. Ebeveyn, çocuklarının tedavisi için tıbbın tüm imkanlarını kullanmalarına rağmen, çocuğun iyileşmemesi, onların bilime olan güvenlerini kaybetmelerine neden olmuş ve çaresizlik içerisinde kalmışlardır. Ebeveyn bu çaresizlik içerisinde dua etmemektedir.<sup>31</sup> İnsanların büyük çoğunluğunun, genellikle çaresizlik ve mahrumiyet anlarında Allah'a yalvarıp yakardıkları müşahede edilmektedir. Allah'a inanmayan pek çok insan, büyük çaresizlik anlarında varlığını inkar ettikleri Tanrı'ya dua etmektedir.<sup>32</sup> Buna rağmen; tıp doktoru olan Ömer Behiç'in ve hanımının, tedavi için tüm

<sup>28</sup> Solmaz, Bünyamin, “Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları”, Edtl.: Bünyamin Solmaz-İhsan Çapçioğlu, Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar, Çizgi Kitapevi, Konya 2006, s. 42.

<sup>29</sup> Bk. Ozankaya, Özer, Toplumbilim, 6.bsk., Tekin Yayınevi, İstanbul 1986, s.31.

<sup>30</sup> Zuckerman, Phil, Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitapevi, Ankara 2006, ss. 130-131.

<sup>31</sup> Uşaklıgil, Halid Ziya, Kırık Hayatlar, sad.: Nevzat Kızılcan, Aka ve İnkılap Basımevi, İstanbul 1981, ss. 213, 340-378.

<sup>32</sup> Hökekeklı, Hayati, Din Psikolojisi, T.D.V. Yayınları, Ankara 2001, ss. 221-222.

gayretlerinden sonra çaresizlik içerisinde dua etmemesi, batılılaşma rüzgarıyla birlikte sekülerleşme, pozitivist düşünce ve ateizmden etkilendiklerine veya dua edebilme özelliğini kaybettiklerine bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Bu romanda, üst tabakaya ait kişilerden olan Vedide ve Ömer Behiç, Tanrı'dan yardım istemezken; batı yaşam tarzından henüz çok etkilenmeyen alt tabakada yer alan hizmetçileri Andelip Bacı, kiraya verdiği evinde değerli eşyalarını tuttuğu bir odanın kapısını açarken ve kilitlerken, besmele çekmektedir.<sup>33</sup>

Halid Ziya, Batılı düşünce ve yaşam unsurlarını ön plana çıkaran yeni edebiyat anlayışı çerçevesinde namaz, oruç, zekat, hac vb. ibadetlerin aile yaşamı içerisinde veya günlük sosyal hayat içerisinde yeri ve fonksiyonlarıyla ilgili bilgilere romanlarında yer vermemiştir. Yazar, "Aşk-ı Memnu isimli romanında Adnan Bey ve Firdevs Hanım'ın bir günlük yaşamlarını anlatırken, onların ibadetlerinden (vakit namazları, dualar, vs.) söz etmemiştir.<sup>34</sup> Adnan Bey'in çocuklarına tarihi yerler için yaptırdığı geziler, romanda hikaye edilirken, ibadetlerin yapıldığı mabetlerden hiç söz edilmemiştir.<sup>35</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, eğlencesiyle meşhur olan Firdevs Hanım ve Adnan Bey gibi üst tabakada yer alan<sup>36</sup>, düşünce ve kültürleriyle aydın tabakadan telakki edilen bazı kimselerin sosyal hayatında, dinin aktif bir rol oynamadığını da söylemek mümkündür. Güzel giyinmek, kibar davranmak, hassas bir mizaç ve ince bir ruh taşımak, mutlu olmak, mutlu olmaya çalışmak, kisası dünyaya bağlanmak romanlardaki karakterlerin özelliklerindedir. Karakterlerden Firdevs Hanım ve kızları ile Behlül (Aşk-ı Memnu), Veli Beyin kızları ile Bekir Servet (Kırık Hayatlar) maddeci dünya görüşüne sahip olup, yaşayış çizgileri de bu doğrultuda yürümektedir. Bu uğurda ahlak kurallarını ve toplum düzenini batılılaşma adına çiğnemekten de çekinmemektedirler.<sup>37</sup>

Bireyin fiziki ve zihni dinlenme gereksinimlerini karşılayan "boş zamanları değerlendirme", toplumsal kurumlardan biri olarak sosyologlarca dikkate alınmaktadır<sup>38</sup>. Halid Ziya da romanlarında eğlencelerden çok söz etmiştir. Bu eğlenceler, büyük ölçüde Müslümanlardan teşekkül eden bir toplumun sosyal yaşamında gerçekleştiği için, din sosyolojisi açısından önem arz etmektedir. Toplumda boş zamanları değerlendirme olgusu ile din arasında karşılıklı ilişki ve tesir kaçınılmazdır.

Divan edebiyatının dış dünyaya pencerelerini kapadığı, kapalı bir edebiyat olduğu, gerçek anlamı ile tabiat ve dış çevrenin bulunmadığı vurgulanmakta ve rengi, biçimi, kokusu ve sesi ile gerçek manada doğanın edebiyatımıza Tanzimat'la

<sup>33</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 48.

<sup>34</sup> Uşaklıgil, Halid Ziya, Aşk-ı Memnu, sad. H. Fethi Gözler, İnkılap ve Aka Basımevi, İstanbul 1988, s. 34.

<sup>35</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 54.

<sup>36</sup> Bakırcıoğlu, N. Ziya, Başlangıcından Günümüze Türk Romanı, 7.bsk., Ötüken, İstanbul 2002, s. 44.

<sup>37</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss. 102-103.

<sup>38</sup> Bk. Joseph Fichter, Sosyoloji Nedir?, Çev.: Nilgün Çelebi, Konya:Toplum, Tarihsiz, ss. 124-125; Aslantürk-M. Tayfun Amman, Sosyoloji, ss. 302-309.

girmeye başladığı belirtilmektedir.<sup>39</sup> Hiç şüphe yok ki mesirelere gitmek, piknik yapmak, tabiatla baş başa kalarak temiz hava almak, özellikle şehirli insan için en tabii ihtiyaçlardan birisidir. Romanlarda da batılılaşma ile edebiyatımıza giren realist bir yaklaşımla bu mesire yerlerine ve eğlence mekanlarına yer verilmiştir.

Çevrenin insan üzerindeki etkisi büyüktür. Genetik olmayan bütün etmenleri içine alan çevre, insanların davranışlarını büyük ölçüde etkilemektedir.<sup>40</sup> Yazarın romanlarına baktığımızda, batılılaşmanın da etkisiyle, özellikle aydın ve üst tabakada yer alan Müslüman erkek ve kadınların eğlence yerlerinde flört etmeye başladıkları anlaşılmaktadır. 1850'li yıllardan sonra Osmanlı toplum yaşamında gazino ve meyhane, Tanzimat'tan sonra hızla batıya yönelişin tesiriyle girmeye başlamış, çoğalmış ve kahvehanelerin yerini almaya yönelmiştir.<sup>41</sup> Batılı yaşam tarzının Osmanlı toplumuna düşünsel ve sosyal alan üzerine olan etkisini Halid Ziya'nın romanlarında görmek mümkündür.

Halid Ziya, "Mai ve Siyah" isimli romanında Galata'daki gece hayatını anlatırken, kahvehane ve meyhanelerden bahsetmiştir.<sup>42</sup> Meyhane gibi eğlence yerlerinde içki alemleri düzenlenerek eğlenildiği anlaşılmaktadır. "Aşk-ı Memnu" adlı romanın karakterlerden biri olan Melih Bey'in yalısı, meyhane ve gazino gibi eğlence yerlerinde çalışan kadınların barındığı mekan olarak tasvir edilmiştir.<sup>43</sup>

Orta tabaka veya alt tabakada yer alan kimselerin, İstanbul'un her bir tarafından yüzlercesinin "ben bu akşam Beyoğlu'nda idim" diyebilmek veya ertesi gün çalıştığı yerde: "Aman dün akşam ne kadar eğlendik!" şeklinde bir yalanla, sosyal statülerini yüksekmış gibi gösterme düşüncesiyle Beyoğlu'na eğlenmeye gittikleri anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Mai ve Siyah isimli romanda Raci, aralıksız şekilde gazinolara gider, çok içki içer, şarkıcı kadınların peşinde koşar ve bu yüzden yoksul ve zavallı karısı ile çocuğunu dahi sorumsuzca ihmal etmektedir.<sup>45</sup> Beyoğlu ve Galata, birahaneleri ile bilinen ve Osmanlı beylerinin ve efendilerinin rağbet ettikleri mekanlar olarak romanlarda yer almıştır.<sup>46</sup> Yazar, işten sonra Beyoğlu'ndaki içkili eğlence yerlerine gidenlerin arasında, berberleri, tüccar yazıcılarını ve esnaf çıraklarını zikretmiştir.<sup>47</sup> Kırık Hayatlar'da tıp öğrencisi Ömer Behiç'in çevresinin tavla ve dama gibi oyunlar oynayanlarla dolu olduğu ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

Müslüman kesimin alt ve orta tabakasında yer alan bazı kimselerin bu eğlence yerlerine gittiği anlaşılmaktadır. Bu eğlence yerleri, çok kültürlü bir

<sup>39</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, s.247.

<sup>40</sup> Baymur, Feriha, Genel Psikoloji, 11.bsk., İnkılap Kitapevi, İstanbul 1994, s. 219.

<sup>41</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, s.219.

<sup>42</sup> Uşaklıgil, Halid Ziya, Mai ve Siyah, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1938, s. 121.

<sup>43</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 5-6.

<sup>44</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, s. 126;

<sup>45</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, s. 222.

<sup>46</sup> Baki, Hayati, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, Promete Yay., Ankara 1993, s. 93.

<sup>47</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, s. 132.

<sup>48</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 43.

atmosfere ve kozmopolit bir çevreye sahiptir. Daha çok Batılı eğlence şeklinin hakim olduğu bu tür ortam ve çevrelerin ise, insanların yaşamını olumsuz şekilde etkilediği, değiştirdiği ve yaraladığı belirtilmektedir.<sup>49</sup> İstekle ve körü körüne ıktibas edilen yaşam unsurları, yeni çevrede ait oldukları yerdeki fonksiyonlarını icra edememektedirler. Çünkü onlar ıktibas edilirlerken onları meydana getiren fikir, görüş, zihniyet, mana ve fonksiyonlar iyi anlaşılmalı değillerdir. Unsurlar, aynen ve sadece dış görünüşleri ile alındıkları için, doğal olarak ıktibas yapan topluma fayda yerine zarar getirebilmektedirler.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu eğlence yerlerinin artış göstermesi ve Müslümanların bir kısmının buralara eğlenmeye gitmeleri, İslamî yaşayış ve kültür tarzından uzaklaşmaya başladıklarının ve Batı yaşam tarzı ve kültürüne özindiklerinin bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Yazar, bu eğlence yerlerine giden bireylerin bu mekanlara gidiş nedenlerini tam olarak açıklamamaktadır. Müslüman bir toplumda yaşayan eğlence düşkünleri bu insanların inançlarıyla ve vicdanlarıyla mücadele edip-etmediklerinden, iç dünyalarında bir ikilem ve çatışma yaşayıp-yaşamadıklarından söz etmemektedir.

Halid Ziya'nın romanlarında dile getirdiği İstanbul'daki eğlence yerlerinin isimlerine baktığımızda hep Batı kültürüne ait isimler olduğunu görürüz. Palais de Cristal, La Pocola Venezia, Cauranne, Gambrius ve Concardia gibi Batı dillerinden alınan kelimeler eğlence yerlerinin isimleridir.<sup>51</sup> Bu yerlerin isimlerinin Batılı olması, sadece toplumun kullandığı dildeki değişime değil, eğlence kültüründeki değişime de işaret etmektedir. Buralarda söylenen şarkılar ve çalınan müzikler de Batı tipinde ve türündedir.<sup>52</sup> Ayrıca, bu tür eğlence merkezlerinin Gayr-ı Müslimler tarafından işletilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Bu çeşit eğlence yerlerinin Gayr-ı Müslimler tarafından işletilmiş olmasında İslam Dini'nin Müslümanların buraları işletmesine izin vermemesinin neden olduğu söylenebilir. Bu yerlerden kazanılan ekonomik gelirler de Gayr-ı Müslim grupların ellerinde toplanmış olmaktadır.

Müslüman Türk kadınının ev dışındaki yaşama katılmadığı ve baskı altında yaşamak zorunda kaldığı hem Tanzimat dönemi, hem de Servet-i Fünun dönemi romanlarında dile getirilmiş ve batı medeniyetindeki kadının yeri göz önünde tutularak ve karşılaştırılmalar yapılarak kadın hakları savunulmaya çalışılmıştır. Kadın yeni bir açıdan ele alınmıştır. Bu alandaki geleneksel ve katı görüşlerin yer yer kırıldığı görülmüştür. Artık sosyal yaşama daha fazla dahil olan bir kadın anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır.<sup>53</sup> Oysa Osmanlı Toplumsal yapısında kadının bu denli ev içine sıkıştırıldığı kanaati ve düşüncesinin doğru olmadığını yapılan araştırmalar ortaya koymuştur<sup>54</sup>.

Kadinsız roman düşünülmemiştir. Ancak, toplumumuzda kadından söz etmek ayıp olarak telakki edildiği düşüncesiyle romanlarda önceleri cariyelere yer

<sup>49</sup> Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, s. 93.

<sup>50</sup> Er, İzzet, Din Sosyolojisi, Akçağ Yay., Ankara 1998, ss. 257-258.

<sup>51</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah , ss. 126-128.

<sup>52</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 260.

<sup>53</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss. 88-91; Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, ss. 52-68.

<sup>54</sup> Geniş bilgi için bk. Erten, Hayri, Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı), Kültür Bakanlığı Yay. 2001.

verildiği belirtilmektedir.<sup>55</sup> Halid Ziya Uşaklıgil'in romanlarında ise ev dışında çalışan kadınlar, daha çok eğlence yerlerinde çalışmaktadırlar ve bunlar yurt dışından gelen Gayr-ı Müslim kadınlardır.<sup>56</sup> Müslüman kadınlar henüz ev dışında ve özellikle bu tür eğlence yerlerinde çalışmamışlardır. Gerek Tanzimat, gerekse Servet-i Fünun romanlarında Batı tipi kadınlar önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>57</sup> Batılı kadın tipi, bazen romanlarda gazino, pavyon ve bar kadını olarak yer almaktadır. Osmanlı toplumunda Gayr-ı Müslim kadınlar, dinleri dolayısıyla Batıdaki gelişmelere daha açık oldukları için erkek kadın ilişkilerinde Müslüman kadınlardan daha serbest davranabilirler. Romanlarda bu durum abartılarak işlenmiştir. Ayrıca, Osmanlı yönetimi bu konuda Müslümanlara göstermediği hoşgörüyü Gayr-ı Müslimlere göstermiştir.<sup>58</sup>

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Osmanlı aydınları kendileri Batı'nın üstünlüğü karşısında eziklik hissetmeye başlamışlar ve Batı medeniyetine doğru meylenmişlerdir. Aydınlar bizzat eğitim ve öğrenimlerini Avrupa'da almak istemişler ve Batı uygarlığını ulaşılması gereken bir ideal dünya olarak algılamışlardır.<sup>59</sup> Bu doğrultuda da önce kendileri dini konulardan ziyade nesnel dünya ve insanla ilgilenmeyi tercih etmişlerdir. Bir aydın olan Halid Ziya da romanlarında Batılı eğlence tipinin toplumsal yaşama girmeye başladığını göstermektedir.

Sosyal değişimlere karşı genellikle mevcut sosyal yapı ve sistemlerin direnç gösterdikleri bilinen bir gerçektir. Tanzimat edebiyat ve romancılarından Ahmet Mithat Efendi ve Şemsettin Sami bu sosyal direnç ve çatışmalardan romanlarında bahsederken ve geleneğin ne denli bağlayıcı olduğu görülürken<sup>60</sup>; edebiyatımızın kesin olarak ve köklü bir şekilde modernleşme dönemi olan Servet-i Fünun devri<sup>61</sup> edebiyat ve romancıları arasında yer alan Halid Ziya Uşaklıgil'in geleneksel yaşamla Batı yaşamı arasındaki çatışmadan hiç söz etmediği görülmektedir.

Halid Ziya, üst tabakada yer alan insanların çocuklarının eğitiminden bahsederken aldıkları dersler arasında dini derslerden söz etmemektedir.<sup>62</sup> Din eğitimi ile eğitim müessesesinin ilişkisine Halid Ziya'nın romanlarda rastlamak mümkün değildir.

Halid Ziya'nın "Mai ve Siyah" isimli romanında "Mir'ât-ı Şuûn Cerîdesi"nin kuruluş yıl dönümü kutlamasında, üst tabakada yer alan kimseler olarak değerlendirilebilecek teşkilat üyelerinin, dört saat şarap içerek meze ve kuru yemiş yiyerek eğlendiklerini görüyoruz.<sup>63</sup> Dolayısıyla söz konusu dönemde toplumun yazar-aydın diye nitelendirilen kesiminin bazılarının İslam Dini'nin içki yasağına dikkat etmedikleri adı geçen romanda gözlenmektedir.

<sup>55</sup> Meriç, Sosyoloji Notları ve Konferanslar, s. 341.

<sup>56</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss. 128-130.

<sup>57</sup> Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, s. 56.

<sup>58</sup> Timur, Taner, Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik, Afa yay., İstanbul 1991, s. 28.

<sup>59</sup> Timur, Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik, ss. 91-93.

<sup>60</sup> Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, ss. 69-71.

<sup>61</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, s. 27.

<sup>62</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 104-105.

<sup>63</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss. 1-2.

Aynı romanda Ahmet Cemil isimli roman kahramanının, öğrencilerine verdiği derslerde, Musset'in "Geceler", Hugo'nun "Temaşalar" ya da Lamartine'in "Tefekkürât" adlı eserlerini okuttuğundan bahsedilmesine karşın, Türk toplumunun edebiyat literatüründen ve İslami kültürü ve onun değerlerini içeren bir eser veya yazının okutulduğundan söz edilmemiştir. Fikri terbiyenin, artık doğu ve İslam medeniyetinin ürettiği eserler yerine; Batı medeniyetinin ürettiği eserlerden alınması gerektiği düşüncesinin vurgulandığı işaretleri romanlarda görülmektedir. Dergi, gazete ve kitapçılarda çevrilen makale ve hikayelerin sadece Batı kültüründen olduğunun yazarın romanlarında dile getirilmesi<sup>64</sup>, toplumdaki aydınların, kendi kültürel ve dini değerlerini tamamen bir kenara bırakarak, yerine yabancı (Batılı) kültürel değerleri ön plana çıkarmaya başladıklarını göstermektedir.

Düşünce, zevk, sanat ve kültür seviyesini geliştirmek ve bunları iyice öğretmek için en etkili metotlar arasında hiç şüphesiz ki okumak ve eğitim almak bulunmaktadır. Bunu bizzat kendileri yapan Servet-i Fünun Edebiyatçıları, bu alışkanlıklarını yazdıkları romanlardaki kahramanlarında da göstermişlerdir. Servet-i Fünuncular, Batılı yaşam tarzını ve ona ait unsurları daha çok okuyarak tanımışlardır. Bu amaçla da ellerine ne geçmişse okumaya ve ne duydularsa öğrenmeye çalışmışlardır. Avrupa ve Batılı yaşayış tarzını daha çok kitaplar yolu ile öğrendiği belirtilen<sup>65</sup> Halid Ziya Uşaklıgil'in roman kahramanları da, Batılı yaşam tarzını daha çok Batılı kitapları okuyarak öğrenmektedirler.

Aşk-ı Memnu romanında Adnan Bey bazen, Matmazel de Courton ve Behlül de hep yabancı eserler okurlar. Behlül, kadın ruhunu çok iyi yazar olarak gördüğü Fransız yazarı Paul Bourget'in hayranıdır. Adnan Bey'in yalısında yabancı dille yazılmış ev idaresi kitabı bulunmakta ve yemek tarifleri kitabı okunarak İngiliz tatlısı yapılmaktadır. Romanda Batı edebiyatı dışında bir eser okuyan kahraman yer almamaktadır. Dolayısıyla, Halid Ziya'nın romanlarında Batılı bir insan tipi ve yaşam tarzının gündeme getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.<sup>66</sup>

İslam Dini'nin ve Müslüman toplumların en önemli dindarlık işaretlerinden birisi olan namaz ibadetinin, "Kırık Hayatlar" isimli romanda "Bacı" ismindeki hizmetçi tarafından yerine getirildiği gözlemlenmiştir.<sup>67</sup> Buna mukabil, üst sosyal mevkide yer alan birkaç yazar ve şairin bir akşam ve gecelik hayatı anlatılırken namaz kıldıklarına dair bir açıklama bulunmamaktadır.<sup>68</sup>

Halid Ziya'nın romanlarında rol verdiği bireylerin ahiret inancı ile ilgili değerleri zayıf durumdadır. Ölüm meleği olan Azrail'in varlığının bireylerce kabul edilmesine<sup>69</sup> karşın; yatağında ölümlü pençelesen bir kişinin hemen yanı başında etraftakilerin ona; "kelime-i şahadet"i getirme gibi bir davranışa girdikleri

<sup>64</sup> Bk. Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss. 40-78.

<sup>65</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss. 28-29.

<sup>66</sup> Bk. Arseven, Tülin, "Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Eğitim ve Mürebbiyelik", Milli Eğitim Dergisi, Sayı 162, Ankara, Bahar, 2004; Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, s. 85.

<sup>67</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 45.

<sup>68</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss. 118-223.

<sup>69</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, s. 284.

görülmemekte olup<sup>70</sup>, ahiretin “doğa dışı, akla uygun olmayan bir görünüm ve anlaşılmaz bir yolculuğun hazırlığına başlamak”<sup>71</sup> olarak algılandığını görmekteyiz.

Halid Ziya, “Bir Ölünün Defteri” isimli romanında, toplumun savaşa katılma konusunda, bir bakıma “şehit olma” gibi kutsal ve dini bir değer mevzuunda, iki tutum ortaya koymaktadır. Birisi dünyevi bir bakışla; aşık olduğu kızla evlenemediği için acıdan ölmek yerine savaşta ölmeyi istemektir. Diğeri ise dini bir bakışla; neşeli bir şekilde vatan, din ve namus için savaşa ölmeye gitmeyi arzulamaktır.<sup>72</sup> Savaşa katılma konusundaki birinci tutumun oluşmasında batılılaşmayla birlikte ülkemize girmeye başlayan Realizm ve Pozitivizmin etkisinden bahsetmek mümkündür.

Allah’a tevekkül etme ile ilgili olarak yazar, aydın kesimle okumamış kesimin anlayış ve tutumunu karşılaştırmıştır. “Mai ve Siyah” isimli romanda Ahmet Cemil, kız kardeşini istemeye geleceklerin olduğunu annesine haber verdiğinde, annesi; “Allah hayırlısını kısmet etsin, oğlum, istesinler bakalım da düşünürüz...”<sup>73</sup> şeklinde cevaplamıştır. Yazar bu cevap karşısında, bağımsızlığı olmayan, kişiliği elinden alınmış kadın tipini ve teslimiyetçi dünya anlayışını benimsemediğini vurgulamıştır.<sup>74</sup> Dolayısıyla yazar, toplumun kendisi gibi aydın kesiminin, çalışmadan, araştırmadan ve tedbir almadan bir işin Allah’a havale edilmesine karşı olduğuna; okumamış insanların ise, kaderci, pasif bir anlayışla işleri doğrudan Allah’a bırakmak şeklinde bir yaklaşım içinde bulduklarına vurgu yapmaktadır. Yazarın kendisinin ise, rasyonel şekilde bir aile kuruluşunu öngördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca, Servet-i Fünun Edebiyatının roman temsilcisi olan yazar burada, özgürlüğü, bağımsızlığı olmayan ve kişiliği elinden alınmış bir kadın tipine karşı olduğunu da belirtmek istemektedir. Zira, gerek Tanzimat ile başlayan, gerekse Servet-i Fünun dönemiyle birlikte gelişen batılılaşma süreci, kadını daha özgür kılma ve onu sosyal yaşama daha fazla dahil etme anlayışını da ihtiva etmiştir.<sup>75</sup>

Fakat yazar, batılılaşmayı ve beraberinde getirdiği özgürlükleri savunurken, Avrupa’nın gerçek kültür ve medeniyetiyle ilgisi olmayan, tabir caizse döküntülerini ve onları taklit etmeyi batılılık sayan sathi taklitçiliği de tenkit etmektedir.<sup>76</sup> Yazar, sathi taklit şeklinde batılılaşmanın getirdiği olumsuzluklara zaman zaman romanlarında dikkat çekmektedir. “Kırık Hayatlar”da kendisine kur yapan ve asılan bir erkeğe karşılık vermeyen erdemli kadınların az sayıda olduğu vurgulanmaktadır.<sup>77</sup>

Toplumun üst tabakasında yer alan bazı kimselerin evli veya bekar oldukları fark etmeksizin gayr-ı meşru ilişkilere girmekten pek kaçınmadıkları; hatta doğal

<sup>70</sup> Uşaklıgil, Halid Ziya, Bir Ölünün Defteri, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1944, ss. 16-18.

<sup>71</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s.140.

<sup>72</sup> Uşaklıgil, Bir Ölünün Defteri, ss.100-105.

<sup>73</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss.149.

<sup>74</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss.149.

<sup>75</sup> Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, ss. 52-70.

<sup>76</sup> Kerman, Halid Ziya Uşaklıgil’in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, s. 108.

<sup>77</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, ss. 247-250.



karşıladıkları romanlarda görülmektedir. “Kırık Hayatlar” isimli romanda, damadının başka bir kadınla yasak ilişkisini gizli tutabildiği takdirde, onun bu davranışını anlayışla karşılayan kayınpeder imajından bahsedilmektedir.<sup>78</sup>

Romanlara bakıldığında erkekler, kadınların yasak ilişki kurmalarını tepkiyle karşılar; hemcinslerinin başka kadınlarla yasak ilişkiye girmelerini normal bir davranış gibi değerlendirdikleri dile getirilmektedir. Örneğin, önüne gelen her kadını sevdiğini söyleyen Behlül, (Aşk-ı Memnu’da) kendisine inanan kadınların hayatlarını mahvetmiştir.<sup>79</sup> Yazarın bu konuyla erkeklerin çelişkili tutumlarının yanlışlığına dikkat çektiğini de belirtmekte yarar vardır.

“Kırık Hayatlar” isimli romanda evli olduğu halde, başka bir kadınla gayr-ı meşru bir ilişkiye girmeye sürüklenen Ömer Behiç, bu ilişkisiyle alakalı olarak düşünce ve ruh dünyasında zaman zaman vicdanı ile hesaplaşırken, aynı zamanda dini inanç ve değerleriyle bir hesaplaşma ve çatışma yaşadıklarına işaret edecek kavramlar kullanmamıştır.<sup>80</sup> Gerek Behlül, gerekse Ömer Behiç, romanlarda yüksek tahsil yapmış, pozitif bilimlerle meşgul olmuş ve Batı literatürünü takip eden Batılı bir aydın tipinde bireyler olarak toplumun üst katmanında yer alan kimseleri temsil etmektedirler.<sup>81</sup> Bu bağlamda tamamen dünyevi olgulardan hareketle düşünen; eşyaya ve olaylara bu açıdan yaklaşan bir aydın kesiminin varlığına dikkat çekilmiştir.

Yazar, ekonomik bakımdan toplumun üst katmanında bulunanların maddeye, gösterişe ve dünyaya ne kadar önem verdiklerini dile getirerek aslında bir eleştiride de bulunulmuştur. Toplumun üst tabakasındaki anomik bir sosyal gerçeklikten bahsetmektedir. Bir düğüne giden Nihal’in oynadığı rol içerisinde dile getirdiği ifadeler bunu açıkça ortaya koymaktadır. “Bilemezsiniz babacığım, o gün ben gözyaşlarımla sarhoş oluyordum. Sanki bütün o elmaslar, zümrütler, yakutlar damarlarıma giriyor, başımı döndürüyordu. Onlardan herkeste vardı.”<sup>82</sup> “Aşk-ı Memnu”da ekonomik varlığın, ahlaki ve dini değerlerden çok daha ön plana çıkartılarak sadece maddi görünüme aldanıp evlenen kimselerin, evlilikleri sonrasında mutsuz oldukları sergilenmektedir.<sup>83</sup>

Yazar bu eleştiriyi dile getirmekle birlikte insanların karşılaştıkları sorunları bir bakıma doğaya ve maddeye yaslanan pozitivist yaklaşımın neredeyse tek başına mutluluğa ve aydınlığa kavuşturacağı görüşüne vurgu yaptığını belirtmekte fayda vardır. Eğitim seviyesi yüksek ve ekonomik açıdan da üst tabakadan birisi olan yazar, pozitif bilimin, insanlığın bütün problemlerini çözerek, onu aydınlığa götüreceği görüşündedir.<sup>84</sup> Halid Ziya, bilginin metafizik yolla değil, artık akıl, gözlem ve deneyle elde edilmesi gerektiği düşüncesinin aydın kesimde oluştuğuna dikkat çekmekte; böylece batılılaşmayla birlikte bilgi anlayışındaki değişikliğe

<sup>78</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 303, 352.

<sup>79</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 303, 352.

<sup>80</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, ss. 222-226.

<sup>81</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, s. 53.

<sup>82</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 228.

<sup>83</sup> Bk. Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 9.

<sup>84</sup> Bk. Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 54.

vurgu yapmaktadır. Yazarın yaşadığı tarihlerde yeni bilgi anlayışı doğrultusunda pek çok yeni uygulama ve faaliyet yapılmıştır.<sup>85</sup> Bu anlayışın paralelinde yazar, dini ilimlerin ve değerlerin insanlık için taşıdığı değer ve işlevlerden romanlarında hiç bahsetmemiştir. Ayrıca yazar, hoca ve şeyhlerin toplum hayatının gerçeklerinden uzak olarak yaşadıklarını<sup>86</sup> dile getirmekte, dolayısıyla toplum için fonksiyonel olmadıklarını düşünmektedir.

Araştırmamızda buraya kadar, Halid Ziya'nın romanlarında batılılaşmanın dini hayat ve değerler üzerindeki yansımalarına ve izlerine değinilmeye çalışılmıştır. Sosyal yaşam içerisinde toplumun en önemli kurumları arasında yer alan din ile aile arasında da karşılıklı münasebetin bulunduğu bilinen bir husustur.

### c. Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılılaşmanın Aile-Din İlişkisi Üzerindeki Etkileri

Sosyal bir kurum olan aile, bütün toplumların temel kurumlarından biridir. Toplum halinde yaşama mecburiyetinde olan insanoğlu ilk kez bu mecburiyeti kendi yakın çevresinde hissettiği ailesindeki beraberlikle giderebilmektedir.<sup>87</sup> Aile, fertlerine psikolojik ve biyolojik açılardan yardımcı olmakta, onları modern insanın yalnızlığından korumakta, onlara sosyal çerçeve vazifesi görmekte ve dayanak olmaktadır.<sup>88</sup> İnsanın ilk sosyalleşmesi, topluma hazırlanması da ailede başlamaktadır. Aile, sosyal grup ile aile fertleri arasındaki ilişkileri içeren ve aynı zamanda adetleri, örfleri, görenekleri bulunan ve de bir sosyal kurum olan, kültür unsurlarını içinde taşıyan bir birimdir.<sup>89</sup>

Aile sosyal ve kültürel değerlerimizin özünü taşıyan ve bu değerleri, kültür unsurlarını kuşaktan kuşağa aktaran en önemli sosyal müesseselerden birisidir. Aile, inançların, dini değerlerin ve ahlaki kuralların yeni nesle aktarılması ve öğretilmesini sağlamaktadır.<sup>90</sup> Dini hayatın küçümsenemeyecek birçok yönü de aile içinde gerçekleşmektedir.<sup>91</sup> Batılılaşma etkisini, toplumsal yapının temel unsurlarından birisi olan aile üzerinde de göstermiştir.

Tanzimat Edebiyatı romanlarında aile konusunda işlenen alaturka (Doğulu) – alafranga (Batılı) karşıtlığında alaturka özelliklerinin bazı romanlarda ağır bastığı görülürken, Servet-i Fünun Edebiyatına mensup yazarın Batılı yöne daha çok meylenmesi anlaşılmaktadır. Alaturka aile kuruluşunda evlilik için akıl-baliğ olma yaşı dikkate alınırken, alafranga aile kuruluşunda ergenlik ön plana çıkarılarak yeni bir yaş tanımı gelişmeye başlamıştır. Evlenecek erkek ve kızların

<sup>85</sup> Geniş bilgi için bk. Adivar, Adnan, Osmanlı Türklerinde İlim, Remzi Kitapevi, İstanbul 1970, ss. 187-203; Adivar, Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din, 5.bsk., Remzi Kitapevi, İstanbul 1994, ss. 338, 368-369.

<sup>86</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 9.

<sup>87</sup> Doğan, İsmail, Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar, 3.bsk., Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 168.

<sup>88</sup> Nirun, Nihat, Sistematik Sosyolojisi Açısından Ziya Gökalp, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1981, s. 181.

<sup>89</sup> Nirun, Nihat, Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1994, s.17.

<sup>90</sup> Sezen, Yümnü, İslam'ın Sosyolojik Yorumu, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 238.

<sup>91</sup> Kehrer, Günter, Din Sosyolojisi, Çev.: Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1992, s. 102.

15-16 yaşlarında daha ergenliklerinin ilk döneminde kişilikleri gelişmeden, sosyalleşmelerini olgunlaştırmadan ve maddi bağımsızlıklarını temin edecek mesleklerini kazanmadan evlendirilmeleri eleştirilerek, evlenecek kimselerin ergenliğin son dönemine tekabül eden yaşlarda<sup>92</sup> evlenmeleri gerektiği yazarın romanlarında vurgulanmıştır.<sup>93</sup>

Biyolojik olgunlaşma ile ilgili gelişim özellikleri değişik kültürlerde birbirlerinden pek farklılık göstermezlerken, toplumsal beklentilere göre gelişme özellikleri muhtelif toplumlarda birbirlerinden farklılık gösterebilmektedir.<sup>94</sup> Osmanlı toplumunda Tanzimat'la başlayan ve Servet-i Fünun döneminde hız kazanan batılılaşma düşüncesi, evlenecek kimselerin ulaşması gereken yaş ve taşınmaları gereken özellikler konusunda yeni toplumsal beklentileri beraberinde getirmiştir. Yazar da mevcut geleneksel aile teşekkülünü eleştirerek, romanlarında genç erkek ve kızların, küçük yaşta, kimliklerini yeterince kazanmadan, kafi derecede sosyalleşmeden ve ekonomik bağımsızlıklarını temin etmeden evlenmeleri nedeniyle mutsuz bir aile oluşturduklarını belirtmektedir.<sup>95</sup>

Yazar, birden fazla kadınla evlilikle ilgili gözlemini ve bu konudaki düşüncesini "Kırık Hayatlar"da dile getirmekte ve isteğini ifade eden ve kararını uygulayan bir kadın tipinin varlığını vurgulamakta veya bu şekil bir kadın tipinin toplumda yaygınlaşmasını arzuladığını ortaya koymaktadır. Çocuğu olmadığı için ikinci bir hanımla evlenmek isteyen Ömer Behiç'in hanımı, Ömer Behiç'ten hemen ayrılmaktadır.<sup>96</sup>

Avrupalı hayat tarzını bütünüyle benimsemiş bir ailenin hayat hikayesini konu edinen<sup>97</sup> "Nemide" isimli romanda bir erkek ile kadının evlenmezden önce birbirlerini iyice tanımaları gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>98</sup> Romanın karakterlerinden Nahit, aşkını çekinmeden, utanmadan sevdiği Nail'e açabilen ve verdiği kararları fiiliyata geçirebilen bir kişiliğe sahiptir.<sup>99</sup>

Burada belirtmek gerekir ki, yazar, ailelerin Avrupalı hayat tarzını benimserlerken, sathi taklitle bulunmalarını eleştirmiş, toplumun bu konudaki ahlaki ve dini değerlerinin dikkate alınması gerektiğini, bu değerleri dikkate almayan aile üyelerinin olumsuz tutum ve davranışlarını dile getirerek ortaya koymaya çalışmıştır.

Romanlarda evlenen kadınların eş seçimi konusundaki tutumlarını ele aldığımızda, eş seçimi konusundaki ölçütlerinin arasında ahlaki değerlerin yer almadığını; aksine ekonomik bakımdan zenginliğin göstergesi olan zümrüt, yakut, elmas ve fruzelerin ön planda tutulduğunu görüyoruz. Bunun yanlış olduğunu düşünenlerin de kendi çıkarları için ses çıkarmadıklarını ve durumu

<sup>92</sup> Ergenlik dönemleri ve yaşları konusunda geniş bilgi için bk. Baymur, Genel Psikoloji, ss. 59-65.

<sup>93</sup> Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, ss. 88-89.

<sup>94</sup> Baymur, Genel Psikoloji, s. 59.

<sup>95</sup> Bk. Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, ss. 166-118.

<sup>96</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 47.

<sup>97</sup> Kerman, Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, s. 73.

<sup>98</sup> Bk. Uşaklıgil, Halid Ziya, Nemide, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1943, ss. 91-97.

<sup>99</sup> Kerman, Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, s. 76.

kabullendiklerini tespit ediyoruz.<sup>100</sup> Dolayısıyla, Tanzimat Döneminde yazılan romanlarda da dile getirildiği gibi<sup>101</sup> evlilikte dini ve ahlaki değerlerden daha çok maddi gelir durumunun sağlamlığı kadınlar için bir güvence olarak görülmektedir.

Halid Ziya, romanlarında ailelerin mutsuzluğuna ve çözülmesine sebep olan faktörler arasında, evlilik öncesi ve evlilik anındaki sebeplerin yanı sıra, batılılaşma sürecinin de tesiriyle meydana gelen değişimler sebebiyle toplumda görülen sapkın davranışlar olarak niteleyebileceğimiz eşlerin yasak ilişkilerini de sebep olarak göstermektedir.

“Aşk-ı Memnu” isimli romanda, kocasının haricindeki erkeklere karşı da çok serbest ve cömert davranan Firdevs Hanım, kirli çamaşırlarını ele veren mektuplarını yakalayan kocasının ölümüne sebep olmuştur.<sup>102</sup> Yasak ilişkiye giren kadınlar, bir anne olarak, kendi kızlarının yasak ilişkiye girmelerini istememelerine<sup>103</sup> rağmen; dini ve ahlaki bir endişe ve kaygı taşıdıklarını görmek de mümkün değildir.

Halid Ziya, “Kırık Hayatlar” adlı romanındaki ailelerde eşlerin hep yasak ilişkilerinden bahsetmekte ve bu gayr-ı meşru ilişkilerin, toplumun elit kesimlerinde genellikle mevcut olduğunu vurgulamaktadır. Romanın kahramanlarından Bekir Servet’in bu konudaki konuşması durumu kısaca özetlemektedir. “Tüm büyük kentler gibi İstanbul’da da bir takım aileler vardır ki, toplumun kibar sınıfına girmekle birlikte ahlak bakımından yerleri belli değildir.”<sup>104</sup>

Aşk-ı Memnu’da evli bir kadınla aşk ilişkisine giren Behlül Bey, bu konuda vicdanından ve inancından dolayı ızdırap duymanın aksine; sadece kadının kocasından çekindiğini anlıyoruz.<sup>105</sup> Yine Aşk-ı Memnu’da yasak ilişki içinde olan Bihter de dini inanç ve değerlerden daha çok, sosyal baskı sebebiyle yasak ilişkisini gizlemektedir.<sup>106</sup>

Yazarın romanlarında yasak ilişkiyi normal karşılayan erkekler, aynı davranışta bulunan hanımlarını ise hemen dışlamaktadırlar.<sup>107</sup> Dolayısıyla erkekler kadınlara kendilerine eş değer şekilde bir özgürlük tanımamaktadırlar. Erkeklerin, kendi yasak ilişkilerini normal bir davranış gibi göstermeye çalıştıkları, gerek ahlaki yönden, gerekse İslam Dini yönünden ailedeki namus ve dürüstlük normlarına zıt şekilde hareket ettikleri gözlemlenmektedir.<sup>108</sup>

Alafranga yaşayış meraklısı roman kahramanları İslam Dininin yasak ettiği alkölü almak (içki) için Beyoğlu gibi yerlerdeki eğlence mekanlarına gitmişlerdir. Mir’ât-ı Şuûn’da çalışan Raci, Batı medeniyetinin kötü yönleri ile batılı yaşayışın,

<sup>100</sup> Bk. Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 26, 18-24.

<sup>101</sup> Baki, Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan, s.89.

<sup>102</sup> Bk. Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 6-9.

<sup>103</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, ss. 270-271.

<sup>104</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 200.

<sup>105</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 184-185.

<sup>106</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 188.

<sup>107</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, s. 256.

<sup>108</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, s. 306.

moda ve eğlencelerin İstanbul'a, dolayısıyla Türkiye'ye giriş kapısı olan Beyoğlu'ndaki meyhanelerde<sup>109</sup> alkol alarak sarhoş olmakta, evine gitmemekte ve çocuklarına bakmamaktadır. Yine Ahmet Cemil'in kız kardeşi İkbâl'in kocası evine sarhoş gelmekte ve eşine şiddet kullanmakta ve bu sebeple de evlilikleri mutsuz başlamaktadır.<sup>110</sup> Dolayısıyla alkol alma, romanlarda ailelerin çözülmesine bir sebep teşkil etmektedir. Fakat, İslam Dininin bu konudaki yasağına roman kahramanlarının uyup uymadıklarından, bu yasak ile roman kahramanlarının zihnen ve davranış bakımından bir çatışma içinde olup-olmadıklarından veya dini değerlerin bu husustaki işlevlerinden bahsedilmemektedir.

Ailelerin hayatîyetlerini devam ettirebilmesinde din kurumu önemli bir rol oynamakta, aileler de dinin yeni nesillere aktarılması hususunda önemli işlevlerde bulunmaktadır. Bu işlevler arasında yeni neslin/çocukların terbiyesi de yer almaktadır. Ailenin değerler sistemi ile toplumun değerler sistemi ve bu çerçevede doğal olarak dini ve kültürel değerler birbirine oldukça benzerler.<sup>111</sup> Bu bakımdan aile üyelerinin mensup oldukları din, yeni neslin topluma hazırlanması ve kazandırılması bakımından önemlidir.

Halid Ziya'nın romanlarındaki ailelere baktığımızda, çoğu ailelerin Batı medeniyetine uygun nesil yetiştirme amacıyla yabancı (Gayr-ı Müslim) hizmetçilerin ve mürebbiyelerin tercih edildiğini görürüz. Dolayısıyla İslami bir kültürden gelmeyen ve toplumun kendi değerleriyle özdeşleşmeyen bu hizmetçi ve mürebbiyelerin, kendi dini ve kültürel değerlerini çocuklara aktarmaları kaçınılmazdır. "Aşk-ı Memnu isimli romandaki Firdevs Hanımın hizmetçisinin ismi Katina, Adnan Bey'in mürebbiyesinin ismi Mile de Courton'dur.<sup>112</sup> Yabancı mürebbiyeler arasındaki en büyük ortak noktanın kendi milletlerinin dil, terbiye, kültür ve zevklerini Türk çocuklarına aşlamak olduğunun tespiti<sup>113</sup> de aile üyelerinin mensup oldukları kültür ve dinin toplumun geleceği açısından fonksiyonunu ortaya koymaktadır. Batılı yaşayış ve kültür unsurlarının, kendi dini değerlerinden uzak aile yaşam tarzının Osmanlı evlerine kadar girip yayılmasında Gayr-ı Müslim mürebbiyelerin etkin bir faktör olduğu anlaşılmaktadır.

"Aşk-ı Memnu"da Adnan Bey'in çocuklarına, gerek mürebbiyesi tarafından verilen, gerekse bunun haricinde verilen dersler arasında dini bilgilerin verildiğine dair bir bilgi ve anlatım görülmemektedir. Mürebbiye, gergef, dikiş, işleme, piyano ve opera dersleri vermekte ve Alexandre Dumas gibi Batılı yazarlardan hikâyeler okutmaktadır.<sup>114</sup> Mürebbiye, piyano derslerinde, Chopin, Schuman veya Mendelssohn'dan şarkılar öğretmekte ve kendisi de zaman zaman Pazar günleri kiliseye dua etmeye gitmektedir.<sup>115</sup> Bireyin sosyalleşmesinin ilk adımı olan ailelerin bu yapısı içerisinde, çocukların kendi dini ve kültürel değerlerini

<sup>109</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss. 202-203.

<sup>110</sup> Uşaklıgil, Mai ve Siyah, ss. 82-84, 394-396.

<sup>111</sup> Dönmezer, Sulhi, Sosyoloji, 10.bsk, Beta Yayın, İstanbul 1990, ss.150-151.

<sup>112</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 15-43, 55-57.

<sup>113</sup> Kavcar, Servet-i Fünun Romanı, ss. 190-198.

<sup>114</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 67-70.

<sup>115</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 237-238, 245.

öğrenebilmelerini sağlama hususundaki işlevini söz konusu dönemde yeterince yerine getiremediği söylenebilir.

Kültürel ve dini değerlerin, iyi öğrenilip içselleştirilmediği ve sosyal münasebetlerde dikkate alınmadığı geniş ailelerde, aile üyelerinin kıyafetleri ve ilişkileri önem kazanmaktadır. Zira, dikkat edilmediği takdirde ailenin çözülmesi durumu ortaya çıkmaktadır.

Aşk-ı Memnu adlı romanda Behlül kendi ailesi ve kaynanası Firdevs'in ailesiyle birlikte pikniğe gitmişlerdir. Burada Behlül, ince, zarif ve vücudunun bazı kısımlarını açığa vuran kıyafetiyle evli olan Peyker hanıma, aşk ilan etmiştir. Evli olan Peyker hanım, bu aşk ilanına karşı koyamaz. Bu duruma karşı aile üyelerinden eleştirel veya olumsuz bir tepki gelmemiştir. Sadece hizmetçilerden biri gayrı dini ve ahlaki duruma dayanamayarak kaçar. Diğerleri ise, bu davranışı eğlenceli bulurlar.<sup>116</sup> Hizmetçinin kaçışı, geleneksel kadın erkek ilişkilerine göre bu aşk ilanının sapkın bir davranış olduğunu ortaya koyarken, diğerlerinin davranışı, artık Türk kadının kapalı kapılar ardında kalmayıp, sokağa çıkabildiği ve hatta erkek ve kadınlar arasında Batılı erkek ve kadınlar gibi ilişkilerinde özgürce davranabilenlerin bile olduğuna işaret etmektedir.

"Bir Ölünün Defteri" isimli romanda aynı evde kalan dayıoğlu ile halakızının yalnız kaldıklarında, şehvi duygularıyla olan mücadelelerinden bahsedilmektedir.<sup>117</sup> "Kırık Hayatlar" adlı romanda ise, evli Ömer Behiç ile bekar bir kız olan Neyyir'in tedavisi için bir arada bulunmaları ve evde de yalnız kalmalarıyla aralarında gayr-ı meşru bir ilişki başlamaktadır.<sup>118</sup> Kişiliği, eğitim seviyesi ve öz güveni iyi oluşmamış kadın ve erkeklerin Batılı anlayışla ilişkilerinde özgür davranışları halinde, mevcut kültürel ve dini değerlere aykırı davranışlar gösterebilmektedirler.

Özellikle dini ve ahlaki değerlerden yoksun kadın ve erkeğin, aynı evde yalnız kalmalarının olumsuz sonucu "Aşk-ı Memnu" isimli romanda görülmektedir. Adnan Bey'in çapkın yeğeni Behlül ile karısı Bihter'in aynı evde yaşadıkları ve sonunda dinin onaylamadığı gayrı meşru bir ilişkide buldukları ve beraber geceledikleri anlaşılmaktadır.<sup>119</sup>

"Nemide" adlı romanda, aynı evde bir genç erkek ile iki genç kız birlikte yaşamakta, iki kız da aynı gence aşık olmaktadır. "Nemide" isimli kız genç erkekle nişanlanmakta, fakat nişanlısının diğer kız "Naile"ye aşık olduğunu anladığında, zayıf vücudu dayanamayıp ölmektedir.<sup>120</sup> Gençlerin bu şekilde yalnız olarak birlikte yaşamalarını İslam Dini'nin tasvip etmediği, ne bu gençlerin kendileri tarafından, ne de aileleri tarafından düşünülmektedir. "Nemide" isimli romanda ise, Şevket Bey, kızına nikah düşen genç yeğeninin şahsi bir sebeple evine

<sup>116</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 124-132.

<sup>117</sup> Uşaklıgil, Bir Ölünün Defteri, s. 97.

<sup>118</sup> Uşaklıgil, Kırık Hayatlar, ss. 172-182.

<sup>119</sup> Uşaklıgil, Aşk-ı Memnu, ss. 174-179, 209-214.

<sup>120</sup> Uşaklıgil, Nemide, ss. 125-170.

gelmemesini meşrulaştırabilmek için, dinin bu konudaki tutumunu gerekçe göstermektedir.<sup>121</sup>

Halid Ziya'nın romanlarına baktığımızda netice olarak batılılaşmanın, toplumun eğitim ve yaşam düzeyi yüksek, üst tabakada yer alan ailelerin bir kesiminde benimsenmeye başladığı, ancak Batı düşüncesinin ve yaşam tarzının sathi taklitleri sebebiyle onların dini inanç ve değerlerinin zayıflamasına katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu ailelerde gayr-ı meşru ilişkilerin neredeyse yaygınlık gösterme eğilimine girdiği, İslam'ın bu konudaki emirlerine, tavsiyelerine ve yasaklarına pek uyulmadığı fark edilmektedir. Batı medeniyetindeki sürekli dünyevileşme sürecinin aileyi büyük ölçüde bir ibadet birliği olmaktan çıkarmasının<sup>122</sup> ardından, toplumun üst tabakasında yer alan Osmanlı ailesinde de dünyevileşme sürecinin işaretleri görülmektedir. Bu bağlamda, Batılı yaşam tarzının Osmanlı ailesinin kültürel ve dini değerleriyle bir çatışma içerisine girmeye ve beraberinde kültürel yabancılığa neden olmaya başladığını söylemek de mümkündür. Söz konusu dönemde ailenin, toplumun genel kabul gördüğü değerleri aktarma işlevinde aksaklıklarla karşı karşıya kaldığı da belirtilebilir.

#### d. Değerlendirme

Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Pozitivizm ile Avrupa'da meydana gelen sosyo-kültürel değişimler ve endüstriyel gelişmeler, Batı haricindeki toplumlar için batılılaşma hareketini ortaya çıkarmıştır. Batılılaşma hareketi Osmanlı toplumunu da etkisi altına almış ve Osmanlı, batılılaşma süreciyle birlikte Batıda ortaya çıkan fikirlerin ve hayat tarzının etkisini yaşamaya başlamıştır. Bu süreçten ilk etkilenenler de elit ve üst tabakada yer alanlar ve yönetimin merkezi olan İstanbul olmuştur. Halid Ziya Uşaklıgil de romanlarında, toplumun üst tabakasında yer alan ve batılılaşma sürecinden ilk etkilenen elit kimselerin sosyal hayatlarını konu edinmiştir. Yazar ayrıca, romanlarında çoğunlukla İstanbul şehrini ve O'nun belli mevkilerini mekan olarak kullanmıştır. Dolayısıyla O'nun romanları toplumun bütün sınıflarının tablosunu çizmediği ve toplumun orta ve alt tabakasının sosyal yaşamını yansıtmada eksik kaldığı anlaşılmıştır. İstanbul dışında kalan Anadolu halkının sosyo-kültürel ve dini yaşamı O'nun romanlarında hiç yer almamıştır.

Batılı roman tarzının kurucusu olarak nitelenen ve toplumun eğitim ve kültür seviyesi yüksek bir aileden gelen yazarın, Batı tarzında yeni bir insan, kadın ve erkek anlayışını romanlarında vurgulamaya çalıştığı ve batılılaşmadan çok etkilenen elit kesimlerin sosyal yaşamlarını gözlemlediği fark edilmiştir. Romanlarda yer alan ailelerin genelde üst tabakada yer alan ailelerden müteşekkil oldukları ve batılılaşma rüzgarıyla birlikte Batı medeniyetinde güç kazanan seküler ve pozitivist anlayışından etkilenerek bunların ekseriyetinin dini değerler ve dini hayat konusunda dünyevileşme eğilimine girdikleri tespit edilmiştir. Bu konuda Batı medeniyetine uygun bir nesil yetiştirmek için ailelere dahil olan Batılı

<sup>121</sup> Uşaklıgil, Nemide, s. 87.

<sup>122</sup> Wach, Joachim, Din Sosyolojisi, Çev.: Günay, Ünver, Erciyes Üniv. Yay., Kayseri 1990, s. 77.

mürebbiyelerin de rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Halid Ziya, ailelerde fertlerin sıkıntılı anlarında dini hatırlamadıklarını; ancak ölüm hadisesi gerçekleştiğinde sığınılan ve teselli bulunan bir olgu olarak dinin akıllara geldiğini bize yansıtmıştır.

Yazar, batılılaşma taraftarı olmakla birlikte, Batı uygarlığının sathi taklitte benimsenmesini eleştirmekte ve onun sunduğu özgürlüklerin özellikle aile ilişkilerinde sapkın davranışlarda bulunabilmek için değerlendirilmesini tenkit etmektedir.

Araştırmamıza konu olan dönemin (1889-1924) sosyal hayatından kesitler sunan yazarın, söz konusu romanlarındaki ailelerde, toplumun dini ve ahlaki değerlerinin onaylamadığı sapkın davranışlara rastlanmıştır. Halid Ziya, aile üyelerinin gayr-ı meşru ilişkiye girme davranışlarının, aile kurumu üzerinde meydana getirdiği olumsuz sonuçları romanlarında dile getirmektedir.

Yazar, romanlarında ailelerin çözülme nedenleri arasında, evlenecek adayların evlilikten önce birbirlerini iyi tanımamalarını, birlikte yaşamamalarını, adayların zenginliği ve lüks hayatı ön plana çıkarmalarını, evlilikten sonra kocaların alkol bağımlısı olmalarını ve eşlerin, toplumun kültürel, ahlaki ve dini değerlerince onaylanmayan yasak ilişkilere girmelerini dile getirmiştir. Yazar, doğrudan olmasa da dolaylı olarak batılı yaşam tarzı ile özellikle mevcut aile yaşamı arasındaki çatışmayı kısmen yansıtmıştır. Toplumdaki benzeri sosyal çatışmalar, Tanzimat edebiyatı romanlarında daha net işlenmesine rağmen; Servet-i Fünun edebiyatı romanlarında net olarak işlenmemesi, dönemin baskıcı yönetim anlayışından kaynaklanmış olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Yazarın romanlarında ortaya koyduğu yansımalarından elde edilen bu sonuçlara göre, toplumun üst ve aydın kesiminin dini duygu, düşünce ve yaşayış açısından söz konusu dönemde zayıflama eğilimi gösterdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Osmanlı'nın son zamanlarının sosyal yaşamından kesitler sunan bu romanlara göre, Osmanlı toplumunun yıkılmasına, ekonomik ve siyasi sebeplerin yanı sıra, toplumu yönlendiren üst ve aydın tabakada dinin fonksiyonunun zayıflaması da neden olarak eklenebilir. Osmanlı'nın daha iyi ve gerçekçi olarak anlaşılması ve aydınlığa kavuşturulması bakımından farklı kaynaklardan faydalanılarak daha fazla araştırılmaların gerçekleştirilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

## Kaynakça

- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1970.  
 Adivar, Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 5.bsk., Remzi Kitapevi, İstanbul 1994.  
 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 2.bsk., Ekin Yay., Ankara 1997.  
 Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, 2.bsk., C.II, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1968.  
 Kabaralı, Alpay, *Türk Basınında Demokrasi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994.  
 Solmaz, Bünyamin, "Sosyoloji ve Din Sosyolojisi Tarihinde Din Odaklı Yaklaşım ve Yöntem Tartışmaları", Edt.: Bünyamin Solmaz-Ihsan Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Çizgi Kitapevi, Konya 2006.  
 Kavcar, Cahit, *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995.  
 Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 2.bsk., İletişim Yay., İstanbul 1993.  
 Eren, Cevat, "Tanzimat", *Türk Ansiklopedisi*, C.XXX, M.E.B., Ankara 1981.  
 Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 11.bsk., İnkılap Kitapevi, İstanbul 1994.  
 Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1992.  
 Uşaklıgil, Halid Ziya, *Nemide*, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1943.



- Uşaklıgil, Halid Ziya, *Aşk-ı Memnu*, sad. H. Fethi Gözler, İnkılap ve Aka Basımevi, İstanbul 1988.
- Uşaklıgil, Halid Ziya, *Bir Ölünün Defteri*, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1944.
- Uşaklıgil, Halid Ziya, *Kırk Hayatlar*, sad.: Nevzat Kızılcan, Aka ve İnkılap Basımevi, İstanbul 1981.
- Uşaklıgil, Halid Ziya, *Mai ve Siyah*, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1938.
- İnalçık, Halil, Şair ve Patron Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir inceleme, 2.bsk.,Doğu Batı Yay., Ankara 2005.
- Baki, Hayati, *Tanzimat Edebiyatında Roman ve İnsan*, Promete Yay., Ankara 1993.
- Hökelekli, Hayati, *Din Sosyolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2001.
- Erten, Hayri, Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı), Kültür Bakanlığı Yay. 2001.
- Celkan, Hikmet Y., "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", *75. yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Bağlam yay., Ankara 1991.
- Doğan, İsmail, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, 3.bsk., Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Günay, Ünver, Erciyes Ün. Yay., Kayseri 1990.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, Çev.: Nilgün Çelebi, Toplum, Konya tarihsiz.
- Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev.: Ünsal Oskay, 5.bsk., Bilgi Yayınevi, Ankara 1999.
- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitapevi, Konya 1999.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- Bakırcıoğlu, N. Ziya, *Başlangıcından Günümüze Türk Romanı*, 7.bsk., Ötügen, İstanbul 2002.
- Nirun, Nihat, *Sistematik Sosyolojisi Açısından Ziya Gökalp*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1981.
- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Yedigün Neşriyat, Basım yeri yok, tarihsiz.
- Hançerlioglu, Orhan, *ToplumBilim Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1986.
- Ozankaya, Özer, *Toplumbilim*, 6.bsk., Tekin Yayınevi, İstanbul 1986.
- Zuckerman, Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev.: İhsan Çapçoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitapevi, Ankara 2006.
- Karaalioglu, Seyit K., *Resimli Türk Edebiyatçılar Sözlüğü*, 2. bsk., İst.. İnkılap ve Aka, 1982.
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, 10.bsk., Beta Yayım, İstanbul 1990.
- Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yay., İstanbul tarihsiz.
- Timur, Taner, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, Afa yay., İstanbul 1991.
- Arseven, Tülin, "Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Eğitim ve Mürebbiyelik", *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı 162, Ankara, Bahar, 2004.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, 6. bsk., İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Sezen, Yümnü, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Aslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, İFAV, İstanbul 1999.
- Kerman, Zeynep, Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1995.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Abdullah B. Mesud'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili

Taha Çelik

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Hadis Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
celik.taha@hotmail.com

Geliş Tarihi: 02.05.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 08.06.2017

Öz

*Bu makalede, Hanefi mezhebinin teşekkülünde önemli bir yeri olan Abdullah b. Mesud (ö. 32/652) hakkında ileri sürülen bir iddia konu edilmektedir. Abdullah b. Mesud, Hz. Peygamber'le (s.a) çokça vakit geçiren bir sahabidir. O'nun vefatında sonra Hz. Ömer döneminde Kûfe'ye görevlendirilmiş burada çeşitli ilim dallarının doğuşunda önemli rol oynamıştır. Hanefi mezhebi bu şehirde ortaya çıktığı için İbn Mesud'un aktardığı Kur'an ve Sünnet anlayışı Hanefi fıkıh ve sünnet anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Hanefilerin fikhî görüşlerinde ona sıklıkla atıfta bulunmaları muhaliflerini buna karşı bir savunma geliştirmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda ortaya atılan iddialardan birisi Abdullah b. Mesud'un, Rasulallah'ın (s.a) bazı sünnetlerini unuttuğu ve bu sebeple ondan muhalif görüşler nakledildiği ithamıdır. Bu çalışmada, İbn Mesud'un unuttuğu söylenen meseleler üzerinden sözü edilen iddia tahkik ve tahlil edilmeye çalışılacaktır. Anahtar kelimeler: Abdullah b. Mesud, Sünnet, Hanefi Mezhebi, İhtilaf, Fıkıh.*

### **An Analysis of the Issues That 'Abdallah ibn Mas'ud is Claimed to Have Forgotten**

*In our paper, we will examine a contested allegation against 'Abdallah ibn Mas'ud (32/652) who has been crucial in the formation of Hanafi School. 'Abdallah ibn Mas'ud is one of the companions who spent extensive time with Prophet Muhammed (pbuh). After the death of the Prophet (pbuh), he was assigned to Kufa by Caliph Omar and played a significant role in the birth of Islamic sciences. As the Hanafi School emerged in this geography, Qur'an and Sunnah understanding transmitted by ibn Mas'ud has been influential in shaping the perception of Hanafi fiqh and sunnah. The fact that scholars of Hanafi School have often referred to ibn Mas'ud in fiqh has led his opponents to develop a defense against it. In this context, one of the claims made is that Abdullah b. Mas'ud has forgotten some of the Prophet's (pbuh) hadiths and thus he is accused of transmitting dissenting narrations. In this article, authenticity of this allegation will be examined and analyzed on the basis of issues in which ibn Mas'ud is claimed to have forgotten.*

*Keywords: 'Abdallah ibn Mas'ud, Sunnah, Hanafi School of Law, Controversy, Fiqh.*

**Atıf**

Çelik, Taha, "Abdullah b. Mesud'un "Unuttuğu" İddia Edilen Meselelerin Tahlili", *Marife*, 17/1 (2017): 103-120.

## Giriş

Ehl-i hadis ve ehl-i rey arasındaki ihtilaflar, ilk dönemlerde re'yi sıklıkla kullanan yahut hadisi ön planda tutan grupların birbirine muhalefeti gibi algılanırken zamanla Hanefiler ehl-i rey'in temsilcileri gibi görülmeye başlamış, bu tabir onların hüküm istinbatında sünnetten yeterince istifade etmediklerini ifade etmek için ısrarla vurgulanan bir yakıştırma halini almıştır. Hanefilerin benimsemiş oldukları Sünnet metodolojisine birçok alim tarafından tenkit getirilmiş olmakla birlikte özellikle İmam Şafî bu konuda öne çıkmış, Şafî mezhebi ehl-i hadisi temsil gücü yüksek bir grup olarak Hanefilerin karşısında yerini almıştır. Taraflar ihtilaf edilen meselelerde kendi usullerinin istikametini isbat sadedinde eserler telif etmişler, muhalif kanaate reddiyeler kaleme almışlardır. Bu ihtilaflar esnasında alimlerin kullandıkları bazı argümanların zamanla sloganlaşabildiği görülmüştür. Ehl-i hadis ve ehl-i rey'in ihtilaf ettiği meselelerin bazılarında dile getirilen argümanlardan birisi de "Abdullah b. Mesud'un unuttukları" meselesidir. Abdullah b. Mesud'un ehl-i hadis ve ehl-i rey ihtilafında önem taşımasının mühim sebeplerinden biri onun, Hanefiliğin neş'et ettiği şehir olan Kûfe ilim tarihinde önemli bir yere sahip olmasıdır.

Abdullah b. Mesud bizzat kendisinden nakledilen bir rivayete göre İslam'a ilk girenlerden altıncı kişidir.<sup>1</sup> Rasulullah (s.a) ile birlikte bütün gazvelere katılmıştır. Rasulullah'ın (s.a) yanından hiç ayrılmadığı, O'nun sırdaşı olduğu, yatacağı yeri hazırladığı, misvakını, ayakkabısını ve temizliği için suyunu taşıdığı söylenmiştir.<sup>2</sup> Siret olarak Rasulullah'a (s.a) en çok benzeyen kişinin Abdullah b. Mesud olduğu rivayet edilmiştir.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'in (s.a) yanından ayrılmadığını ifade sadedinde, onun neredeyse Ehl-i beyt'ten sanıldığı zikredilmiştir.<sup>4</sup> Rasulullah (s.a) ona çok değer vermiş "*Birini istişaresiz emir tayin etmek isteseydim onlara İbn Ümmi Abd (Abdullah b. Mesud)'ı emir tayin ederdim.*" buyurmuştur.<sup>5</sup> İbn Mesud, Rasulullah'tan (s.a) çok sayıda hadis nakletmiştir. Hz. Ömer ve Sa'd b. Muaz'dan da naklettiği birçok rivayet vardır. Sahabe ve tâbiünden çok sayıda alim de kendisinden hadis almışlardır.<sup>6</sup> Rasulullah'tan (s.a) sonra Şam fethine katılmış, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Kufe'ye kadı ve muallim olarak görevlendirilmiştir.<sup>7</sup> Kûfe'ye tayininden sonra uzun yıllar burada kalan ve Kûfe'de ilmî geleneğin

<sup>1</sup> Kasım b. Abdirrahman'ın babasından naklettiğine göre Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: "Ben İslam'a ilk girenlerin altıncısıyım. Bizden başka yeryüzünde Müslüman yoktu." Bk. Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî, el-Mu'cemu'l-Kebir, I-XXV, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ty, IX, 65. رَأَيْتُنِي سَادِسَ سِنَّةٍ مَا عَلَ ظَهْرِ الْأَرْضِ مُسْلِمًا غَيْرَنَا

<sup>2</sup> İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, thk. Ziyad Muhammed Mansur, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1408, III, 112-113; İbn Hacer, el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Mecvûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415, IV, 198.

<sup>3</sup> Buhari, Edeb, 70; Tirmizi, Menâkıb, 38;

<sup>4</sup> Buhari, Fedâilu's-Sahâbe, 27; Tirmizi, Menâkıb, 38.

<sup>5</sup> Tirmizi, Menâkıb, 38; İbn Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, II, 10.

<sup>6</sup> İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 198.

<sup>7</sup> İbn Abdilberr, Ebu Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî Nemerî, el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, III, 987; İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 198.

temellerini atan İbn Mesud, bu şehirde fıkıh, hadis ve tefsir ekollerinin doğuş ve gelişiminde kurucu bir rol üstlenmiştir.

Kûfe merkezli bir mezhep olan Hanefiliğin teşekkülünde Abdullah b. Mesud ve talebelerinin rolü büyüktür. Öyle ki Ebu Hanife tarafından sistemleştirilen mezhebin asıl kurucusunun Abdullah b. Mesud olduğu söylenmiştir.<sup>8</sup> Şu söz, İbn Mesud ve tesis ettiği Kûfe ekolünün Hanefî mezhebi ile münasebetini ifade açısından kayda değerdir: "Fıkıhı Abdullah b. Mesud ekmiş, Alkame sulamış, İbrahim en-Nehaî hasadını yapmış, Hammâd harmanını atmış, Ebu Hanife öğütmüş, Ebu Yusuf hamurunu yoğurmuş, Muhammed eş-Şeybânî onu ekmek yapmıştır. Diğer insanlar da bu ekmekten yemektedirler."<sup>9</sup>

Abdullah b. Mesud ve ondan nakledilenlerin Hanefî mezhebi için taşıdığı bu önem, Hanefilere muhalefet eden alimleri onun hakkında farklı görüşler bildirmeye sevk etmiştir. Rasulullah'ın (s.a) bazı tatbikatlarını unuttuğu şeklindeki iddianın temelinde de bu durumun bulunduğu söylenebilir. Söz konusu görüş, Ebu Bekir b. İshak'a nisbet edilmiştir. Beyhakî'nin (ö. 458/1066), hocası Hakim en-Neysaburî'den (ö. 405/1014) naklettiğine göre Alkame b. Vâil, babasının mescitte Rasulullah'ı (s.a), rukûya giderken ellerini kaldırırken gördüğünü söylemiştir. Bu durum İbrahim en-Nehaî'ye anlatılınca "Zannımca babası Rasulullah'ın (s.a) sadece o gün ellerini kaldırdığını görmüş ve öylece de ezberlemiş. Halbuki Abdullah b. Mesud Rasulullah'tan (s.a) böyle bir şey öğrenmemiştir." demiş ve rivayetin problemli olduğunu dile getirmiştir. Şafiî fakih Ebu Bekir b. İshak, İbrahim en-Nehaî'nin bu sözüne tepki göstermiş ve namazda elleri kaldırma uygulamasının Rasulullah'tan (s.a) sahih bir şekilde nakledildiğini, sonrasında Raşid Halifeler, diğer sahabe ve tâbiûndan da aktarıldığını söylemiştir. Ona göre Abdullah b. Mesud'un Rasulullah'ın (s.a) rukûda ellerini kaldırdığını unutmış olması diğer sahabilerin bunu görmüş oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Ayrıca İbn Mesud (elleri kaldırma meselesi ile birlikte) müslümanlar arasında Kur'an'dan olduğuna dair hiçbir ihtilaf bulunmayan Muavvizeteyn'in Kur'an'a dâhil olduğunu, bütün alimlerin mensuh olduğu konusunda ittifak ettiği, namazda "tatbik"<sup>10</sup> yapılmasını, cemaatle namaz kılarken imamın arkasında duran iki kişinin nerede durması gerektiğini, üzerinde hiçbir ihtilaf söz konusu olmayan, Kurban bayramının birinci günü sabah namazının vaktini, Arafat'ta cem'i, namazda secdeye varınca kol ve dirseklerin yere yapıştirılmaması gerektiğini ve

<sup>8</sup> Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mesud", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988, I, 117. Abdullah b. Mesud'un Hanefî fıkıh düşüncesinde önemli bir yeri olduğu malum olmakla birlikte Hanefiliğin büsbütün ona dayandığı şeklindeki genel kabule yönelik bir tahlil için Bk. Yaman, Ahmet, "Abdullah b. Mes'ud'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", Marife Bilimsel Birikim, Konya, cilt: IV, sayı: 2, 2004, 7-26.

<sup>9</sup> Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşki, Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar, Dârul-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 49. وَحَصَدَهُ إِبْرَاهِيمُ. - وَسَقَاهُ عَلَقَمَةً، وَعَجَنَهُ أَبُو يُوسُفَ وَخَبَرَهُ مُحَمَّدٌ، فَسَأَلَ النَّاسَ يَأْكُلُونَ مِنْ خُبْزِهِ النَّخَعِيِّ، وَدَاسَهُ حَمَّادٌ، وَطَحَنَهُ أَبُو حَنِيْفَةَ، وَعَجَنَهُ أَبُو يُوسُفَ وَخَبَرَهُ مُحَمَّدٌ، فَسَأَلَ النَّاسَ يَأْكُلُونَ مِنْ خُبْزِهِ

<sup>10</sup> Namazda avuççilerinin birbirlerine yapıştirılarak ellerin iki baldır arasına konulmasına denmektedir. Bk. Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (483/1090), el-Mebsût, Dârul-Ma'rife, Beyrut 1993, I, 20.

Rasulullah'ın (s.a) {وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى} ayetini<sup>11</sup> nasıl okuduğunu da unutmamıştır. Abdullah b. Mesud namaz gibi sürekli tekrarlayan bir ibadette bu sayılanları unutabiliyorsa namazda elleri kaldırma hususunu unutmamış olması da ihtimal dâhilindedir.”<sup>12</sup>

Hanefî alimler bu unutmama iddiasına tepki göstermişlerdir. İbnü't-Türkmânî (ö. 750/1349), Ebu Bekir b. İshak'ın iddialarını konu konu cevaplamış ve onun haksızlığını ispat etmeye çalışmıştır.<sup>13</sup> Eserlerinde Beyhakî'yi sıklıkla tenkit eden ve onu Şafî mezhebinde aşırı mutaassıp olmakla itham eden Aynî onun bu rivayetini de ele almış ve bu iddianın, fakih Ebu Bekir b. İshak'ın elleri kaldırma konusunda İbn Mesud'u unutmamakla itham edip onun için unutmamanın normal olduğunu söylemesi ile başladığını, ondan sonra da tekrarlanır olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca o, bu iddiayı İbn Mesud gibi bir sahabe hakkında dile getirilen edep dışı bir görüş olarak değerlendirmiş, “Bazı haberler ona ulaşmadı” şeklinde bir yaklaşım sergilenmesinin daha doğru olacağını belirtmiştir.<sup>14</sup>

Bazı alimlerin Abdullah b. Mesud'un farklı görüşleri hususunda mutedil tavır sahibi oldukları ve Aynî'nin ifade ettiği gibi meseleye yaklaştıkları görülmektedir. Mesela İbn Hazm (ö. 456/1064), *Muhallâ*'da ilgili konulara sıklıkla temas etmiş ve unutmamanın doğal bir durum olduğuna dair hem Rasulullah'ın (s.a) hem de ashabın unuttuğu meselelere ilişkin örnekler zikretmiştir.<sup>15</sup> İbn Receb (ö. 795/1393), Abdullah b. Mesud'un unuttuğu ifade edilen meselelerden tatbik, secdede el ve dirseklerin yere serilmesi ve namazda imam uyan iki kişinin konumu meselelerini dile getirmiş, unutmadan bahsetmemiş, bu konularla ilgili haberlerin ona ulaşmadığını ifade etmiştir.<sup>16</sup> Bu ifadenin bir delil olarak öne sürülmesine tepki gösteren Avvâme, *Nasbu'r-Râye*'ye yazmış olduğu taliklerde, her insanın unutabileceğine vurgu yapmış ve Hz. Adem'in verdiği sözü unuttuğuna ilişkin Taha suresi 115. ayeti hatırlatmıştır.<sup>17</sup>

Abdullah b. Mesud'un unuttuğu söylenen meselelerden; Muavvizeteyn, tatbik, cemaatle kılınan bir namazda imama uyan iki kişinin durması gereken yer, secdede kollar ve dirseklerin yere yapıştırılması, Leyl suresi 3. ayetin kıraati, Kurban Bayramı'nın birinci günü sabah namazının kılındığı vakit ve namazda

<sup>11</sup> Leyl, 92/3.

<sup>12</sup> Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, II, 115.

<sup>13</sup> İbnü't-Türkmânî, Alaaddin b. Osman el-Mardîni, el-Cevheru'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyhakî, Dâru'l-Fikr, yy, ty, 2/80-81.

<sup>14</sup> Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Nuhabü'l-Efkâr Fi Tenkîhi Mebâni'l-Ahbâr Fi Şerhi Meâni'l-Âsâr, , thk. Seyyid Erşed el-Medenî, Dâru'l-Yüsr, Medine 2011, vd.

<sup>15</sup> Bk. İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, el-Muhallâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, VIII, 153.

<sup>16</sup> İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, Fethü'l-Bârî Şerhu Sahih-i Buhârî, Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine 1417/1996, VII, 280.

<sup>17</sup> Bk. İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, el-Muhallâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, VIII, 153. “Andolsun biz, daha önce de Âdem'e ahit (emir ve vahiy) vermiştik. Ne var ki o, (ahdi) unuttu. Onda azim de bulmadık.” Taha, 20/115. Zeylaî, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l- Hidâye*, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997, I, 397. (Muhakkik notu.)

rukûya giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılması meseleleri müteakip başlıklarda tahlil edilmeye çalışılacaktır.

## I. Muavvizeteyn

Hz. Ebu Bekir (ö. 13/634) zamanında bir araya getirilen Kur'an'ı Kerim mushafında 114 sure bulunmasına rağmen Abdullah b. Mesud'un kendi mushafında 112 sure bulunduğu, onun Felak ve Nas surelerini mushafına almadığı ifade edilmiştir. Konuya ilişkin nakledilen rivayet şu şekildedir:

Zir b. Hubeyş (ö. 82/701) şöyle diyor: "Ubey b. Ka'b'a ""Ey Ebu Münzir, kardeşin İbn Mesud şöyle şöyle söylüyor" dedim. Übey "Rasulullah'a (s.a) sordum ve O (s.a) bana "*Bana böyle söylendi ben de böyle söyledim*" buyurdu. Biz O (s.a)'nun söylediği gibi söylüyoruz." dedi."<sup>18</sup>

Rivayetin diğer bir mutabisinde "Zirr'in "Kardeşin İbn Mesud onları mushaftan siliyor." dedim" ziyadesi yer almaktadır.<sup>19</sup>

Rivayette, Abdullah b. Mesud'un mushafında Felak ve Nas surelerinin yer almadığı açıkça ifade edilmektedir. İbn Mesud Kur'an konusunda temâyüz etmiş sahabilerden biridir. Kendisinden Kur'an'ın öğrenilmesi gereken dört kişiyi zikreden Rasulullah (s.a) ilk olarak Abdullah b. Mesud'u zikretmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca ilk indirildiği şekliyle Kur'an okumak isteyenin Abdullah b. Mesud'un okuyuşuyla okumasını tavsiye etmiştir.<sup>21</sup>

İbn Mesud rivayetlerini nakleden Şafî (ö. 204/820), bu iki surenin Hz. Ebu Bekir döneminde bir araya getirilen mushafta yer aldığını, her ikisinin de Kur'an'dan sureler olduğunu ve kendisinin de namazda okumayı sevdiğini söylemiştir.<sup>22</sup>

Tahâvî, Ubey b. Ka'b (ö. 33/654) rivayetlerinde Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olup olmadığına dair bir bilgi bulunmadığını söylemiştir. Devamında Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olduğuna ve Rasulullah'ın (s.a) onları namazda okuduğuna dair rivayetlere yer vermiş ve o ikisinin Kur'an'dan olduğu konusunda herhangi bir şüphe olmadığı değerlendirmesini yapmıştır.<sup>23</sup>

Felak ve Nas surelerinin Kur'an'dan olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. Ancak, İbn Mesud'un bu hususta farklı bir kanaate sahip olduğu sabittir. Alimler, İbn Mesud gibi bir sahibinin bu iki surenin Kur'an'dan olduğunu

<sup>18</sup> Buhari, Tefsir, "Nas", 2; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, el-Müsned, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetür'r-Risâle, I. bs, 2001, XXXV, 113.

<sup>19</sup> Rivayetler için Bk. Humeydi, Ebu Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa, el-Müsned, thk. Hasan Selim Esed, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996, I, 367; İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (235/849), el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsar, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, VI, 146-147; İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, Sahîhu İbn Hibbân, thk. Şuab Arnaut, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1988, III, 77; X, 274; Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdi, Şerhu Müşkili'l-Âsar, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1994, I, 111; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, II, 551.

<sup>20</sup> Bk. Buhari, Fedâilu's-Sahâbe, 27; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 116; Tirmizi, Menâkıb, 38;

<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel, I, 211. مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَصَا كَيْبًا أُنْزِلَ، فَلْيَقْرَأْهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ.

<sup>22</sup> Şafî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas, el-Ümm, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, VII, 199.

<sup>23</sup> Tahâvî, Şerhu Müşkili'l-Âsar, I, 113-117.

bilmemesini kabul etmemişler ve rivayetleri tevil etmişlerdir. Konuya dair nakledilen muhalif rivayetleri ele alan İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Mesud'un, Rasulullah'nın (s.a) bu iki sureyi musibetlerden korunmak maksadıyla dua niyetiyle okuduğunu zannedip mushafına almadığını söylemiştir.<sup>24</sup> İbn Mesud'un onların sure olduğunu inkâr etmediği onların mushafta yer almaması gerektiği kanaatinde olduğu söylenmiştir.<sup>25</sup> Gazâlî (ö. 505/1111) de İbn Mesud'un, Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olduğunu inkâr etmediğini, bu sureler ile Fatiha'nın mushafa dahil edilip edilmemesi noktasında farklı kanaate sahip olduğunu belirtmiştir. Çünkü Abdullah b. Mesud'a göre mushaf konusunda sünnet olan Rasulullah'nın (s.a) yazılmasını emrettiği surelerin Kur'an'da yer almasıdır. O, Rasulullah'tan (s.a) böyle bir emir işitmediği için bu iki surenin mushafta yer almaması gerektiği kanaatine varmıştır. Zira Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olmadığını iddia etmek büyük günahdır ve bir sahabe hakkında düşünülemez.<sup>26</sup>

Kadı İyaz'ın (ö. 544/1149) konuya dair değerlendirmeleri de rivayetleri telif etmeye çalışan bazı alimlerin görüşünü yansıtmaktadır. Ona göre Abdullah b. Mesud, Kur'an'dan olduğunu bildiği her şeyi mushafına yazma ihtiyacı hissetmiyordu. Belli bir amaca göre mushafına sureleri alır, onlara ilişkin notlar da yazardı. Muavvizeteyn'in çok kısa olması, namazda sıklıkla okunmaları ve insanların onları korunma maksadıyla okumaları sebebiyle onları mushafına alma ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>27</sup>

Dikkat çeken nokta zikri geçen İbn Mesud rivayetinde, konunun kendisine sorulduğu sahabe Ubey b. Ka'b'ın mushafında Kunut dualarının da yer almasıdır. Kur'an'ın Rasulullah'nın (s.a) sözü yahut Allah (c.c) kelâmı olması konusunda Abdullah b. Mesud'un Muavvizeteyn ve Ubey b. Ka'b'ın Kunut duaları ihtilafının çarpıtılan konulardan olduğuna dikkat çeken Bakillânî (ö. 403/1013), bu konuda nakledilen haberlerle amel edilemeyeceğini söylemiştir. Ubey b. Ka'b'ın hatırlama maksadıyla mushafına Kunut dualarını yazmış olabileceğinden bahsedildiğini belirtmiştir. Ona göre şayet İbn Mesud onların Kur'an'dan olduğunu inkâr etseydi çok daha küçük meselelerde birçok itirazları nakledilen sahabiler bu konuda onunla kesinlikle tartışırdı.<sup>28</sup> Bakillânî, tefsir ekolü sahibi Abdullah b. Mesud hakkında Muavvizeteyn'i Kur'an'dan saymadığını düşünmenin apaçık bir iftira ve cehalet olduğunu söylemiş, İslami ilimler tarihinin önemli simalarına hocalık yapmış olan ve tefsir öğretmiş olan İbn Mesud hakkında nakledilenlerin tamamen uydurma olduğunu söylemiştir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999, s. 76.

<sup>25</sup> Bk. Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam, el-Arfü's-Şeżî Şerhu Süneni't-Tirmizî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty, V, 467.

<sup>26</sup> Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, el-Mustasfâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 115.

<sup>27</sup> Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi, İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim, thk. Yahyâ İsmail, Dâru'l-Vefa, Mısır 1998, III, 201.

<sup>28</sup> Bakillani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, İ'cazü'l-Kur'ân, Dâru'l-Meârif, Mısır 1997, s. 86.

<sup>29</sup> Bakillani, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, el-İntisâr li'l-Kur'ân, Dâru İbn Hazm, Beyrut, Dâru'l-Feth, Amman ty, s. 301 vd.



İbn Mesud gibi bir sahabiye böyle bir nisbeti caiz görmeyen İbn Hazm'ın da rivayetlere metin tenkidinde bulunduğu görülmektedir. Ona göre Muavvizeteyn ve Fatiha'nın İbn Mesud'un mushafında yer almadığına dair nakledilen her şey uydurmadır. İbn Mesud'dan talebesi Zir b. Hubeyş ondan da Asım'ın naklettiği kıraatte hem Muavvizeteyn hem de Fatiha yer almaktadır.<sup>30</sup> Bu hususta Nevevî de aynı kanaate sahiptir. Nevevî (ö. 676/1277), mushaftaki Fatiha, Muavvizeteyn ve diğer surelerin Kur'an olduğunu, bunlardan herhangi bir şeyi inkar edenin küfre düşebileceğini, Abdullah b. Mesud'dan onları Kur'an'dan saymadığına dair nakledilenlerin sahih olmayıp batıl olduğunu söylemiş sonrasında İbn Hazm'ın değerlendirmesini nakletmiştir.<sup>31</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449) ise Buhârî'nin de *Sahih*'te zikrettiği İbn Mesud rivayetlerinin, uydurma iddiasının doğru olmayıp mesnedsiz olduğunu, rivayetlerin sahih olduğunu söylemiştir. Ona göre rivayetler sahih olmakla birlikte tevile açıktır. İbn Mesud'un, bu sureleri Kur'an'dan kabul etmekle birlikte mushafına koymamış olduğu şeklindeki tevil İbn Hacer'e göre güzel bir değerlendirmedir.<sup>32</sup>

Abdullah b. Mesud'un Muavvizeteyn'i Kur'an'dan saymadığına dair nakledilen Ubey b. Ka'b rivayeti haricinde onun bizzat bu surelerin Kur'an'a dahil edilmemesi gerektiği şeklinde lafzî görüşü de nakledilmiştir. Alimlerin genel kanaati rivayetlerin tevile açık olduğu şeklindedir. İbn Mesud gibi Kur'an'a vukûfiyeti Rasulullah'ın (s.a) diliyle ifade edilmiş olan bir sahabinin Muavvizeteyn'i Kur'an'dan saymaması zayıf bir ihtimaldir. Bununla birlikte mushafına koymamış olması muhtelif gerekçelerle makul görülebilmektedir. Mushafın, Rasulullah'ın (s.a) vefatından sonra son şeklini aldığı müsellemler bir husustur. Rivayete dair değerlendirmelerde bulunan alimlerin İbn Mesud'un unutmamasından bahsetmedikleri görülmektedir. Bu hususta nakledilen rivayetler Hanefîlerin de amel etmedikleri İbn Mesud hadislerindedir.

## II. Tatbik

"Alkame ve Esved'den nakledildiğine göre onlar Abdullah b. Mesud'un yanına girmiş, İbn Mesud onlara "Bunlar sizin arkanızda mı namaz kıldı?" diye sormuş onlar "Evet" deyince ikisinin arasına durmuş onlardan birini sağına diğerini soluna almış. (Onlar diyor ki:) Sonra biz rukuya vardık ve ellerimizi dizlerimizin üzerine koyduk. O ellerimize vurdu ve bize tatbik yaptırdı ve kendisi de ellerini baldırları arasına koyarak tatbik yaptı."<sup>33</sup>

<sup>30</sup> İbn Hazm, Muhallâ, I, 32.

<sup>31</sup> Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî, el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty, III, 396.

<sup>32</sup> Suyutî, Ebu'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy, Kahire 1974, I, 272. قَوْلُ مَنْ قَالَ إِنَّهُ كَذِبٌ عَلَيْهِ مَزْدُودٌ وَالطَّعْنُ فِي الرِّوَايَاتِ الصَّحِيحَةِ بَعْدَ مُسْتَبَدِّ لَا

يُقْبَلُ بَلِ الرِّوَايَاتِ صَحِيحَةٌ وَالتَّأْوِيلُ مُحْتَمَلٌ

<sup>33</sup> Müslim, Mesâcid, 28; Ahmed b. Hanbel, VII, 395; Bezzâr, Müsned, IV, 301.

Rivayetin bu uzun versiyonu haricinde sadece İbn Mesud'un "Rasulullah (s.a) bize namazı öğretti" dediği ve tatbiki tarif ettiği<sup>34</sup> diğerinde ise onun bizzat tatbiki emrederek "Biriniz rukuya vardığında kollarını baldırlarına yapıştırsın ve avuçlarını tatbik yapsın. Rasulullah'ın (s.a) parmaklarının birbirine geçmiş halini görür gibiyim." demiştir.<sup>35</sup>

Tirmizi bu rivayetin mukabilinde Hz. Ömer'den "Dizleriniz de size sünnet kılındı. Dizlerinizi tutunuz." dediğini nakleden rivayete yer vermiş ve bu konuda aynı hükmü içeren Sa'd b. Ebi Vakkas, Enes b. Malik, Ebu Humejd es-Sâidî, Ebu Said, Sehl b. Sa'd, Muhammed b. Mesleme ve Ebu Mesud rivayetlerinin bulunduğu işaret etmiştir. Ayrıca o, Rasulullah'ın (s.a) ashâbı, tâbiûn ve sonrası alimlerin amellerinin de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir. Kaydettiğine göre ashâb arasında bu hususta ihtilaf yoktur. Sadece İbn Mesud ve bazı talebelerinden tatbik nakledilmiştir ki o da mensuhtur.<sup>36</sup>

Tatbikin İbn Mesud'un Mekke'de öğrenmiş olduğu namaza ait bir uygulama olduğu ve Rasulullah (s.a) Medine'ye geldikten sonra neshedildiği söylenmiştir.<sup>37</sup> İmam Şafîî de bu rivayetle tatbikin neshedildiğinin açığa çıktığını düşünmektedir.<sup>38</sup>

Abdullah b. Mesud'un tatbik uygulaması ve buna muhalif sahâbi haberlerini nakleden Tahâvî, tatbikin mensuh olduğunu söylemiş, Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de bu görüşte olduklarını kaydetmiştir.<sup>39</sup>

Alimler tatbik konusunu, bazı haberlerin herkese ulaşamamış olabileceğine örnek olarak zikretmişlerdir. Kudûrî (ö. 428/1037), Hz. Ali'ye etlerin saklanması, Hz. Ebu Bekir'e nenenin mirası gibi hususların gizli kalması gibi İbn Mesud'a da bu meselenin ulaşmadığını söylemiştir.<sup>40</sup> Aynı kanaate sahip olan İbn Hazm da

<sup>34</sup> Ebu Davud, Salat, 120; Nesai, Tatbik, 1; Ahmed b. Hanbel, VII, 83; İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 222; İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârûd, el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsne'de, thk. Abdullah Ömer el-Bâverdi, Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988, s. 59; İbn Huzeyme, Sahih, I, 301; Darekutni, Sünen, II, 137; Hakim, Müstedrek, I, 346. Rivayetin devamında İbn Mesud'un bu uygulaması Sad b. Ebi Vakkas'a ulaşınca "Kardeşim doğru söylemiş. Biz önceleri böyle yapardık. Fakat sonra elleri dizlerimiz üzerine koymakla emrolunduk" dediği geçmektedir. Bk. Ebu Davud, Salat, 120; İbnü'l-Cârûd, Müntekâ, s. 59; İbn Huzeyme, Sahih, I, 301; Darekutni, Sünen, II, 137. Bir diğer mutabiinde ise "Biz sonra Hz. Ömer ile karşılaştık. Bize evinde namaz kıldırıldı. Biz Abdullah'ın yaptığı gibi tatbik yaptık, Hz. Ömer ise ellerini dizleri üstüne koydu. Namazı bitirince "Bu nedir?" diye sordu. Biz de ona Abdullah'ın yaptığını anlattık. Bunun üzerine o "Bu yapılan bir şeydi. Fakat sonra terkedildi" dedi. Bk. Abdürrezzâk, Ebu Bekir b. Hemâm es-San'ânî, el-Musannef, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403, II, 152.

<sup>35</sup> Ebu Davud, Salat, 120; Ahmed b. Hanbel, VI, 67; Ebu Ya'la, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî, Müsne'dü Ebî Ya'la el-Mevsilî, I-XIII, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimaşk 1984, IX, 129.

<sup>36</sup> Tirmizi, Salat, 78.

<sup>37</sup> Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem et-Tâî, Nâsihu'l-Hadis ve Mensûhuh, thk. Abdullah Hamd el-Mansûr, yy. 1999, s. 43-44; Hâzîmî, Ebu Bekr Zeynüddin Muhammed b. Musa b. Hazim, el-İ'tibar fî Beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr, Dâiretü'l-Maârifin-Nizamiyye, Haydarabad 1319, I, 106; Menbicî, el-Lübâb, I, 256.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esir, eş-Şâfi, I, 628.

<sup>39</sup> Bk. Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, I, 296-300.

<sup>40</sup> Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, et-Tecrîd, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a, Dâru's-Selam, Kahire 2006, I, 191.

Mecusilerden cizye alma meselesinin Hz. Ömer'e gizli kaldığını eklemiştir.<sup>41</sup> Irâkî, tatbik uygulamasının, ilimdeki âlî mertebesine rağmen sahabiden de olsa bazı alimlere nesih gibi bazı meselelerin gizli kalabileceğine bir örnek olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup>

Tatbik meselesi, Hanefîlerin amel etmedikleri İbn Mesud uygulamalarına örnek gösterilmiştir.<sup>43</sup> Bununla birlikte Hanefîler unutmaya iddiasına mesafelidirler. Serahsî İbn Mesud'un bunu ruhsat olarak gördüğü kanaatindedir. Ona göre rükûları çok uzun olduğu için tatbik onları çok yoruyordu ve düşmelerine sebep olabiliyordu. Bu sebeple düşmekten korkuyorlardı. Elleri dize koyma ise bunun için bir kolaylaştırıcıdır. Yoksa tayin değildir.<sup>44</sup>

Keşmîrî, Rasulullah'ın (s.a) Kur'an inmeden önce Tevrat'taki hüküm üzere amel ettiğini ve tatbikin de bu uygulamalardan olduğunu bazı kitaplarda gördüğünü söylemiştir. Neshedilmesinden sonra İbn Mesud'un halen bununla amel etmiş olması ise onu mensuh kabul etmemesi, onu azimet neshi ise ruhsat kabul etmesi anlamında olabileceğini, zira bu konuda Hz. Ali'den de böyle uygulamada bulunduğu nakledildiğini kaydetmiştir.<sup>45</sup> İbn Hazm'a göre ise tatbik caiz değildir çünkü neshedilmiştir.<sup>46</sup>

Alimlerin genel kanaati namazda tatbikin ilk zamanlarda uygulanırken sonradan neshedilmiş bir tatbikat olduğu yönündedir. Rivayetlerden İbn Mesud'un bu konuda ısrarcı olduğu, bu uygulamayı benimsediği anlaşılmaktadır. Yani onun bu meseleyi unutmaya söz konusu değildir. Zira Rivayetin Müslim'de geçen tarihinde İbn Mesud'un "Rasulullah'ın (s.a) rükûda parmaklarının birbirine geçişini şu an görür gibiyim." dediği geçmektedir.<sup>47</sup> Onun bu konudaki görüşünü ele alan alimlerin unutmaktan ziyade neshedildiği bilgisinin ona ulaşmamış olmasını dile getirdikleri görülmektedir.

### III. İmanın Arkasında Duran İki Kişinin Konumu

Abdullah b. Mesud'un unuttuğu söylenen konulardan biri de, üç kişi cemaatle namaz kılarken imama uyacak olan iki kişinin namaz için imama göre almaları gereken konum meselesidir. Tatbik konusunda zikredilen rivayette geçtiği şekliyle, Abdullah b. Mesud Alkame ve Esved'den birini sağına birini soluna almış, onlara namazda duruşu öğretmiştir.

Namazda imamın arkasında üç ve daha fazla cemaat varsa arkasında duracağı, bir kişi varsa sağında durması gerektiği hususunda görüş birliği varken,

<sup>41</sup> İbn Hazm, Muhallâ, VIII, 153.

<sup>42</sup> Irâkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, Tarhu't-Tesrîb fi Şerhi't-Takrîb, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty, II, 285.

<sup>43</sup> Bk. İbn Hazm, Muhallâ, II, 148.

<sup>44</sup> Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, el-Usûl, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty, II, 8. Ayrıca Bk. Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl, Matbaatü Câvit, Karaçi ty, s. 196.

<sup>45</sup> Keşmîrî, el-'Arfu's-Şezî, I, 267.

<sup>46</sup> İbn Hazm, Muhallâ, II, 304.

<sup>47</sup> Bk. Müslim, Mesâcid 27; Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, Mirkâtü'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih, I-IX, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 2002, III, 857.

iki kişi konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Mesud haricinde sahabiler imamın arkasında durulması gerektiğini söylemişlerdir.<sup>48</sup> İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) de İbn Mesud'un kanaatini paylaşırken Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Cabir b. Zeyd, Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebî Rabâh, Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Kûfeliler, İmam Malik ve Hicaz alimleri, İmam Şafîî ve Şam alimleri ise iki kişinin arkada durması gerektiği kanaatindedirler.<sup>49</sup>

Konuya dair doğrudan Abdullah b. Mesud'un Rasulullah (s.a) ile bu şekilde namaz kıldığını bildiren rivayetler vardır. Rivayete göre o küçük yaşlarında iken, Rasulullah (s.a) ve Ebu Zer'i namaz kılarken görmüştür. Ebu Zer, Hz. Peygamber'in (s.a) sağında durmuş. Abdullah b. Mesud gelip arkaya durunca Rasulullah (s.a) ona soluna geçmesini işaret etmiştir. Beyhakî, İbn Mesud'un bunun kurallı bir uygulama olduğunu sandığını halbuki o esnada Rasulullah'ın (s.a) onlara imamlık yapmadığını, Ebu Zer'in herkesin münferit namaz kıldığını söylediğini kaydetmiştir. Beyhakî'ye göre bu uygulama tatbikle birlikte anlatıldığına göre tatbik gibi o da neshedilmiş olmalıdır. Eski döneme ait bir uygulamadır.<sup>50</sup>

İbn Sîrîn (ö. 110/729), bu durumun mescidin darlığından kaynaklandığını ifade etse de<sup>51</sup> rivayetlerin onu desteklediğini söylemek zordur.

İmamın arkasında duran iki kişiden birisi çocuk olursa sünnetin bu şekilde devam ettiği de söylenmiştir. Nitekim İbn Mesud'un arkasında duranlardan birisi henüz çocuktur ve birini sağına diğerini soluna almıştır. Ayrıca bu çok sık tekrarlayan bir husus da değildir. İbn Mesud bunu bir defa görmüştür belki bu sonradan neshedilmiş olabilir. İbn Mesud gördüğü sünnet üzere amel etmiştir.<sup>52</sup>

#### IV. Secdede Kolları Ve Dirsekleri Yere Koymak

Amir b. Abde'den nakledildiğine göre Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: "Ademoğlunun kemikleri secdeler için hazırlanmıştır. Dirseklerinize kadar secde ediniz."<sup>53</sup> Diğer bir tarikte İbn Mesud'un "secde ettiğiniz zaman dirseklerinize kadar secde ediniz" dediği nakledilmiştir.<sup>54</sup>

Abdullah b. Mesud'un bu görüşüne karşın Tirmizi (ö. 279/892) Abdullah b. Ekram'ın şöyle dediğini nakletmiştir: "Babamla beraber Nemira düzlüğündeydik. Oraya bir kafil geldi. Bir de baktım Rasulullah (s.a) ayakta namaz kılıyor. Secdeye vardığında (kollarını ayırdığı için görülen) koltuk altlarının beyazlığı hala gözümün önünde." Tirmizi, ilim ehlinin amelinin bu rivayet doğrultusunda olduğunu ve aynı konuda Hz. Aişe, İbn Abbas, İbn Buhayne, Cabir b. Abdillâh, Ahmer b. Cez',

<sup>48</sup> Kadı İyaz, İkmâlu'l-Mu'lim, II, 455.

<sup>49</sup> Hâzimi, el-l'tibâr, I, 106.

<sup>50</sup> Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr, I-VII, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, II, 379.

<sup>51</sup> İbnü't-Türkmânî, el-Cevheru'n-Nakî, II, 81.

<sup>52</sup> Zeylai, Nasbu'r-Râye, I, 398. (Muhakkik notu.)

<sup>53</sup> İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 232. İmam Şafîî Abdullah b. Mesud'un bu rivayetini naklettikten sonra hiç kimsenin bu rivayete amel etmediğini ifade etmiş lakin İbn Mesud'un unutmaması meselesinden bahsetmemiştir. Bk. Şafîî, el-Ümm, VII, 196.

<sup>54</sup> İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 232.

Meymûne, Ebu Humejd, Ebu Mesud, Ebu Üseyd, Sehl b. Sa'd, Muhammed b. Mesleme, Berâ b. Azib ve Adî b. Amîra'dan da rivayetler<sup>55</sup> geldiğini kaydetmiştir.<sup>56</sup>

İbn Mesud'un secdeye dair bu emrini tahrir eden İbn Hacer, isnadının sahih olduğunu fakat metin açısından rivayetin sağlam hadislerle muhalefet ettiği için problemliliğini söylemiştir. Rivayet için "Kذب/uydurmadır" diyen Tâvus'un (ö. 106/725) bu değerlendirmesinin "Hatalıdır" şeklinde anlaşılması gerektiğini kaydetmiştir. Rasulullah'ın (s.a) "Köpeklerin ön ayaklarını yere serdikleri gibi secdede elleri yaymaktan" nehyine<sup>57</sup> muhalif olan bu rivayetin bu haliyle ancak ruhsat olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir.<sup>58</sup>

Şafîî, Iraklıların da İbn Mesud rivayetiyle amel etmediklerini belirtmiş, kendilerinin yukarıda naklettiğimiz Ekram hadisini benimsediklerini ifade etmiştir.<sup>59</sup>

Tahâvî, tatbik konusunda, namazda uzuvların yapıştırılmaması gerektiğine dair rivayetleri sıralamış, Rasulullah'ın (s.a) secdede de ellerini yere yapıştırmayıp kaldırdığı ve bu suretle koltukaltlarının görüldüğü şeklindeki rivayetlere yer verdikten sonra Ebu Hanife (ö. 150/767), Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) de bu kanaati benimsediklerini kaydetmiştir.<sup>60</sup> Cumhur ulema secdede kolları ayırmanın müstehap olduğunu söylemişlerdir.<sup>61</sup>

Alimlerin secdede el ve dirseklerin yere yapıştırılmadan biraz havada tutulması konusunda müttetik oldukları görülmektedir. İbn Mesud'un buna muhalif görüşünün ruhsat olarak değerlendirilebileceğini düşündüren rivayetler de mevcuttur. Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre ashab ellerini yerden kaldırdıkları zaman secdede meşakkatten şikâyet edince Rasulullah (s.a) "Dizlerinizden yardım alınız" buyurmuşlardır.<sup>62</sup> Secdenin uzadığı durumlarda kolların yapıştırılabileceği konusunda bazı alimlerin ruhsat verdikleri nakledilmiştir. Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/720), Evzai (ö. 157/774), İmam Malik (ö. 179/795) ve bazı Şafiiler nafiler hususunda bu kanaate sahiptirler.<sup>63</sup>

Secdede ruhsattan ziyade bir genişliği akla getiren şu rivayet de önemlidir: Kays b. Seken'den "Kollarını hem yere yapıştırıyorlar hem de ayırıyorlardı. Bunların hepsini yapıyorlardı" dediği nakledilmiştir.<sup>64</sup> Nâfi'den (ö. 117/735) nakledildiğine göre şöyle demiştir: "İbn Ömer secdeye vardığı zaman ellerini iki

<sup>55</sup> İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 232. Rivayetler için Bk. Mübarekpûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi'i-Tirmizî, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty, II, 130.

<sup>56</sup> Tirmizi, Salat, 91.

<sup>57</sup> Tirmizi, Salat, 92; Ebu Davud, Salat, 160; İbn Mace, İkâmetü's-Salavâti 21; Nesai, Tatbik, 51; Ahmed b. Hanbel, XXI, 394.

<sup>58</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevâidü'l-Mesânidi's-Semâniye, by. ty, IV, 134.

<sup>59</sup> Beyhakî, Ma'rifetü's-Sünen, II, 16.

<sup>60</sup> Bk. Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, I, 296-300.

<sup>61</sup> İbn Receb, Fethu'l-Bârî, VII, 244.

<sup>62</sup> Tirmizi, Salat, 99; Ebu Davud, Salat, 161; Ahmed b. Hanbel, XIV, 182.

<sup>63</sup> İbn Receb, Fethu'l-Bârî, VII, 245-246.

<sup>64</sup> İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 232; İbn Receb, Fethu'l-Bârî, VII, 245; Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Şerhu Süneni Ebî Dâvûd, thk. Ebu'l-Münzir Hâlit b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1999, IV, 124.

yanına yapıştırdı.”<sup>65</sup> Yine bir adam İbn Ömer’e “Secde ettiğim zaman dirseklerimi baldırlarıma koyuyorum.” deyince o, “Sana nasıl kolay geliyorsa öyle secde et” demiştir.<sup>66</sup> İbn Receb, İbn Ömer’den nakledilen bu rivayetlerin, cemaatin çok sıkışık olduğu durumlara yahut secdenin çok uzun olduğu namazlara hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. Evzâi’nin de bu kanaatte olduğunu belirtmiştir.<sup>67</sup>

## V. “ وما خلق الذكر والانثى ” Ayetinin Okunuşu

İbrahim en-Neha’î den nakledildiğine göre Alkame şöyle demiştir: “Abdullah b. Mesud’un talebelerinden oluşan bir gurubun içinde Şam’a girdim. Ebu’d-Derdâ bizim geldiğimizi işitince yanımıza geldi ve “Aranızda (Abdullah b. Mesud’un kıraati üzere) okuyan var mı?” dedi. Biz evet deyince “Hanginiz daha iyi okur?” diye sordu. Gruptakiler beni işaret etti. Bana “Oku” dedi. Ben de اللیل إذا يغشى والنهار إذا

والليل إذا يغشى والنهار إذا يغشى şeklindeki okudum. “Bunu hocandan mı işittin?” dedi. Ben “Evet deyince “Ben bunu Rasulullah’ın (s.a) ağzından işittim. Bu Şamlılar ise (bu kıraatime) itiraz ediyorlar.” dedi.”<sup>68</sup>

Abdullah b. Mesud’un unutmaması iddiasını ele alan Aynî (ö. 855/1451) bu konuya da değinmiş ve İbn Cinnî’nin *el-Muhtesib*’te Rasulullah’ın (s.a), Hz. Ali’nin, İbn Mesud ve İbn Abbas’ın “ما” olmaksızın okuduklarını naklettiğini kaydetmiştir.<sup>69</sup>

Ona göre İbn Mesud bu ayetin okunuşunu unutmamış Rasulullah’tan (s.a) bir başka vecih ile işitmiş ve işittiği gibi de eda etmiştir.<sup>70</sup>

İbnü’t-Türkmânî bu rivayetlerle, İbn Mesud’un bu okuyuşta yalnız olmadığını ortaya çıkmış olduğunu ifade etmiş ve bunun farklı bir vecih olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>71</sup>

İbn Mesud kıraatini değerlendiren Ebu Bekir İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148), insanların bu rivayete iltifat etmediğini, mushaf’taki kıraatin tercih edildiğini söylemiştir. Ona göre Kur’an kıraati adil de olsa haber-i vahidle tespit edilemez. İlim gerektiren ve mazeret kabil olmayan mütevatir haberle sübutuna hükmedilir.<sup>72</sup> Bu sebeple İbnü’l-Arabî, İbn Mesud kıraatinin şâz bir kıraat olduğunu düşünmektedir.

Mâzerî (ö. 536/1141), bu ve benzeri rivayetler için, “Önceleri nazil olup sonra neshedilmiş kıraatler olduğuna hükmetmek gerekir.” demiştir. Yahut da Hz. Osman mushafı henüz kendilerine ulaşmayan ve neshten haberi olamayanlar bu kıraate devam etmişlerdir. Abdullah b. Mesud’dan ekseriyeti ehl-i hadis nezdinde

<sup>65</sup> İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 232.

<sup>66</sup> İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 232.

<sup>67</sup> İbn Receb, Fethu’l-Bârî, VII, 245.

<sup>68</sup> Buhari, Tefsir, Leyl 3; Müslim, Salâtü’l-Musâfirîn, 284; Tirmizi, Kıraat, 7; Ahmed b. Hanbel, XLV, 523.

<sup>69</sup> Aynî, Nuhabu’l-Efkâr, I, 484.

<sup>70</sup> Aynî, Nuhabu’l-Efkâr, I, 485.

<sup>71</sup> İbnü’t-Türkmânî, el-Cevheru’n-Nakî, II, 82.

<sup>72</sup> Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri, Ahkâmü’l-Kur’ân, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut ty, IV, 404; İbn Hibban, Sahih, XIV, 238. (Muhakkik notu.)

makbul olmayan çok fazla rivayet gelmiştir ki, O Mushafına Kur'an'ı yazar ve ona Kur'an'dan olmadığını bildiği bazı ahkam ve tefsirleri de not alırdı."<sup>73</sup>

İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) doğrudan İbn Mesud kıraatine itiraz etmektedir. Kaydettiğine göre Hamza ve Asım, Abdullah b. Mesud'dan bu ayeti ümmetin üzerine icma ettiği kıraatle rivayet etmişlerdir.<sup>74</sup>

İbn Hacer meselenin farklı bir tarafına dikkat çekmektedir. O "İlginçtir ki Kûfeli hafız alimler Alkame kanalıyla İbn Mesud'dan bu rivayeti naklediyorlar ama sonra onlardan hiçbiri bu kıraati devam ettirmiyor. Aynı şekilde Şamlılar da Ebu'd-Derdâ rivayetini nakletmelerine rağmen Leyl suresini bu kıraat üzere hiç birisi devam ettirmiyor. İşte bu da bu kıraatin nesh edildiğini isbat eden delillerdendir."<sup>75</sup>

İbn Hacer'in vurguladığı gibi ayet İbn Mesud'dan bu şekilde okunmamış olmakla birlikte Abdullah b. Mesud'un bahsi geçen ayetin kıraatinde yalnız olmadığı görülmektedir. Onun gibi okuyan başka sahabiler de olmuştur. Bu durum İbn Mesud'un okuyuşu unuttuğunu değil İbn Hacer ve diğer birçok alimin tespit ettiği üzere neshten haberi olmadığını ortaya koymaktadır.

## VI. Kurban Bayramının Birinci Günü Sabah Namazının Vakti

Ebu İshak'ın naklettiğine göre Abdurrahman b. Yezid (98/716) şöyle demiştir: "Abdullah b. Mesud haccetti. Alkame bana onu takip etmemi emretti. Ben de onu takip ettim ve onunla birlikte hac yaptım. Fecr doğunca İbn Mesud bana "Kamet getir." deyince ben "Ey Ebu Abdurrahman daha önce hiç bu vakitte sabah namazını kıldığını görmedim." dedim. Bunun üzerine O "Rasulullah (s.a) bugün, burada bu namazı sadece bu vakitte kılardı. Onlar vakitleri dışında kılınan iki namazdır. Akşam namazı Müzdelife'ye geldikten sonra, sabah namazı da fecr doğunca kılınır. Ben Rasulullah'ı (s.a) böyle yaptığını gördüm." dedi."<sup>76</sup>

Rivayetin diğer bir mutabiinde Abdurrahman b. Yezid'den nakledildiğine göre Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: " "Rasulullah'ın (s.a) Şu iki namaz haricinde hiçbir namazı vakti dışında kıldığını görmedim: O Akşam ve yatsının arasını cem' etti. Sabah namazını da vaktinden önce kıldı."<sup>77</sup>

Sabah namazının en faziletli vakti konusu alimlerin ihtilaf ettiği meselelerdendir. Hanefî âlimler bu hususta namazın aydınlığa/güneşin doğmasına yakın kılınması gerektiğini ve faziletli vaktin bu olduğunu söylerken<sup>78</sup> Şafî alimler

<sup>73</sup> Mâzerî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî, el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim, thk. Muhammed eş-Şazeli, el-Müessesetü'l-Vataniyye, Tunus 1988-1991, I, 464; Kadı İyaz, İkmâlü'l-Mu'lim, III, 201.

<sup>74</sup> Bk. İbn Hibban, Sahih, XIV, 238. (Şuayb Arnavut'un notu.) Şuayb Arnavut devamında özetle, "Ümmetin icmama muvafık düşen isnadla amel etmek, icmaya ve ümmete muhalif olan haber-i vahidle amel etmekten evladır. Ebu'd-Derdâ rivayeti her ne kadar makbul-sahih bir isnadla gelmiş olsa da Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve diğer sahabilerin ona ihtilafı onun okuyuşunun reddedilmesini gerektirir." değerlendirmesini yapmıştır. Bk. a.y.

<sup>75</sup> İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, VIII, 707.

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, VII, 407.

<sup>77</sup> Buhari, Hac, 98.

<sup>78</sup> Bk. Hanefilerin konuya dair görüşleri ve delilleri için Bk. Tahâvî, Şerhu Meâni'l-Âsâr, I, 229-234.

diğer vakitlerde olduğu gibi sabah namazının da ğales/karanlıkta kılınması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>79</sup>

Hanefilerin bu hususta zikrettikleri delillerden biri de naklettiğimiz İbn Mesud rivayetidir. Rivayette İbn Mesud'un unutmamasından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Zira o, söz konusu iki namazın normal vakti haricinde kılındığını haber vermekte ve bunları bizzat Rasulullah'tan (s.a) öğrendiğini ifade etmektedir. Ayrıca sabah namazının geç kılındığını haber veren rivayetlerde İbn Mesud yalnız değildir. Câbir b. Abdillâh, Rafî' b. Hadîc, Ebu Berze ve Ebu Tarîf'ten nakledilen ve bu konuda onu destekleyen rivayetler bulunmaktadır. İbn Mesud'un, tek kalmayıp başka sahabilerin kendisine iştirak ettiği bir konuda onun unutarak, Rasulullah'nın (s.a) uygulamasını hatalı nakletmiş olması isabetli bir tespit olmasa gerektir.

## VII. Namazda Ellerin Kaldırılması

Abdurrahman b. Esved'in Alkame'den naklettiğine göre Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: "Size Rasulullah'nın (s.a) (kıldığı gibi) namaz kıldırayım mı? Sonra o namazı kıldırması ve namazda, ilk tekbir haricinde ellerini hiç kaldırmamıştır."<sup>80</sup>

Tirmizi rivayetin "hasen" olduğunu söylemiş, Rasulullah'tan (s.a) çok sayıda sahabe ve tabiûndan aynı durumu bildiren rivayetler nakledildiğini, Süfyan-ı Sevrî ve Kûfelilerin bu görüşü benimsediklerini söylemiştir.<sup>81</sup> Ebu Davud rivayetin uzun bir hadisin özeti olduğu ve bu lafızla sahih olmadığı görüşündedir.<sup>82</sup>

Namazda iftitah tekbirinde ellerin kaldırılması gerektiği hususunda ittifak vardır. Ruku ve secdedeki tekbirler konusu ise ihtilaf edilen meselelerdendir. Ellerin kaldırılmadığını haber veren haberler, İbn Mesud rivayetleriyle sınırlı değildir. Hz. Ömer, Berâ b. Azib, İbrahim en-Neha'den bu konuda rivayetler gelmiştir.<sup>83</sup> Ellerin kaldırılması gerektiğini haber veren rivayetlerin sayısı bunların yanında oldukça fazla ve sıhhat olarak da tercihe şayandır.<sup>84</sup> Burada dikkat çeken husus İbn Mesud bu konuda yalnız olmamasına rağmen onun bu meseleyi unuttuğuna vurgu yapılmış olmasıdır. İbn Mesud'un unuttukları meselesinin en çok dillendirildiği konu "raf'u'l-yedeyn"dir. Ebu Bekir b. İshak'ın İbn Mesud ve dolayısıyla onun rivayetlerine yönelik bu tespiti de ellerin kaldırılması hususunda zikredilmiştir. Bu konuda çok sayıda sahabiden gelen nakle rağmen Hanefilerin İbn Mesud hadisiyle amel etmeleri tenkit edilmiş ve onca sahabinin karşısında sadece

<sup>79</sup> Şafî, el-Ümm, VII, 174.

<sup>80</sup> Tirmizi, Salat, 78; Nesai, Tatbik, 20; Ahmed b. Hanbel, VI, 203; İbn Ebi Şeybe, Musannef, I, 213; Darekutni, Sünen, II, 44; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, II, 112.

<sup>81</sup> Tirmizi, Salat, 78.

<sup>82</sup> Bk. Ebu Davud, Salat, 121. Rivayetin sıhhatine ilişkin değerlendirmeler için Bk. İbn Abdilber, Temhîd, IX, 219-220; Mogoltay b. Kılıç, Alaaddin b. Abdillâh el-Hanefî, Şerhu Süneni İbn Mâce el-İ'lâm bi Sünnetihi aleyhissalâtü ve's-Selâm, I-V, Mektebetü Nizar, yy. Suud 1999, I, 1467.

<sup>83</sup> Hanefî mezhebinin bu konudaki delilleri için Bk. Tahâvî, Şerh, 290-291.

<sup>84</sup> Namazda ellerin kaldırılmasına dair Buhari müstakil bir risale telif etmiş, ellerin kaldırıldığını haber veren rivayetlerin geniş tahlilini yapmıştır. Bk. Buhari, Raf'u'l-Yedeyn fi's-Salât, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.



İbn Mesud rivayetiyle amel edilemeyeceğini, onun da birçok meselede unutmak suretiyle hataya düştüğü ifade edilmiştir.<sup>85</sup>

Fakat Hanefî alimler bu genellemeci yaklaşıma tepki göstermişlerdir. *Nasbu'r-Râye* talikinde Avvâme bu iddiaya tepkisini şu sözlerle dile getirmiştir: "Bu son derece garip bir iddiadır. Çünkü İslam'a ilk girenlerin altıncısı, Rasulullah'tan (s.a) neredeyse Ehl-i beyti gibi hiç ayrılmayan, arkasında sürekli namaz kılan, O'nun rukuya giderken ve doğrulurken ellerini kaldırdığını her gün gören, 20 yıldan fazla arkasında en ön safta duran, O'nun (s.a) gibi amel etmeye çalışan, sonrasında Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer,'in ellerini kaldırdığını gören İbn Mesud'un unutmuş olması nasıl bir iddiadır!"<sup>86</sup>

Abdullah b. Mesud'un ellerin kaldırıldığını unuttuğu değil bilakis bu konuda Rasulullah'tan (s.a) öğrendiği şekliyle amel ettiği görülmektedir.

## Sonuç

Abdullah b. Mesud'un bazı meseleleri unuttuğu şeklindeki iddianın konu edildiği çalışmada ilgili meselelerden birkaçı ele alınmıştır. Kaynaklar incelendiğinde söz konusu iddianın çok fazla tekrarlanmadığı yahut üzerinde fazla durulmadığı görülmüştür. Şafîî alimlerden bazıları Hanefîleri tenkit ederken bu tespitlere atıfta bulunmuşlardır. Kimi Hanefî alimler de söz konusu tespitlere cevap vermeye çalışmışlardır. İbn Mesud'un "unutarak" farklı görüş bildirdiği iddia edilen meselelerden; "Muavvizeteyn" konusunda genel kanaat, onun bu sureleri Kur'an'dan saymadığı değil kendi mushafına alma ihtiyacı hissetmediği şeklindedir. Bu meselede İbn Mesud'un unuttuğunu varsaymak zor gözükmektedir. "Tatbik" konusunun neshedildiğine ilişkin alimlerin ortak kanaatinden söz etmek mümkündür. İbn Mesud'a bu konunun ulaşmamış olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla birlikte bazı Hanefî alimlerin gündeme getirdiği "ruhsat" meselesi de İbn Mesud'un unuttuğu veya neshten haberi olmadığı için uygulamaya devam ettiği şeklindeki kanaatlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini akla getirmektedir. "İmamın arkasında duran iki kişi" konusunda ondan nakledilen haberle, mezheplerin amel etmedikleri görülmektedir. İmamın arkasına duranlardan birinin çocuk olması durumunda böyle bir uygulama benimsendiği şeklindeki değerlendirmenin üzerinde durulması gerekmektedir. Leyl suresi üçüncü ayetin kıraati konusunda İbn Mesud'un unutmaya iddiasına alimlerin fazla itibar etmediği bilakis İbn Mesud gibi Rasulullah'tan (s.a) ayrılmayan bir sahabe için bunu mümkün görmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim ayeti, onun gibi okuyan başka sahabilerin de olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu durumun, Mushafın son şeklini almasından önceki kıraat farklılıklarından kaynaklandığı düşünülmektedir.

<sup>85</sup> Bk. Nevevi, *Mecmû'*, III, 404; Makdisî, Ebû Abdullah Ziyaeddin Muhammed b. Abdilvahid b. Ahmed, *es-Sünen ve'l-Ahkâm anî'l-Mustafa aleyhi ve Efdalü's-Salât ve's-Selâm*, yy. ty, II, 32; İbn Abdilhâdi, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî Ehâdisi't-Ta'lik*, thk. Sami b. Muhammed, Abdülaziz b. Nasır, *Advâu's-Selef*, Ryad ty, II, 141; Luknovî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Ta'likü'l-Mümecced ala Muvattai'l-İmam Muhammed*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî, *Dâru'l-Kalem*, Dımeşk 1991, I, 394; Mübarekpûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, *Mir'âtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mefâtih*, İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ty, III, 82.

<sup>86</sup> Zeylaî, *Nasbu'r Râye*, I, 397. (Muhakkik notu.)

“Sabah namazının vakti” meselesindeki İbn Mesud rivayeti, Hanefilerin konuya ilişkin öne sürdükleri deliller arasındadır. Başka sahabilere ait olup İbn Mesud’un bu görüşünü destekleyen haberler de mevcuttur. Dolayısıyla bu konunun, “İbn Mesud’un unuttuğu” iddiasıyla zikredilmesi isabetli olmasa gerektir.

Abdullah b. Mesud’un unutmaması meselesi en çok namazda elleri kaldırma konusunda dile getirilmiştir. Hanefilerin bu konuda ellerin kaldırılmaması gerektiği şeklindeki kanaatleri onlara muhalefet eden âlimler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü Rasulullah’ın (s.a) ellerini kaldırdığı çok sayıda sahabiden nakledilmiştir. Bunun yanında ellerin kaldırılmadığını haber veren başka rivayetler de mevcuttur. Bu itibarla İbn Mesud’un, namazda ellerini kaldırmayı unuttuğu, bilakis Rasulullah’tan (s.a) gördüğü şekliyle ameli tercih ettiği söylenebilir.

Abdullah b. Mesud’dan; “Muavvizeteyn”, “tatbik”, “imamın arkasında durma” ve “Leyl suresinin üçüncü ayeti” meselelerine dair nakledilen haberlerle amel edilmemiştir. Sabah namazının vakti ve elleri kaldırma konusu ise Hanefilerin diğer mezheplere muhalefet ettikleri konulardandır. Hanefileri, özellikle “raf’u’l-yedeyn” konusunda tenkit etmek isteyen bazı alimlerin, İbn Mesud rivayetlerinin delil olamayacağını ispat etmek maksadıyla ilk dört meseleyi de bu bağlamda ele almaya çalıştıkları ve neticede onun unutmama ihtimalini ileri sürmek suretiyle baştan onların delillerinin geçersiz olabileceğini ima ettikleri görülmektedir.

Sonuç olarak sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan bu iddiaların isabetli olmadığı ve bahse konu her bir meselenin söz konusu unutmama iddiası çerçevesinde değil birbirinden bağımsız olarak ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

## Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebu Bekir b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned*, , thk. Şuayb Arnâvud, Müessesetü’r-Risâle, I. bs, 2001.
- Aliyyü’l-Kârî, Ebu’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, 2002.
- Aynî, Bedreddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Nuhabü’l-Efkâr Fi Tenkîhi Mebâni’l-Ahbâr Fi Şerhi Meâni’l-Âsâr*, thk. Seyyid Erşed el-Medenî, Dâru’l-Yüsr, Medine 2011.
- , *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Ebu’l-Münzir Hâlit b. İbrahim, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1999.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *l’cazû’l-Kur’ân*, Dâru’l-Meârif, Mısır 1997.
- , *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, Dâru’l-Feth, Amman, ty.
- Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Ma’rifetü’s-Sünen ve’l-Âsâr*, I-VII, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- , *es-Sünenü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri, *el-Bahrûz-Zehhar Müsnedü’l-Bezzar*, thk. Mahfûzrahman Zeynullah, Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, Beyrut, Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, Medine 1988-2009.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu’fî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Dâru’l-Erkam, Beyrut ty.
- , *es-Sünenü’l-Yedeyn fi’s-Salât*, thk. İbn Hazm, Beyrut 1996.
- Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mesûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, I, 114-117.
- Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü’d-Dârekutnî*, I-V, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2004.
- Ebû Bekr İbnü’l-Arabî, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ty.

- Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî (307/919), *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsilî*, I-XIII, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1984.
- Esrem, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hânî el-Esrem et-Tâî, *Nâsihu'l-Hadis ve Mensûhuh*, thk. Abdullah Hamd el-Mansûr, yy. 1999.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Hâkim en-Nisabûrî, Ebu Abdillâh İbnü'l-Beyyi Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Hâzimî, Ebu Bekr Zeynüddin Muhammed b. Musa b. Hazim, *el-İ'tibar fî Beyânî'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Âsâr*, Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiyye, Haydarabad 1319.
- Humeydî, Ebu Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa, *el-Müsned*, thk. Hasan Selim Esed, Dâru's-Sekâ, Dımeşk 1996.
- İrâkî, Ebu'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin, *Tarhu't-Tesrib fî Şerhi't-Takrib*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî Ehâdisi't-Ta'lik*, thk. Sami b. Muhammed, Abdülaziz b. Nasır, Advâu's-Selef, Riyad ty.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed Kurtubî Nemerî, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-Medni ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, Vizâratu Umûmî'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, Mağrib 1387.
- , *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı, *Reddû'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed (235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yusuf el-Hâtî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- , *el-Metâlibu'l-Âliye bi Zevidi'l-Mesânidi's-Semâniye*, by. ty.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuab Arnaut, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 1988.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi, *Sahihu İbn Huzeyme*, I-IV, thk. Muhammed Mustafâ el-'A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebu'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahih-i Buhârî*, Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, Medine 1417/1996.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ziyad Muhammed Mansur, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1408.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-Süneni'l-Müsne*, thk. Abdullah Ömer el-Bâverdi, Müessesetü'l-Kitâbî's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.
- İbnü't-Türkmânî, Alaaddin b. Osman el-Mardîni, *el-Cevheru'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyhakî*, Dâru'l-Fikr, yy. ty.
- Kadı İyaz, Ebu'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi, *İkmalü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail, Dâru'l-Vefa, Mısır 1998.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam, *el-Arfü's-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a, Dâru's-Selam, Kahire 2006.
- Luknovî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *Ta'likü'l-Mümecced ala Muvattai'l-İmam Muhammed*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1991.
- Mâzerî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî, *el-Mu'lim bi-Fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şazeli, el-Müessesetü'l-Vataniyye, Tunus 1988-1991.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyaeddin Muhammed b. Abdilvahid b. Ahmed, *es-Sünen ve'l-Ahkâm ani'l-Mustafa aleyhi ve Efdalü's-Salât ve's-Selâm*, yy. ty.
- Menbecî, Ebu Muhammed Ali b. Zekeriyâ, *el-Lübâb fî'l-Cem' Beyne's-Sünne ve'l-Kitâb*, thk. Muhammed Fazl Abdülaziz Murad, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1994.
- Mogoltay b. Kılıç, Alaaddin b. Abdillâh el-Hanefî, *Şerhu Süneni İbn Mâce el-İlâm bi Sünetihî aleyhissalâtü ve's-Selâm*, I-V, Mektebetü Nizar, yy. Suud 1999.
- Mübarekpürî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- , *Mir'âtü'l-Mefâth Şerhu Mişkâti'l-Mefâth*, İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ty.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih*, Dâru't-Taybe, Riyad 2006

- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mûrî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Matbaatü Câvit, Karaçi ty.
- Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Usûl*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- , *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- Suyutî, Ebu'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy, Kahire 1974.
- Şâfî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, I-XXV, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire ty.
- Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame el-Ezdî, *Şerhu Müşkili'l-Âsar*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- , *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *es-Sünen*, Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1964.
- Yaman, Ahmet, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü: Bir Genel Kabulün Buhârî ve Müslim Rivâyetleri Çerçevesinde Gözden Geçirilmesi", *Marife: Bilimsel Birikim*, Konya 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 7-26.
- Zeylaî, Ebu Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe

Nurullah Koltas

Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi

nkoltas@hotmail.com

Geliş Tarihi: 20.04.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 02.06.2017

Öz

Süfler arasında üst bir müşâhede seviyesi kabul edilen cezbe, Allah'a visâlede bir başlangıç olarak da görülmektedir. Umum nezdinde istiğrak ya da yoğun bir manevî coşku sonucu gerçekleşen tavrı değişiklikleri gibi farklı yaklaşımların konusu olan bu kavram, esasen kalbe ansızın ulaşan tecellilerin etkisiyle ortaya çıkan ilahî bir çekim hâlini ve bunun sonucunda erişilen mükâşefeyi ifade etmektedir. Mahiyetine yönelik farklı tanımlamalarda bulunulmuş olmakla birlikte cezbeyle ilişkin bir üstükapalılığın olduğu aşikârdır. Süfîler, "Rahmân'ın cezbelelerinden bir cezbe, ins ü cinin amelîne denktir" Hadis-i Şerifinden yola çıkarak, söz konusu çekimin çekilen kişinin bir gayreti olmaksızın Hakk'ın onu seçmesiyle ihsân edilen bir merteye olarak kabul ederler. Cezbe esnasında normal bir seyirde gerçekleşen sülûka nazaran daha hızlı bir mesâfe kat edilişi, makâmları aşan bir tabiata da işaret etmektedir.

Cezbeyle düçar olan kimselerden bir kısmı normal hallerine dönerken, bir kısmı da ulaştıkları bu mertebeye kalıp sahva rücû edemezler. Klasik tasavvuf kaynaklarında cezbe ve cezbe ehli olan meczûblarla alakalı çok sayıda tasnifte bulunulmuştur. Özellikle Sühreverdî tarafından ortaya konan dörtlü tasnif, cezbenin seyrü sülûktaki yeri bakımından bir örneklik teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, halk nezdinde belli bir cezbe hâliyle irtibatlı olduğu düşünülen divâne, mecnûn, behlül gibi kavramlar kısaca izah edildikten sonra cezbenin tanımı ve seyrü sülûktaki önemi üzerinde durulacaktır. Daha sonra meczûb sınıfları üzerinde durularak bir mükâşefe ve taarruf imkânı olarak cezbenin tasavvuftaki konumuna değinilecektir.

Anahtar kelimeler: cezbe, meczûb, mükâşefe, müşâhede, taarruf

### **The Divine Attraction (Jadhbah) as a Possibility of Self-Revelation (Al-Taarruf) and Unveiling (Mukashafah) in Sufism**

The Divine attraction (jadhbah), which is considered as a degree of witnessing (mushahadah), is also seen as a beginning for attaining God. As a subject of various approaches such as the changes in attitude emanating from a spiritual fervor or immersion (istighraq) in view of the public, the Divine attraction denotes a state of rapture and the witnessing resulting from it that comes into being by the influence of manifestations reaching the heart suddenly. Although there exist different definitions concerning its essence, it is obvious that this attraction has some ambiguous connotations as well. The süfîs take the following saying of the Prophet as a starting point, "An attraction among the attractions of the Merciful is equal to the deeds of mankind and the jinns", and they considered the mentioned attraction a degree which is bestowed to the attracted without his/her effort after being chosen by Him. That the seeker can advance fast during the Divine attraction compared with the spiritual journey (sulûq) in its usual course implies also a nature that transcends the spiritual stations (maqâm).

*Although some of those attracted by the Divine attraction return to their normal lives, some of them remain at that state and cannot turn back to the state of sobriety (sahw). In the classical sûfî texts, there are various classifications concerning the Divine attraction and the attracted ones (madjdühb). Especially the quadripartite classification by al-Suhrawardî serves as an example for determining the place of the Divine attraction in the spiritual journey.*

*In this article, some terms considered to be related with the Divine attraction such as diwâna, majnûn, bahlul will be defined, and the term attraction (jadhbah) and its importance in the the spiritual journey will be explained briefly. Then the classes of the attracted ones as well as the status of the attraction as a possibility of unveiling and the self-revelation (al-Taarruf) will be discussed.*

*Keywords: Divine attraction (jadhbah), the attracted ones (madjdühb), unveiling (mukâshafah), witnessing (mushâhadah), self-revelation (taarruf)*

### **Atf**

Koltas, Nurullah, "Tasavvufta Bir Taarruf ve Mükâşefe İmkânı Olarak Cezbe", *Marife*, 17/1 (2017): 121-135.

## 1. Giriş

İnsanın yüksek âlem olan Cennet'teki ilk (*primordial*) hâle olan hasreti, alçaktaki âlemin yani dünya hayatının tüm safhalarında belirleyici olan bir husustur. İnsan vasfını taşıyan her fert, kendi üslûbunca ya da meşrebince bir yol tutarak adı geçen ilk hâle eritiren bir yolda seyretme (*sûlûk*) imkânı aramıştır. Yolcu (sâlik), yolculuğu esnasında çeşitli duraklardan (makâm, menzil, mevân, mevkıf vb.) geçerek varlığına nakşolunmuş olan hedefe doğru seyretme azmini taşır. Gayesi ferdin hasretini çektiği ilk hâle eritirilmesi olan tasavvuf da bu yolculuk için zorunlu hazırlıkları gerçekleştirmeyi öncelemektedir. Yollar (tarîk) bu geçişleri mümkün kılmak için kendilerine özgü yöntemler (usûl) geliştirmişler ve bağlılarına (müntesib) dünya hayatında Aşkın'a ulaşmayı gaye edinen usûlleri en mükemmel biçimde sunmanın gayreti içinde olmuşlardır. Tüm bu gayretlerin odağındaki İlahî Huzur'a yakın olma arzusunu taşıyan yolculardan bir bölümü, Allah'ın Kendini Bildirdiği (taarruf) kimselerdir. Allah'ı yine O'nun bildirmesiyle bilenler arasında, bir çekime (cezbe) mazhar olmak suretiyle doğrudan bir yakınlığa erişenler de mevcuttur. Bu noktada, kuldân Rabbe aşk yoluyla bir yaklaşım söz konusuysa, Rabden kula *cezbe* ile yaklaşım ya da Kendi katına çekme söz konusu olur. İlahî çekime (cezbe) kapılıp Huzur'a yaklaştırılanlar, istidâtları uyarınca Âlemlerin Rabbini onlara unutturacak perdelerin kaldırılıp İlahî sırrın odağına, mazharına dönüşen ve böylece aşağıdaki âlemin işlerinin artık kendileri için bir değer ifade etmediği kimselerdir. Kimi sûfilere göre dünya ile âhiret hâlinin künhüne vâkıf olup nûra ve yakîne sahip olan talibe *cezbe* ulaşır ve böylece ilahî iradenin yansımaları ortaya çıkar. Bu durumda *cezbe*, gaybî bir misafir addedilmektedir. Şayet bu *cezbe*ye gereğince değer verilmezse, geldiği yere döneceği de sıkça vurgulanan bir husustur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Râsim Efendi, Seyyid Mustafa, Tasavvuf Sözlüğü (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 368.

## 2. Bilindiğın Dışındaki Hâller ve Halk Nezindeki Yansımaları

Sülûklarını alışıldık biçimiyle gerçekleştirenlerin yanında, olağanın dışında birtakım tavırlar sergilemeler de Aşkın'la olan irtibatlarının bir çekime sebep olduğu bazı kimseler mevcuttur. Allah'a olan yakınlık ya da yaklaştırılmayı çağrıştırıp çağrıştırmamasına bağlı olarak "delilik" ile "velîlik arasında bir konuma yerleştirilen bu kimselerin içinde buldukları hâlin, dışarıdan görünenlerin yanı sıra şahadet âlemini aşan bir boyuta sahip olduğu düşünülmektedir. Asıl dikkat çekici olan husus, hâllerine ilişkin bir mâlumat sahibi olunmasa da akıllarının bir şekilde perdelendiği düşünülen bu kimselere yönelik belli bir ihtirâmın varlığıdır. Zira modern dünyada neredeyse herşeyin istidlâlî akla indirgenişi, kalbî aklın ötelenmesini ve manevî bir kisveye sahip herhangi bir şeyin itibarsızlığa maruz bırakılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu kadim topraklarda, kalbî aklın hayli mühim bir seviyede muhafaza edilmesiyle tek katmanlı bir âlem algısından ziyade fizikî gözle görülmeyen birçok hususun göz önünde bulundurulduğu dönemler var olmuştur. Dolayısıyla umuma benzerlik göstermeyen hâller bile umumî hayatın seyrine bir engel kabul edilmemiştir. Halk arasında bilinenin dışında tavır sergileyen, giyinen ve konuşan kimseler için *deli*, *mezcûb*, *divâne*, *müvelleh*, *mücellâ*, *büdelâ*, vb. birçok isim ve sıfat<sup>2</sup> kullanılması, bu durumun genel bir kabul gördüğünün göstergesidir. Bu kişilerin tamamını ilahî çekim bağlamında değerlendirmek mümkün olmamakla birlikte, gündelik konuşmalarda *cezbe* hâli ile alakalı olarak birçok kavramın birbirinin yerine kullanıldığına da şahit olunmaktadır. *İstiğrak* ve akıl perdelenmesiyle irtibatlı olduğu düşünülen bazı hâller ile tasavvuf literatüründe doğrudan bir çekimle sâlikin marifet tahsilini mümkün kılan *cezbeyi* ayırt edebilmek için söz konusu kavramların kısaca izahı, bu kavramların birbirlerinin yerine kullanılmalarının yanında söz konusu hâllerinin ardına gizlenerek kendi hâllerini aşikâr etmeyen "âkıl-i mezcûb-numâ" yani "kendini mezcûb gösteren akıllılar"ın tanınmalarını da kolaylaştıracaktır.

Aklın perdelenmesi olarak tarif edilebilecek bir tabiata sahip kimseler arasında, *divâneler* oldukça önemli bir konuma sahiptirler. *Mezcûb*la ilişkili olduğu düşünülen 'divâne' kelimesi, Farsça 'div' kökünden türemiştir. 'Div', lügatte Arapça 'cin' kelimesiyle eşanlamlısı olup<sup>3</sup> Türkçeye çok iri ve kuvvetli, korkunç masal tipi olan "dev" şeklinde geçmiştir.<sup>4</sup> Farsça 'divâne', Arapçada 'mecnûn'un karşılığı olup Türkçede her iki kelime de müstâkil olarak kullanılmaktadır. Aşkın buyruğu altına girip aklını yitirdikleri düşünülen divânelerin, diğerlerinden farklı davranışlar sergilemeler de yaptıklarından mesul olmadığı (divâne râ kalem nîst) sıkça dile getirilen bir husustur.

Bu kimselerle alakalı olarak kullanılan diğer bir yaygın ifade ise "mecnûn"dur. Sözlükte "dış âlemlle ilgisini kesecek şekilde aşk ve cezbeye kapılma" anlamına gelen *cünûn* halindeki kişiye "*mecnûn*" adı verilir.<sup>5</sup> Etimolojik açıdan incelendiğinde, *cân* (tende saklı olan), *cânân* (cânda saklı olan), *cin* (gözden saklı

<sup>2</sup> Bk. Öztürk, Eyüp, Velilik ile Delilik Arasında, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013, 73-77.

<sup>3</sup> Bk. Misalli Büyük Türkçe Sözlük, haz. İlhan Ayverdi, Kubbealî Yayınları, İstanbul 2008, I, 736.

<sup>4</sup> Bk. Misalli Büyük Türkçe Sözlük, I, 697, 737.

<sup>5</sup> Bk. Misalli Büyük Türkçe Sözlük, I, 516.

olan), *cenîn* (rahimde saklı olan), *mecnûn* (aklını saklayan) kelimeleri, saklı oluşla ilişkili bu kökeni gözler önüne sermektedir. Ayrıca *cinnet* ve *cennet* gibi kelimeler de bu saklı oluş ve görünmezlik anlamlarını barındırır.<sup>6</sup> *Mecnûn*la alakalı olarak yapılan birçok tanım arasında, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin *et-Tâ'rifat* adlı eserinde "fiillerin ve sözlerin, akıl yolunda (yani akla uygun) olmasını –pek azı müstesnâmen eden" akıl bozukluğu<sup>7</sup> şeklindeki tarifi, özellikle İslam hukuku bağlamında *mecnûna* yönelik genel yaklaşımın kökenine de işaret etmektedir. Bununla birlikte kabul gören ilke, cünûn durumunda "temyiz" ya da ayırt etme melekesinin doğru işleyememesidir.<sup>8</sup> *Sekri* galip gelenler azamet tecellisi sebebiyle akıllarını yitirdiklerinden, genel adab ve şer'i hükümlerden uzaktırlar. *Mecnûn* ve meczûb arasındaki fark, *mezcûbun* ilahî çekimin etkisiyle akıl nimetini kaybetse dahi iyileşir iyileşmez (ifâkat) namaz gibi farîzalarını kaza ederek olağan ibadet hallerine geri dönebilmeleridir.<sup>9</sup>

Aklın perdelenişi bağlamında kullanılan diğer bir kavram, "behlül" ya da "buhlül"dür. İbn Haldun mutasavvıfları ele alırken, *behlüller* ve *matuhlara* geniş yer verir. *Behlüllerin*, akıllılardan ziyade delileri andırmakla birlikte velilere özgü makâmlara ve sıdıklara özgü hallere sahip olduklarını dile getirmektedir. *Behlüller* (*buhlül*, *budala*) dinî ahkâmıla sorumlu değildirler. Bununla birlikte, herhangi bir şeyle mukayyed olmadıkları için gaybı andıran bazı şeyleri haber verebilmektedirler. İbn Haldun'un dile getirdiği diğer bir husus, zâhir ehline göre bu kişilerde mükellefiyetin sakit olduğu, lâkin veliliğin ibadetsiz hasıl olmayacağı görüşüdür. Allah fazlını ve lütfunu dilediğine verdiği için velilik de ibadete veya diğer herhangi bir hususa bağlı değildir.<sup>10</sup> *Behlüllerin* nefsi natıkları ne yok olmuştur ne de delilerdeki gibi bozuktur. Bu kişiler sadece dini sorumluluklarına esas teşkil eden akıllarını yitirmişlerdir. Akıl ve düşünce, nefse özgü nitelikler olup bu nitelikleri yitiren kişiler nefislerini yitirmişlerdir. Lâkin kendi gerçeklikleri konusunda bilinçsiz değildirler. Her ne kadar dünyayla alakalı şeylerin bilinmesinde esas teşkil eden sorumluluklar bağlamında akıllarını yitirseler de insanlık hakikati onlarda mevcuttur. *Delilerle* bu kişiler arasındaki fark işte burada açığa çıkar. İbn Haldun'a göre Allah'ın kullarını marifet için seçmesi bir koşula bağlı değildir. Bu sebeple *delilerle behlüller* arasında birkaç noktaya dikkat edilmesi gerekir. Öncelikle *behlüller*, bir yöneliş ve gayeye sahip olup zikir ve ibadet gibi şeylerden boş değildirler. Ancak onlarla alakalı dini bir sorumluluk olmadığından, bu ibadetleri yerine getirirken şer'i hususlara riayette eksiklik olabilmektedir. *Delilerin* yöneliş ve gayeleri yoktur. *Behlüller* doğuştan bir *budalalık* hali üzere yaratılmışlardır; *deliler* ise bir müddet yaşadıkdan sonra tabii bazı bedenî arızalar yüzünden deliliğe duçar olmuşlardır. Böylece nefsi natıkları bozulmuş ve her şeyden mahrum kalmışlardır. Diğer bir husus ise *behlüller* halk

<sup>6</sup> Dols, Michael W., *Mecnun- Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, Pinhan Yayınları, İstanbul 2013, 446-447.

<sup>7</sup> Cürçânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, terc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, 77.

<sup>8</sup> Bk. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Cünun", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VIII, 125-129.

<sup>9</sup> Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 622.

<sup>10</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Dergâh Yayınları, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2007, I, 306.



arasında iyi ya da kötü birçok şey yaparlar. Onlarla alakalı kanunî bir izin söz konusu değildir. *Delilerin* ise herhangi bir tasarrufları bulunmamaktadır.<sup>11</sup> İbn Arabî'ye göre *behlüllere* “delilerin akıllıları” denmesinin sebebi, onların deliliklerinin açlık gibi doğal bir nedenden ötürü mizaçlarının bozulması nedeniyle olmamasıdır. Bilâkis delilikleri, kalpte sökün eden ilahî tecelli ve kalbin bu tecellinin etkisiyle ansızın çarpılması nedeniyleledir. Bu tesir sebebiyle akılları Allah katında hapsedilmiştir. Hakk'ı müşâhedeye mazhar olmuşlar ve O'nun Katına çekilmişlerdir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu kimselerin akılları perdelenmiş olup kullanılmaktan hayli uzaktır. İbn Arabî *behlüllere* olan yaklaşımında, “Sana baktıklarını görürsün, halbuki onlar görmezler.” ve “Affa sarıl.”<sup>13</sup> ayet-i celfilelerini aktardıktan sonra âyetteki “Affa sarıl” (*Huzi'l-afve*) ibâresini “azını al” şeklinde te'vil edip bu kişilerin sarf ettiği ve bazı durumlarda hikmet içeren sözlerin azının alınması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup>

Bu kavramlara ilaveten akli perdelenenler için “deli” tabiri de sıkça kullanılmaktadır. İbn Haldun'a göre *delilerde* nefs-i natıka ile bedeninin ilişkisi zayıftır. Onlarda mevcut olan eksiklik ve hastalık elemi, nefslerini meşgul eder. Nefsleri zayıf olduğu için şeytanî ruhaniyete engel olamaz. Böylece bir tür bocalama ya da delilik nöbeti görülür. Zâtlarındaki bozukluk, mizaçlarındaki bozukluktan kaynaklanır. *Delî*, nefsinin âlemini bir anlığına idrâkte bulunur ve bazı sûretler daha sonra nefse yansıyıp dile getirme kastında olmasa bile bazı sözler istemsiz bir halde dilinden dökülür. İdrâklerinde hak ile bâtil karışıktır, zira gayb âlemi ile tam bir ittisal gerçekleşmemiştir.<sup>15</sup> Bu kişilerden bazıları, sorumluluktan azad olmalarının yanı sıra herhangi bir yükümlülüğü tartacak akıl melekesine de sahip değildirler. Bazen bu kişilerin dilinden dökülen ifadeler, edebî eserlere de konu olmuştur. Meselâ Yenişehirli Avni *Mir'atî'l-Cünûn* adlı eserini tanzim ederken hayli vakit geçirdiği *delilerin* safiyâne oluşlarına dikkat çekmekte ve akılların de delilerden haber aldıklarını ifade etmektedir.<sup>16</sup> *Delilerle* alakalı erken sayılabilecek bir dönemde müstakil bir eser kaleme alan en-Neysabûrî ise yaşamış olduğu devirde, *deliliğin* farklı çağrışımlarını yansıtan *ahmak* (akılsız), *rakî* (sersem), *akrah* (budala), *mukabbel*, *me'lûs*, *mücellâ* gibi birbirinden ince hatlarla ayrılan çok sayıda terimi şiirlerle tanımlamaya çalışmıştır.<sup>17</sup>

Bu kavramlarda görüldüğü üzere, aklın perdelenişi çeşitli biçimlerde tezahür etmektedir. Lâkin tasavvufî açıdan ele alınması gerekli asıl mesele, ilahî çekim ya da cezbe yoluyla mükâşefenin gerçekleşmesidir.

<sup>11</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 309

<sup>12</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, II, 260.

<sup>13</sup> A'raf, 7/198-199.

<sup>14</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 259.

<sup>15</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 302.

<sup>16</sup> Yenişehirli Avni, *Delilerin Aynası (Mi'rât-ı Cünûn)*, haz. Abdulkadir Erkal, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014, 124.

<sup>17</sup> Neysabûrî, *Ebu'l-Kasım, Akıllı Deliler (Ukalâu'l-Mecânîn)*, terc. Yahya Atak, Şûle Yayınları, İstanbul 2010, 31-41.

## 2.1. Cezbe Hâli ve Meczûbların Vasıfları

Sülûkta izlenen rotaya “tarîk” isminin verilmesi, aşağı âlemde yukarı âleme çıkarak menzillerin mânâda kat edilmesinden kaynaklanan bir husustur. Allah cihet, zaman ve mekândan münezzehe olduğu için sülûkün maksadı da O’na kalben seyir olarak tarif edilir. Bu bağlamda Allah’a yönelen, önce his sonra da akıldır. Lâkin bu akıl, dünyaya odaklanan *akl-ı maaş* olmayıp âhirete odaklanan *akl-ı meaddir*. Sâliklerden çok azı sülûklarını tamamlayarak Allah’a vâsıl olabilir. Bazıları his makâmında bazıları da akıl makâmında perdelenir. Hayvânî hisleri onlara galip gelir ve dünyaya olan meylederek *akl-ı maaş*ın tesiriyle en yüksek noktadan aşağıdaki süflî âleme inerler. Bu noktada Allah’ın hidâyetine mazhar olanların da dünyevî mâniyalara iltifât etmeyerek bilmeleri icap edenleri kemâlât ehlinde tahsil etmek sûretiyle *ma’rifete* ulaştıkları ve *makâm-ı kavseyin ev ednâ* sırrına erdikleri ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

Sözlük anlamı “kendine çekmek, yaklaştırmak” olan *cezbe*, Tasavvufta Allah’ın kişiyi Kendine çektiği, Dostu edindiği ve daimî bir biçimde Huzur’unda tuttuğu bir hâl olarak tarif edilmektedir. Bu hâlin odağındaki *mezcûb* için söz konusu ilahî huzura çekilme, kesbî (çabayla edinilen) değil vehbî (ilahî bir lütûf) bir mahiyette gerçekleşir. *Cezbe* aklın baştan alınması anlamını da içerdiğinden, *mezcûblar* ömürleri boyunca kısmen ya da tamamen kendilerinden geçmiş bir haldedirler.<sup>19</sup> İbn Farız, Ebû Yezid Bestâmî gibi sûfilerin *sekr* hallerinin bazen uzadığını ve ibadetlerine devam için *sahv* niyazında buldukları rivayet edilir.<sup>20</sup> Zira, sûfilere ibadet hazzı daha ağır basar ve bu durumda uyanıklık ya da şuur zorunlu olur.

Çekim söz konusu olduğunda, Rabden gelene *cezbe*, kuldan gelene ise *meyl* adı verilmektedir. *Cezbede*, Hakk’ın kulu Kendisine çekmesi söz konusudur. Bu çekimin sonucunda, kulun dünyaya olan muhabbeti de ilahî muhabbete yönelerek aşk mertebesine erişir. Böylesi bir mertebeye erişen sâliklerin çoğunluğu, gittikleri yerde kalarak *sahv* hâline dönemezler. Sözü edilen aşk mertebesinde sabit kalıp o hâl üzere hayat süren bu kişilere “mezcûb” adı verilir. Ne var ki bu kimselerden çok azı geri gelir ya da kendilerine döner. Kimilerine göre *cezbenin* hükmü, kalbe akın eden *varidin* kuvvetine bağlı olarak bir süreliğine ya da daimî olarak gerçekleşir. *Deliler* söz konusu olduğunda, *varid* kişiyi hükmü altına almış ve hâl baskın olmuştur. Böylece o kişiyi hâli yönlendirir. *Behlüllerde* akıl korunur ve hayvânî yönün akli bâkî kalır. Neticede bir tedbir düşüncesi olmaksızın diğer hayvanlar gibi yiyip içerler. Nebiler ve hâl sahibi velilerin durumunda ise *varidin* hükmü sürmez ve normal bir şekilde tasarrufta bulunurlar.<sup>21</sup>

*Cezbenin* mahiyeti, bazı kaynaklarda keskin çizgilerle ortaya konurken, bazılarında belli bir üstü kapallılık dikkat çeker. Kesb ile tahsili ve nutk ile tarifi

<sup>18</sup> Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, s. 629.

<sup>19</sup> Bk. Uludağ, Süleyman, “Mezcup”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2003, XXVIII, 285.

<sup>20</sup> Sühreverdî, Tasavvufun Esasları (Avârifü’l-Meârif), terc. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989, 81.

<sup>21</sup> İbn Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, II, 263

mümkün olmayan *cezbe*, sülûkun öncesinde olabildiği gibi sülûktan sonra da gerçekleşebilir. Şayet *cezbe* sülûktan önce gerçekleşirse, sâlikin sülûk sonundaki hâlini sülûkun daha başlangıcında müşâhede etmesi mümkün olur. Sûfiler, “Rahmân’ın cezbelerinden bir *cezbe*, ins ü cinin ameline denktir” Hadis-i Şerîfi uyarınca *cezbeyi* üst bir müşâhede seviyesine işaret olarak kabul etmektedirler. Bu yüzden de Nakşibendiye gibi bazı mektepler, *cezbeyi* sülûkun aslı olarak görmüşlerdir. Bu anlamda *cezbe*, vuslatın da başlangıcıdır.<sup>22</sup> Normal seyirindeki sülûktan daha hızlı bir mesafe kat etmeye işaret eden *cezbe*, sülûktaki mertebe ve makâmı aşan bir tabiatta gerçekleşir. Bu noktada *çekilen* kişi (meczûb), muhtaç olduğu şeyleri de herhangi bir çaba olmaksızın Hakk’ın ihsânıyla elde etmektedir. Zira bu kişi, Hakk’ın Kendisine seçip *ünsiyet* mertebesine eriştiği ve Ebû Yezid el-Bestâmî’nin “Ben istenilen, Sen isteyensin.” derken kastettiği makâmdaki kişidir.<sup>23</sup> *Cezbe* yoluyla sülûkün basamaklarını atlayan sâlik, yakın kılındığı makâmın etkisiyle şahsî gayretle erişilmesi mümkün olmayan *ma’rifet* ve *mükâşefenin* mazharı haline gelir.

## 2.2. Ma’rifet, Mükâşefe ve Cezbe İlişkisi

Bazı ilk dönem tasavvufî kaynaklarda, Allah’ı ancak O’nun Kendisini bildirdiği (taarruf) kimselerin O’nu tanıma imkânına sahip olacağı dile getirilmektedir. Allah akılüstü olduğundan, O’nu tanımak da akıl ve nakilden ziyade *keşf* ve *ma’rifetle* mümkün olabilir. *Taarruf* doğrudan Allah’ın tanıtması olup delil yoluyla tanımaya *tarif* adı verilmektedir. Yine bu bağlamda O’nu vasfedebilecek olanların, Allah’ın kalplerine tecelli ettiği kimseler olduğu ifade edilmektedir. Kendisine ahbâb seçtiği kimseler dışında O’na ahbâblık edecek yoktur ve hâlis kulluk da sadece Allah’ın Kendisine *cezb* ve *celb* ettiği kimselerce ifâ edilebilir.<sup>24</sup> Bazı sûfiler Hakk’ı tanımaya yönelik yolculukta izlenecek üç yolun (tarîk) bulunduğunu dile getirmişlerdir:<sup>25</sup>

- a. *Tarîk-i ahyâr*: Hayırlıların yolu ya da *tarîk-i erbâb-ı muamele* şeklinde tarif edilen bu yol namaz, oruç, Kur’an’ın çokça okunması ve zikir gibi zâhirî ibadetlerin arttırılmasını önceler. Bu yolun izlenmesi hayli vakit aldığından, maksada ulaşanların sayısı da nispeten azdır. Hayırlıların yolu, kadimlerin izlediği yoldur.
- b. *Tarîk-i ebrâr*: İyilerin yolu ya da *tarîk-i tasfiye ve mücahede* olarak tarif edilen bu yol hem Hakk hem de halka yönelik muamelede ihlâstan ayrılmama ve mücahede ile kötü huyları def edip kalbi sâf hale getirmeyi önceler.
- c. *Tarîk-i şüttâr*: Aşıkların yolu ya da *tarîk-i sâirin* şeklinde tarif edilen bu yol aşk, muhabbet, *cezbe* ve vecdi önceler.

Sûfilere göre yolculuğun nihaî gayesi olan visâl, *tarîk-i şüttârı* izleyen kimi sâliklerde görüldüğü üzere bizzat Hakk’ın Kendisine yaklaştırması ya da çekimiyle

<sup>22</sup> Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, 367.

<sup>23</sup> Bk. Kâşânî, Abdürrezzak, Tasavvuf Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 485.

<sup>24</sup> Kelâbâzî, Doğuş Devrinde Tasavvuf (et-Taarruf), haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, 94.

<sup>25</sup> Bk. Kuşeyrî, Risâle, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, 21.

daha doğrudan bir şekilde gerçekleşir. Diğer bir deyişle, Allah'a vâsıl olmak, ancak O'nun cezbetmesiyle gerçekleşir.<sup>26</sup>

Sülûkun netâmeli ve uzun bir süreç olduğu öz önünde bulundurulduğunda, *cezbe* de daha kısa bir erişim imkânını ifade etmektedir.<sup>27</sup> “Çekmek” ya da “çekim” gibi mânâları barındıran “*cezbe*”nin kulun Hakk'a yaklaşmasını sağlayan ilâhî inâyet olarak tarif edilmesi,<sup>28</sup> bir edilginlik durumuna işaret olarak alınabilir. Sûflilerin *cezbe* hâline ve yansımalarına olan yaklaşımlarının farklılığı ise bu durumun bir neticesidir. Cüneyd-i Bağdâdî ve İmâm-ı Rabbânî gibi büyük sûfler *cezbe*ye büyük önem atfetmezken, bazı yollarda onun sülûkün önemli bir bileşeni olduğunda hemfikirdirler. Bazı yollarda ise hâlin bir sır olarak muhafaza edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Mevlevîler bu durumu “kanımı içine akıt” derken, Rifâîler “yan fakat tütme” deyişleriyle dile getirmektedirler.<sup>29</sup>

Klasik kaynaklarda *mezcûblarla* alakalı tariflerde, *cezbe* hâlinde gerçekleşen tecrübelerle atıflar bulunmaktadır. Sühreverdî'ye göre *mezcûb*, “İlahî keşfe mazhar olduktan sonra, *cezbe* hâli üzere yaşayarak tekrar kulluk faaliyetlerine döndürülemeyen” kişidir.<sup>30</sup> Kelâbâzi iradenin dileme, talep etme, dervişlik ve müridlik olduğu ifade eder. Bu bağlamda müridin tâlib ve âşık, murâdın ise matlûb ve âşık olduğu ifade edilir. Bu zâviyeden bakıldığında hem Allah hem de insan mürid ve murâd olarak telakki edilir. Ne var ki Allah'ın mürid ve murâd oluşu, insanınkinden öncedir. İnsan söz konusu olduğunda, murâd da Allah'ın *cezbe* kuvvetiyle Kendisine çekip içindeki hâllerini müşâhede ettirdiği kişidir. Bu kişi ulaşmış olduğu müşâhede ile riyazete ve önüne çıkacak sıkıntılara göğüs germeye muvaffak olur. “Kudret *cezbesi*” ismi verilen bu yoğun müşâhede esnasında, *cezbe*ye uğrayan kişiye derûnî halleri gösterilir, nefis ve maldan uzak kılınır.<sup>31</sup>

Hucvirî ise müşâhedenin aslının, Allah'ı ve O'nun tecellilerini kalp ile görmek (didâr-ı dil) olduğunu dile getirmektedir. Müşâhede esnasında kişi gerek tenhada gerekse topluluk içinde O'nu kalp gözü (çeşm-i dil) ile görür. Müşâhedenin iki türü bulunmaktadır. İlki *yakîn*in sıhhatli oluşu, ikincisi ise muhabbetin galip gelişinden neşet eder. Kişi muhabbetin yoğunluğuyla mahbûbdan başka bir şey göremez ve bir dereceden sonra sadece ondan bahsetmeye başlar. İlk müşâhede türünü benimseyenler fiili fiziki gözle, faili de sır gözü ile görürler. İkinci müşâhede türünü benimseyenlerde ise muhabbetin yoğunluğu onları tüm varlıklardan tecrit ettiği için her şeyi fail olarak görürler. İlk gruptakilerin yolu “istidlâl”, ikinci gruptakilerin yolu da “*cezbe*”dir. İstidlâl yolunu tutanlar, kendilerine âşikâr olana değin onun hakikatlerinin delillerini ispat yoluyla ilerlerler. Diğerleri ise *mezcûb* ve *meslûb* olup onlar için delil ve hakikatler Allah tarafından bir perde (hicâb) kılınır. Diğer bir deyişle, delil ve hakikatler, *mezcûb* ile Hakk arasında bir perdeye

<sup>26</sup> Bk. Nifferî, *The Mawâqif and Mukhâtabât*, nşr. Arthur J. Arberry, Messrs Luzac & Co., London 1935, 86.

<sup>27</sup> Tilimsânî, Afîfüddin, Şerhu Menâzili's-Sâirîn, Kütahya Vahid Paşa Ktp., nr. 364, vr. 50b.

<sup>28</sup> Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 185.

<sup>29</sup> bk. Hasan Kâmil Yılmaz, “*Cezbe*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VII, 504.

<sup>30</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 62.

<sup>31</sup> Bk. Kelâbâzî, *Taaruf*, 200-201.

dönüşür. Zira bir şeyi tanıma, ondan başkasından korkuyu da bertaraf etmektedir.<sup>32</sup>

*Fütûhât-ı Mekkiye* adlı eserinde *mezcûblara* müstâkil bir bölüm ayıran İbn Arabî'ye göre, Allah ehli arasında öyleleri vardır ki yapıp ettikleri yüzünden akılları da perdelenmiştir. “İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değildirler” âyeti mucibince, doğrudan bakıldığında bâtinen sahip oldukları şeyin görülmesi imkânsızdır.<sup>33</sup> İbn Arabî, kul Hak'la birlikte olsa da *cezbenin* ancak O'nun kulları yerleştirmiş olduğu makâm cihetinden tahakkuk ettiğini dile getirir. Söz konusu yerleşme hâlinde kaynaklanan halâvet ya da tad ile *cezbe*, diğer bir cihette vuku bulur. İşte bu halde Allah, kulun daha önce bilmediği bir bilgiyi kulun içinde bulunduğu zevk yoluyla ona bahşeder. Neticesi *ma'rifet* olan bu *taarruf* durumu, sonsuza kadar bu şekilde devam eder.<sup>34</sup>

Osmanlı ulemâsından Akşemseddin tarafından kaleme alınmış olan *Makâmât'ül-Evliya* isimli eserin yedinci bâbı, *cezbe ehlinin* özelliklerine ve *cezbe* neticesinde gerçekleşen *ma'rifete* ayrılmıştır. Eserde, *mezcûbların* fenâ makâmına bir mürşid olmaksızın eriştikleri dile getirilir. Önlerinde bir perde olmadığı için Hak'tan gelen her şeyden feyz alırlar ve Zât'ı *müşâhede* ederler. Bu makâmda akıl sınırlarıyla çevrili olmamaları nedeniyle hayranlıkları hayli fazladır. Akşemseddin'e göre *mezcûblar* burada Levh-i Mahfûz'a nazar kılıp okurlar. Dillerinden dökülen remizli ifadeler de bu durumdan kaynaklanmaktadır. Bu remizler, aklın sınırları içinde bulunan kimselerce anlaşılabilir durumdadır. *Mezcûblar* fenâ hâline ulaştıkça safâyâ da erişirler ve orada ikâmet ederler. Onların irşadı, riyazet ve mücahede ile olmayıp nazar ile gerçekleşir.<sup>35</sup>

*Cezbenin* mahiyetiyle alakalı kimi tasniflere göre *cezbe* üç kısımdan mürekkep olup ilki kesbî, ikinci ve üçüncü kısımlar ise vehbîdir. Kesbî olan kısımda, cüz'i ihtiyar yoluyla *ma'rifet* tahsil edilerek *ilme'l-yakîn*, *ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn* halleri hâsıl olmaktadır.<sup>36</sup> “Kulum nâfilelerle Bana yaklaşmaya devam eder, nihâyet Ben onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili olurum,”<sup>37</sup> Hadis-i Şerîfi uyarınca Allah'a vâsıl olunması, ilahî *cezbenin* bir neticesidir. Bu *cezbe* türünde, kulun nâfilelerle *cezbe* haline erişmesi söz konusu olur. İkinci *cezbe* türünde ise ilahî *cezbe* ya da *cezbe-i Hakk*, herhangi bir sebep olmaksızın gerçekleşir. Zira burada kesb olmaksızın *ma'rifet* tahakkuk eder. Sâlikin asıl gayesine ulaşması, Rahmanî *cezbenin* bir neticesidir. Bu ise “Cezbe-i Rahmanî'den bir *cezbe*, ins ü cinnin amellerine denktir” Hadis-i Şerîfinde dile getirildiği gibi dolaysız bir *cezbe* olup bilindik kıstasları aşan bir seviyeye işaret eder. Üçüncü kısmı oluşturan *cezbe*, her millette karşılaşılabilecek avamdan *mezcûbların* *cezbesidir*. Bu gruptaki *mezcûblar*, *ma'rifetten* uzaktırlar. Bununla

<sup>32</sup> Hucvirî, Keşfü'l-Mahcûb, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, 474-475.

<sup>33</sup> Hac 22/2.

<sup>34</sup> Muhyiddin İbn Arabî, Fütûhât-ı Mekkiye, IX, 270.

<sup>35</sup> Bk. Akşemseddin, Makâmât'ül-Evliya, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No: 345, vrk. 181a-b.

<sup>36</sup> Meselâ bk. Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, 600.

<sup>37</sup> Buhârî, Rikâk 38.

birlikte, içinde buldukları hâl sebebiyle kalplerine akseden gözden ırak bazı hususları (mugayyebât) dile getirirler. Hakk'ın bu gruba mensup olan *mezcûblara* teveccühünün kökeninde, onların dillendirmiş oldukları bu yansımaların etkisi büyüktür. Diğer taraftan, ârifler zümresinden velîler, Allah'tan gayrısına (sivâ) rağbet etmemeleri sebebiyle bu tür hadiselerle itibar etmemektedirler.

İbn Arabî'nin kalbe gelen tecelliler bağlamında yol ehliyle alakalı tariflerini<sup>38</sup> temel alan bazı tasavvufî ıstılâh kaynaklarında *cezbe*ye uğrayanlar beş grupta incelenmektedir. Bunlardan ilki hâllerine mağlup olanlardır ve bu durumda kaldıkça neflerini def edemeyip sürekli bu hâl üzere kalırlar. İkinci gruptakilerin hayvânî akılları kalırken, akılları Allah Katına çekilir. Hayvânî akılları kaldığı için diğerleri gibi yiyip içerler, ancak tedbirleri bulunmamaktadır. Bu gruptakilere "ukâla" adı verilir. Üçüncü gruptakiler sürekli bir mağlubiyet halinde olmayıp *sahve* geri dönerler. İrşad makâmında olan hâl ehli, bu gruba dahildir. Dördüncü gruptakilerde *varid* ve tecellilerin kuvveti eşit olmakla birlikte dışarıdan bakıldığında *cezbeleri* fark edilir durumdadır. Beşinci gruptakilerin kuvveti, kalplerine sökün eden *varidd*en daha kuvvetlidir ve hâle galip oldukları (galibü'l hâl). Bu gruptakilere "behâilil" (tek. behlül) ismi de verilir.<sup>39</sup>

Bir tasavvuf terimi olarak *cezbe* ile alakalı olarak klasik dönem tasavvufî eserlerden modern döneme kadar birçok tarif ve tasnif ortaya konmuştur. Söz konusu tasniflerde belirleyici olan hususlardan birisi, *cezbenin* sülûkun öncesi ya da sonrasında gerçekleşmesidir. Bazı tasniflerde ise hâllerin sâliklere galip olup olmadığıdır. Genel itibarıyla *cezbolunma* yani çekilip yüksek bir mertebeye ulaştırılmanın öznesi olan *mezcûblar* da çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır.

### 3. Mezcûbların Sınıfları

Sühreverdî gibi tasavvuf yolunun büyükleri, yolcu yani sâlikin yol üzerinde mücahedenin yanı sıra *cezbe* ile de ilerleyebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla sâlikler bağlamında dört gruptan bahsetmişlerdir:<sup>40</sup>

1. mücerred ya da salt sâlik
2. mücerred ya da salt mezcûb
3. sâlik-i mezcûb (seyrû sülûkla cezbeyle giren)
4. mezcûb-i sâlik (cezbenin ardından sülûka başlayan)

Sühreverdî'ye göre ilk grubu oluşturan *salt sâlik*, nefse ait kimi nitelikleri barındırır. Bu sebeple, bu grubu oluşturanların şeyhlik mertebesine ulaşması mümkün değildir. Salt sâlik, yolculuğunun seyrindeki makâmlardan yalnızca Allah'ın ona lütfettiği kadarını aldığından, hâli yolda güçlük çekenlerin işini kolaylaştıracak düzeyde değildir.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> İbn Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye, II, 262-263

<sup>39</sup> Bk. Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, 989.

<sup>40</sup> Bu dörtlü tasnifin bir örneği olarak bk. Sarı Abdullah, Semaratu'l-Fuad (Gönül Meyveleri), Osmanlıcadan sadeleştiren Yakub Kenan Necefzade, Neşriyat Yurdu, İstanbul 1967, 51.

<sup>41</sup> Sühreverdî, Avârifü'l-Meârif, 110.

İkinci grubu oluşturan *salt meczûb*, Hakk ve O'nun tecellilerinin kendilerinde seyrü sülûk olmadan yakîn derecesinde gerçekleştiği kişidir. O'na yaklaştırılması (*cezbe*) nedeniyle seyrü sülûka tabi değildir ve riyazetin güçlükleriyle karşılaşmaz. Bununla birlikte, kalbi ile Hakk arasında O'nu unutturacak perdeler (*sivâ*) ondan kaldırılmıştır. Tıpkı *salt sâlik* gibi *salt meczûbun* şeyhliği de münasip değildir. *Salt meczûblar*, farzların dışındaki bazı amellere ve seyrü sülûka tabi olmamakla birlikte Allah'ın kendilerine lütfettiği miktarda huzur ve sükûna sahip olabilirler.<sup>42</sup>

Üçüncü grubu oluşturan *sâlik-i meczûb*, bir seyrü sülûkta olmakla birlikte *cezbe* kabiliyetine de sahiptir. Her tür riyazet ve mücâhedeyi yerine getirir. Daha sonra Sühreverdî'nin ifadesiyle “acı bir meyveden sonra yenen bal gibi, riyâzet ve mücâhedenin yakıcı güçlüklerinden kurtarılarak manevî bir huzura ulaşır. Bu hâldeki sâlike *müşâhede* nimeti bahşedilir ve dilinden hikmetli sözler dökülmeye başlar. Gizli olanı açığa çıkarma (keşf) ve gayb aleminin de açılmasıyla (feth-i ilahî) birlikte, perdeler (hicâb) onu alakadar etmemektedir. Kendi içinde *müşâhedeyle* meşgul olur. Hadiseler ona değil o hadiselere hâkim olur. Bu gruba mensup olanlar, şeyhliğe layıktırlar; zira sevenlerin (muhib) yolunu izleyerek manevî terbiyeleri gerçekleşir. Daima kendi hâlleriyle başbaşa kalsalar bile etrafındakilere kılavuzluk etme (irşâd) imkânları mevcuttur.

Dördüncü grupta yer alan *mezcûb-i sâlik*lerde ise *cezbe* ağır basmaktadır. Onlarla Allah arasındaki perde kalkar ve tecellileri alma imkânı zuhûr eder. Dünyevî alâkalardan koparlar, zira daimî bir müşâhede içinde olup riyâzet ve mücâhedeleri sorunsuz gerçekleşir.<sup>43</sup> *Mezcûb-i sâlik*, sülûkunu tamamlamış kişidir. Sülûk ettiği esnada *cezbe* ona ulaşırsa, *sâlik-i mezcûb* ismini alır. Sülûkünü ilahî *cezbe* erişmeden tamamlarsa, *salt sâlik* olarak isimlendirilir. Bu dört sınıf arasından sadece *mezcûb-i sâlik*, bir şeyh olabilir. Zira sülûkunu tamamlamaya muvaffak olmuştur.<sup>44</sup>

*Sâlik-i mezcûblarda* öncelikle varlıktan geçiş, sonra da ilahî feth gerçekleşir. *Mezcûb-i sâlikte* ise bunun aksi söz konusudur. *Salt mezcûbda* ise sülûk nefyolunmaz. *Cezbenin* ardından sülûk gerçekleşir. Bazı sufiler, *sâlik-i mezcûb* olmanın daha makbul olduğu görüşündedirler. Zira bu gruba mensup olanların ilmi hem kesbîdir hem de irsîdir. *Mezcûb-i sâlik* grubundakilerin ilmi sadece irsî olduğundan, bir zahmet söz konusu değildir. Bu yüzden de kıymetinin farkında değillerdir.<sup>45</sup> *Sâlik-i mezcûbun* virdi “Lâ ilahe illâllah”tır. Çünkü *cezbeleri* sülûktan sonradır ve makbuldür. İşin başındaki sâlik (mübtedi) için celâle vird garip karşılanır.<sup>46</sup> *Mezcûb* olmayan sâliklerin mânâdaki yolculuklarında belli bir süre söz konusu değildir. Diğer bir deyişle, uzunca bir süre seyr hâlini devam ettirebilirler. Oysa *mezcûblar*, menzilleri süratle geçerler. Bununla birlikte, geçişleri kâfi gelmez ve sülûka muhtaç olurlar. Bu sebeple *mezcûb-i sâlik* ismini alırlar. *Cezbenin*

<sup>42</sup> Sühreverdî, Avârifü'l-Meârif, 111.

<sup>43</sup> Bahsi geçen gruplarla alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Sühreverdî, Avârifü'l-Meârif, 111, 113.

<sup>44</sup> Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, 369.

<sup>45</sup> Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, 659.

<sup>46</sup> Râsim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü, 848.

ardından sülûk edenler ise *sâlik-i meczûb* olarak isimlendirilirler. Bazılarına göre *mezcûb-i sâlikler*, sülûktan önce ilahî *cezbe* ile Hakk'a ulaşmış olup "mahbûbân-ı mezcûbân" olarak isimlendirilirler. *Sâlik-i meczûb* olarak isimlendirilenler ise sülûktan sonra ilahî *cezbe*ye tutulup Hakk'a vasıl olurlar. Bu gruptakiler "muhabbet" mertebesindedir.<sup>47</sup>

*Semratu'l-Fuad* isimli eserinde *cezbe* konusuna geniş yer veren Mesnevî şarihi Sarı Abdullah, kudemânın dervişlik yoluna dâhil olmak isteyenlerin sülûk erbâbı ve basiret ehli olduğunu bildirdiklerine işaret eder. Onlara göre akıl sahipleri (ulü'l-elbâb), iki gruba ayrılır: velîler ve henüz yolun ortasında bulunanlar. Velîler hem *cezbe*ye tutulan hem de tarîkin ne olduğunu kavrayabilen kimselerdir. Velînin işi başlayıp bitirmek, sonra tekrar başlayıp bitirmektir. Tasavvuf terminolojisi kullanılacak olursa, fenâdan bekâya bir gidiş geliştirebilir. Sarı Abdullah da Sühreverdî'nin tasnifini izleyerek tarîkât erbâbını dört grupta inceler.<sup>48</sup>

1. *Sâlik-i Gayr-i Meczûb* (cezbeye tutulmamış sâlik):

Bu kişiler sülûklarındaki makâmlardan birinde kalarak *cezbe*ye ulaşamazlar.

2. *Meczûb- Gayr-i Sâlik* (sülûkta olmayan ancak *cezbe*ye tutulan kişi):

Bu gruba mensup olanlar ise *cezbede* kalırlar.

3. *Meczûb-i Sâlik* (tarîkat yolunu tutmuş meczûb):

Bu grupta olan sülûk ehli, ilkin *cezbe*ye tutulurlar; daha sonra da tarîkat yolunu izlerler. Fenâ deryasında gark olup ardından beşeriyet sahiline vururlar. *Cezbenin* hâkim olduğu makâmların hakikatine ulaşmak için kâmil bir mürşide muhtaçtırlar. Sarı Abdullah'a göre *Meczûb-ı sâlik*, *sâlik-i meczûb*dan daha üstündür.

4. *Sâlik-i Meczûb* (cezbeye tutulmuş sâlik):

Bu gruba mensup olanlar, önce intisap edip daha sonra *cezbe*ye tutulmuşlardır. Diğer bir deyişle fenâ, ardından da bekâ mertebesine vâsıl olmuşlardır. Şayet kâmil bir mürşidin kontrolüne girerlerse, onun rehberliği sayesinde *tevbe*, *zühd*, *tevekkül*, *rıza* ve *muhabbet* makâmlarını geçip hakikate ulaşırlar.

Sarı Abdullah'a göre meczûb olmayan sâlik (sâlik-i gayr-ı meczûb) ve sâlik olmayan meczûbun (mezcûb-ı gayr-ı sâlik) peşinden gidilmez, onlara tabi olunmaz. Bununla birlikte, ehil olanlara yol gösteren birer delil olabilirler. Son iki gruptakiler ise şeyhliğe münasiptirler.<sup>49</sup>

*Meczûb-ı sâlik*, *sâlik-i meczûb*dan daha üstündür, zira *cezbe*ye tutulmadan önce tarîkata girmiş bir kimsenin *tevbe*, *zühd*, *tevekkül*, *rıza* ve *muhabbet* makâmlarında oyalanıp malumat elde etmek istemeleri çok vakit alır. Diğer yandan, bu makâmlardan birinde öylece kalıp daha yüksek makâmlardan yoksun olarak ilahî *cezbe*ye ulaşmadan ömürleri nihayet bulur. *Meczûb-ı sâlik*, ilahî *cezbe*

<sup>47</sup> Ankaravî, İsmail Rusûhî, Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fi Şerhi't-Tâiyye), Vefa Yayınları, haz. Mehmet Demirci, İstanbul 2007, 379.

<sup>48</sup> Sarı Abdullah, *Semratu'l-Fuad*, 51.

<sup>49</sup> Sarı Abdullah, *Semratu'l-Fuad*, 52.



peykinden haber alınca, takati kalmaz ve “sıratı uçarcasına geçip Cennet’e girenler” gibi makâmların en yükseği olan *mahabbette* karar bulur.<sup>50</sup>

Salt meczûbun, salt sâlikten daha ileri bir hâlde oluşunun başlıca sebebi, *cezbesinin* galip olmakla birlikte sıfatın şuuruna mâni olmasıdır. Böylece en ulvî makâma yükselip fenâ bulmadan önce, Hakk’tan halkla perdelenir. Kalbi, “Senin sadrını genişletmedik mi?” ayeti uyarınca çokluğu (kesret) birlikte (vahdet) ve birliği çoklukta görememesi, dolayısıyla şehâdet ve his âlemlerinde kaybolmasıdır.<sup>51</sup>

Salt sâlik ise kendi isteğiyle sıfat tecellisi bağlamında mensup olduğu târîkin icap ettirdiği safhalarını aşar. Müşâhede ettiği farklı cereyânların tesiriyle telaşlanarak belli bir acelenin tahrikiyle ve “Nefsini bilen Rabbini bilir” hükmü uyarınca Allah’ın Ulûhiyyet sıfatını öğrenir. Bu noktada, “Se nûrihim Âyetena”<sup>52</sup> mucibince afak ve enfüsle alakalı ilimleri de tahsil etmek suretiyle zulmet perdesini geçer. Ne var ki bu perdelerin sayısı bazı rivayetlere göre 70.000 olup sâlik nurânî perdede takılıp kalır. “Ve yebkâ Vechü Rabbike Zülcelâl”de<sup>53</sup> işaret olunan bekâdan zevk alamaz. Bu izâhlardan hareketle Sarı Abdullah, salt meczûbun sadece kendi nefesine faydası olduğunu, salt sâlikin ise kendisine faydasının olması bir yana halka faydasının asla mümkün olamayacağını dile getirir. Ona göre halk arasında “harabât ehli” olarak isimlendirilen perişân görünümlü kimseler bu gruba dahildir.<sup>54</sup>

Halvetî büyüklerinin hayatlarına dair dikkat çekici bilgiler içeren *Hediyetü’l-İhvân* adlı eserin müellifi Mehmed Nazmî Efendi’ye göre meczûb-ı gayr-ı sâlikler, Allah’ın Kahhar İsmi’nin mazharı, Celâl ve Cebbâr Sıfatlarının masdarı olarak, insanın gücünün dışında mücadele ile birçok keşf, kerâmet ve tasarrufa ulaşırlar. Lâkin Muhammedî meşreb olup celâl ve cemâl ile sülûkta olmadıklarından, ilahî ilimden haz duymazlar.<sup>55</sup>

## Sonuç

Hâllerin özü, bu halleri Var Eden’in tasarrufundadır ve O’nun kime ne verdiği de bir sırdır. Bu bağlamda, akıl nimetini bir şekilde yitiren *mezcûblar*, *mecnûnlar*, *divâneler*, *behlüller* gibi gruplara yönelik de istisnai bir yaklaşım söz konusudur. Bu gruplarla alakalı olarak kesin bir ayırım bulunmamakla birlikte bu kimselerin durumu, Allah’a olan yakınlık ya da yaklaştırılmayı çağırıştırıp çağırıştırmamasına bağlı olarak *delilik* ile *velîlik* arasında bir yerde konumlandırılırlar; fakat onlara yönelik hürmette herhangi bir ayırım gözetilmez.

Klasik kaynaklarda vurgulandığı üzere Allah’ı ancak O’nun Kendisini Bildirdiği kimselerin tanıyabileceği ifade edilmektedir. *Taarruf* ismi verilen bu

<sup>50</sup> Sarı Abdullah, *Semratu’l-Fuad*, 54.

<sup>51</sup> Sarı Abdullah, *Semratu’l-Fuad*, 58.

<sup>52</sup> *Fussilet* 41/53.

<sup>53</sup> *Rahmân* 55/27.

<sup>54</sup> Bk. Sarı Abdullah, *Semratu’l-Fuad*, 58-59.

<sup>55</sup> Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat- Hediyetü’l-İhvân*, haz. Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, 423.

durumun kökeninde, O'nun akılüstü olması ve beşerî bir gayretten ziyade Allah'ın mücade ettiği bir *keşf* ve *ma'rifet* yer alır. Dolayısıyla O'nu bilmek ya da tanımak için yine O'nun tarafından seçilmek sûretiyle çekime mazhar olmak, bir *ma'rifet* imkânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada ilahî çekim (cezbe), seyrü sülûktaki gidişattan daha hızlı bir sürecin altını çizmektedir. Bununla birlikte, *cezbe* ile *mükâşefeye* erişilmesinin ardından belli bir uyanıklık seviyesi (sahv) gerektiren kulluk hâline dönmek her zaman mümkün olmamaktadır. Dönüş gerçekleşip *sahva* ulaşırsa, bulunulan mertebeye göre sülûk ya da irşâdın önü açılır. Sırlara mazhar olup tecellileri kalben görme anlamında *müşâhede*, bir yakîn ve muhabbeti de beraberinde getirir. Bu noktada kalple odaklanılan *mahbûb* ve *matlûbdan* başkası görünmez olduğundan, O'nun dışındaki her şey (sivâ) bir perde olmaktan çıkar. İşte bu hâldeki kula, daha önce bilmediği bir bilgi olan *ma'rifet* bahşedilmektedir. Söz konusu *ma'rifet* herhangi bir sebep olmaksızın Rahmânî bir cezbe neticesinde hâsıl olmaktadır.

Çekime uğrayan *mezcûblar*la alakalı olarak ortaya konan tasniflerdeki ortak nokta, sâlikin nefse ait kimi özellikleri barındırdığı; salt mezcûbların seyrü sülûk olmaksızın *cezbe* ile yakîn derecesine erişmekle birlikte sülûka tabi olmadıkları için irşâda ehil olmadıkları; mezcûb sâliklerin sülûkun yanı sıra *cezbe* kabiliyetine sahip olarak riyazet ve mücâhedeyle birlikte yönetebildikleri ve *sahv* haline döndürülerek vazifelerini ifa edebildikleri; sâlik *mezcûbların* ise sülûklarını tamamladıktan sonra bir *cezbe* hâline maruz kaldıklarıdır. Her ne kadar sâlik mezcûblar ile mezcûb sâlikler arasında bir üstünlük bağlamında ihtilaf söz konusu olsa da ihtilafın kökeninde *cezbenin* bir gayret olmaksızın gerçekleşmesi yer almaktadır. Dolayısıyla sülûk gibi netaâmeli bir süreci hızla aşan *mezcûbun*, bu sürecin kıymetini bilemeyeceği dile getirilmektedir. Oysa *cezbenin* ardından zaten sülûk ikmâl edileceğinden, sürecin takdiri hakkıyla gerçekleştirilebilir. Ayrıca *cezbenin* ardından dönüşle diğerlerine yönelik kılavuzlukta *mükâşefe* ve *ma'rifetin* inceliklerinden tattırma imkânı bulunmaktadır. Yoğun bir tasavvufî vecde sahip olduğu bilinen bir sûfî olan Nifferî'nin dile getirdiği gibi, *cezbeyi* tecrübe edenler, O'nu bilme ve bildirme hususunda bir imkâna mazhar olmuşlardır: "Muhakkak ki Kendim'i sana bildirdiğim yer, kalpleri Bana bağlayan dizginlerdir ve bununla da Benim *ma'rifetime* sevk olunurlar."<sup>56</sup>

## Kaynakça

- Akşemseddin, *Makâmât'ül-Evliya*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No: 345.  
Ankaravî, İsmail Rusûhî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye)*, Vefa Yayınları, haz. Mehmet Demirci, İstanbul 2007.  
Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, terc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.  
Dols, Michael W., *Mecnun- Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, Pinhan Yayınları, İstanbul 2013.  
Dönmez, İbrahim Kâfi, "Cünun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VIII.  
Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.  
İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.  
İbn Haldun, *Mukaddime*, Dergâh Yayınları, terc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2007.  
Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.  
Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Taarruf)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

<sup>56</sup> Nifferî, *The Mawâqif*, 142.

- Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat- Hediyyetü'l-İhvân*, haz. Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Misalli Büyük Türkçe Sözlük, haz. İlhan Ayverdi, Kubbealî Yayınları, İstanbul 2008.
- Neysabûrî, Ebu'l-Kasım, *Akıllı Deliler (Ukalâu'l-Mecânîn)*, terc. Yahya Atak, Şûle Yayınları, İstanbul 2010.
- Nifferî, *The Mawâqif and Mukhâtabât*, nşr. Arthur J. Arberry, Messrs Luzac & Co., London 1935.
- Öztürk, Eyüp, *Velilik ile Delilik Arasında*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2013.
- Râsim Efendi, Seyyid Mustafa, *Tasavvuf Sözlüğü Sözlüğü (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.
- Sarı Abdullah, *Semaratu'l-Fuad* (Gönül Meyveleri), Osmanlıcadan sadeleştiren Yakub Kenan Necefzade, Neşriyat Yurdu, 1967.
- Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları (Avârifü'l-Meârif)*, terc. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkâm Yayınları, İstanbul 1989.
- Tilimsânî, Afifüddin, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, Kütahya Vahid Paşa Ktp., nr. 364.
- Uludağ, Süleyman, "Meczip", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2003, XXVIII.
- Yenişehirli Avni, *Delilerin Aynası (Mi'rât-ı Cünûn)*, haz. Abdulkadir Erkal, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2014.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, "Cezbe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Hız. Peygamber'in Hicret Yolunda Ümmü Ma'bed'e Uğramasıyla İlgili Rivâyet ve Davet Metodu Açısından Analizi

Mücahit Yüksel

Öğr.Gör.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
Arap Dili ve Belağatı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi  
myksl\_42@hotmail.com

Geliş Tarihi: 06.01.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 25.03.2017

Öz

Yüce Allah, Hz. Muhammed'i insanlara örnek olarak gönderdi. Onun söz ve davranışlarında, bizler için güzel örnekler bulunmaktadır. Hz. Muhammed, bir peygamber olarak, Yüce Allah'ın mesajlarını insanlara öğretirken birçok prensibe dikkat etmiştir. O, öğrettiği ilkeleri önce kendisi uygulamıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in söyledikleri ile yaptıkları arasında bir çelişki görülmemiştir. O, peygamberlik görevini yerine getirirken dış görünümüne de özen göstermiştir. Yani Hz. Muhammed, maddî ve manevî özellikleriyle birlikte örnek bir davetçi profili sergilemiştir. Onun bu konuda gösterdiği başarının ardından, kısa süre içinde birçok insan Müslüman olmuştur. Böylece örnek bir topluma çıkmıştır. Söz ve davranış, tebliğ sürecinde muhatabı etkileyen önemli unsurlardır. Fakat davranış bu noktada daha ön plandadır. Zira eylemlerle desteklenmeyen sözlerin etkisi de zayıftır. Her fırsatta Allah'ın (c.c.) dinini tebliğ etmek için çaba harcayan Hz. Peygamber, hicret esnasında uğradığı Ümmü Ma'bed'in çadırında da söz ve davranışlarıyla muhatabını etkilemiştir. Bu makalede, Ümmü Ma'bed rivâyeti üzerinden, davetçinin dikkat etmesi gereken hususlar ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler : Hz. Muhammed, Ümmü Ma'bed, Tebliğ, Davetçi, Hicret.

**Rumor about Hz. Muhammad's visit to Ummu Mabel in the way of Hegira and Its analysis in terms of invitation method**

Almighty Allah sent Muhammad as an example to people. In his words and deeds, there are good examples for us. Hz. Muhammed as a prophet, paid attention to many principles when he taught people the messages of Almighty Allah. He practiced the principles he taught himself first. For this reason There is no contradiction between what the Prophet said and what he did. He also took care of his appearance while he fulfilled his prophetic duty. So Hz. Muhammad exhibited an exemplary invitation profile with his material and spiritual attributes. Following his success, many people became Muslims in a short period of time. Thus, a representative society emerged. The speech and the behavior are the important factors which impact of adrese in the process transmission. But the behavior is the highlights in this stage. So The impact of the speeches which be unsupported with actions is weak. At every opportunity the respected prophet which he effort for transmission of Allah's religion had effect of his adrese with his the speechs and the behaviors in Ummu Ma'bed's tent during migration in this article. The subjects which the calling must be careful based on Ummu Ma'bed's rumor is discussed.

Keywords: Hz. Muhammed, Ummu Ma'bed, Transmission, Calling, Migration..

Atıf

Yüksel, Mücahit, "Hz. Peygamber'in Hicret Yolunda Ümmü Ma'bed'e Uğramasıyla İlgili Rivâyet ve Davet Metodu Açısından Analizi", *Marife*, 17/1 (2017): 137-150.

## Giriş

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu hicret, İslâm tarihi kaynaklarında ayrıntılı şekilde anlatılmaktadır. Ancak bu yolculuk esnasında çadırına uğradığı Ümmü Ma'bed ve onunla arasında geçen diyalog, yeteri kadar gündeme gelmemiştir. Halbuki bu esnada Rasûlullah'ın yaptıkları ve söyledikleri, İslâm'a çağırırken insanları etkileyebilmek için dikkat edilmesi gereken önemli mesajlarla doludur. Olayı anlatan rivâyetler incelendiği zaman, muhatap durumunda olan Ümmü Ma'bed'in bizzat kendi ağzından, veciz bir şekilde bu özelliklerin ifade edildiği görülmektedir.

İnsanların hidâyetine vesile olmanın istek ve gayretinde olan davetçilere yol gösterici bir fonksiyon icra ettiğine inandığımız bu rivâyete ve muhtevasından çıkarılabilecek ilkelere vurgu yapmanın önemine inandığımız için böyle bir makâle yazmayı uygun gördük. Bu kapsamda ilk olarak, olayın kahramanlarından olan Ümmü Ma'bed'in kısaca tanınması uygun olacaktır.

### 1. Ümmü Ma'bed'in Kişiliği

Klasik İslâm tarihi kaynakları incelendiği zaman, Ümmü Ma'bed hakkında ayrıntılı bilgilerin mevcut olmadığı görülmektedir. Onun, tarih sahnesinde adının geçtiği fazlaca bir olaya da rastlanmamaktadır. Bu sebeple kişiliğiyle ilgili bilgiler, genellikle konumuza temel teşkil eden rivâyet ekseninde dönmektedir.

Adı, Âtike binti Hâlid b. Huleyf el-Huzâî<sup>1</sup>, künyesi ise Ümmü Ma'bed'dir.<sup>2</sup> Huzaâ'nın Benî Ka'b kabilesine mensûptur.<sup>3</sup>

Eksem İbnü'l-Cevn (Abduluzâ) b. Munkîz el-Huzâî ile evli olan Ümmü Ma'bed<sup>4</sup>, kocasıyla birlikte Mekke ile Medine arasındaki Kudeyd köyünde yaşıyordu.<sup>5</sup>

Çok cömert bir insan olan Ümmü Ma'bed, çadırının önünde oturur, gelenlere su ve yemek ikram ederdi.<sup>6</sup> Müşrikler tarafından uygulanan işkenceler artıp, Mekke yaşanmaz hâle gelince Hz. Ebû Bekir ile birlikte hicret eden Hz. Peygamber

<sup>1</sup> Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud, Cümel min ensâbi'l-eşrâf, 1. Baskı, thk: Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996, I, 262; Şeybânî, Ebûbekir b. Ebî Âsım, Ahmed b. Amr b. Dahhâk, el-Âhâd ve'l-mesânî, 1. Baskı, thk: Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira, Dâru'r-Râye, Riyâd 1991, VI, 252; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb, 1. Baskı, thk: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, IV, 1876.

<sup>2</sup> Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed, Şerhu's-Sünne, 2. Baskı, thk: Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâvîs, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk, Beyrut 1983, XIII, 261.

<sup>3</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn, es-Sîratü'n-nebeviyye, 2. Baskı, thk: Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafîz eş-Şelebî, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, Mısır 1955, I, 487.

<sup>4</sup> Belâzurî, Cümel, I, 262; Neysâbü'rî, Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim el-Harkûşî, Şerefu'l-Mustafa, 1. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mekke 1424h., II, 355.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî', et-Tabakâtu'l-kübrâ, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, VIII, 224; İbn Abdilberr, el-İstîâb, IV, 1958; Eren, Mehmet, "Ümmü Ma'bed", DİA, İstanbul 2012, XLII, 325.

<sup>6</sup> Neysâbü'rî, Şerefu'l-Mustafa, II, 355.

de onun çadırına uğramış ve yanındakilerle birlikte Ümmü Ma'bed'ten et ve hurma istemişlerdir.<sup>7</sup>

Ümmü Ma'bed, daha sonra hicret etmiş, Müslüman olmuş ve Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanına gelmiştir.<sup>8</sup> Sahâbi olma şerefine nâil olan Ümmü Ma'bed'in vefat tarihine dâir net bir bilgi mevcut değildir.

## 2. Hicret Esnasında Rasûlullah (s.a.v) ile Diyalogunu Anlatan Rivâyet

Ümmü Ma'bed'in Hiz. Peygamber'le karşılaşması olayı ile ilgili olarak, onun kardeşi Hubeyş, kocası Ebû Ma'bed, Selîl el-Ensârî, Câbir b. Abdullah, Esmâ binti Ebû Bekir ve Ebû Bekir es-Sıddîk tarafından nakledilen rivâyetler bulunmaktadır.

Bu rivâyetler incelendiği zaman, çok küçük bazı farklar bulunmakla birlikte olayın şu şekilde gerçekleştiği görülmektedir: *"Ümmü Ma'bed anlatıyor: "Rasûlullah (s.a.v.) Mekke'den hicret edip, yanında Ebû Bekir Sıddîk, onun anlaşmalı kölesi olan Âmir b. Führeyre ve rehberleri olan Abdullah b. Uraykıt el-Leysî ile birlikte Medine'ye doğru yola çıktığı zaman bize uğradılar ve çadırıma girdiler. Ben, çadırımın havlusunda ellerimi çemreleyerek oturur, oradan gelip geçenlerin karnını doyurup su ikram ederdim. Rasûlullah, et ve hurma bulunup bulunmadığını sordu. Bunun üzerine ben, "Hayır vallahi, eğer istediğiniz şey bende olsaydı sizi ağırlamaktan çekinmezdim." dedim. Bu arada Rasûlullah, çadırın bir köşesinde oturmakta olan bir keçiyi gördü ve: "Ey Ümmü Ma'bed! Bu keçiyeye ne diyorsun?" diye sordu. Ben de: "Vallahi, bu zavallı keçi zayıf ve çelimsiz olduğu için başka keçilerle beraber otlamaya gidemedi." dedim. Hiz. Peygamber (s.a.v): "İzin verir misin? ona yaklaşıp da süt sağsak" dedi. Ben de: "Anam-babam size feda olsun. Eğer onda birazcık süt bile varsa memnuniyetle sağabilirsiniz." dedim. Bunun üzerine Rasûlullah keçiyi yanına getirtti ve memelerine mübarek elini sürdü. Sonra besmele çekti ve keçiyeye bolca süt ihsan etmesi için Allah'a dua etti ve Allah'ın adıyla süt sağmaya başladı. Allah'ın lütfuna bakın ki, keçi ayaklarını açtı ve bir yandan da memelerinden pınar gibi süt fışkırmaya başladı. Rasûlullah bir kova getirtti. Ben de kovayı getirdim. Kova bir kaç kişiyi doyurmak için süt alacak büyüklükte idi. Rasûlullah, süt sağmaya devam etti, tâ ki kova doldu ve üstünde köpükler belirdi. Rasûlullah bu sütten, bana içirdi ve ben doydum. Bundan sonra sütü Ebû Bekir'e ve diğer arkadaşlarına verdi ve onlar da doydular. En son Rasûlullah içti ve yanındakilerle birlikte ayrıldı. Sonra kocam, keçilerimizi güttüğü yerden geldi ve ona sütü getirdim. Ardından da Rasûlullah'tan ve bereketinden bahsettim. Bunun üzerine benden, onun özelliklerini anlatmamı istedi. Ben de anlattım: "Karakteri temiz, yüzü parlak, güzel ahlaklı, mütebessim, ne şişmandı ne de zayıf. Çok güzel yüzlü ve çekiciydi. Gözlerinde siyah derinlikler vardı. Kirpikleri uzundu. Sesi yüksekti ama sert değildi. Boynu sanki ay gibiydi, sakalı gürdü. Kalem kaşlıydı. Sessizken vakar ve metanetin bir simgesiydi. Konuşurken de etrafa hâkim olurdu. Uzaktan dinlendiğinde sesi herkese hâkim ve*

<sup>7</sup> Bu sırada Ümmü Ma'bed ile Rasûlullah (s.a.v.) arasında geçen diyaloga ilgili rivâyetin tamamı bir sonraki başlıkta zikredilecektir.

<sup>8</sup> İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, Delâilü'n-nübüvve, 2. Baskı, thk: Muhammed Ravâs Kal'acî, Abdalberr Abbâs, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, I, 337.

*kulağa hoş gelirdi. Yakından dinlendiğinde ise çok şirin ve yumuşaktı. Konuşması tatlı ve gevezelikten uzaktı. Konuştuğu zaman, inci ve mercan gibi düzgündü, ne az ne de çok idi. Orta boyluydu. Aşırı uzun boylu görülmeyecek kadar boyluydu. Boyu kısa da değildi ki, yanında insanın dikkati başkasına çekilsin. Arkadaşlarının en hoş görünlü ve hoş sohbetlisiydi; aynı zamanda herkesten daha muhterem ve hürmete lâyıktı. Oturduğu zaman etrafındakiler ona hürmet ediyor, konuştuğu zaman susuyorlar ve kalktığı zaman da kalkıp etrafında duruyorlardı. Arkadaşları, etrafında pervane gibiydiler. Sözlerine kulak kabartıyor ve söylediklerini derhal yerine getiriyorlardı. Allah'ın nurundan dolayı kavmi Ona haset ediyordu. O, asık suratlı değildi ve sözleri de kaba veya sert değildi. İnsanların en temiz ahlaklısı idi." Bunun üzerine eşim bana şöyle dedi: "Bu, bana durumu Mekke'de anlatılan Kureys'in sahibidir. Ona gelip arkadaş olmayı çok istedim. Eğer buna bir yol bulursam bunu yapacağım İnşaallah.""<sup>9</sup>*

Ümmü Ma'bed bu sırada bir ses duyduklarını ifade etmektedir. Buna göre, Rasûlullah (s.a.v.) ve arkadaşlarının Ümmü Ma'bed'e uğradığından haberdar olan yabancı bir adam şu beyitleri dillendirmektedir:

*"İnsanların Rabb'i, Ümmü Ma'bed'in iki çadırına yerleşen iki arkadaşı mükafâtlandırdı.*

*Onlar orada konakladılar, istirahat ettiler ve Muhammed'in arkadaşı olan kişi kurtuluşa erdi.*

*Ka'b oğullarının genç kadınının yeri, müminler için bir istirahat yeri, bir gözetleme yeri olarak mübarek olsun."*<sup>10</sup>

Aynı olayın farklı bir boyutunu ise Esmâ binti Ebû Bekir şöyle anlatmaktadır:

"Rasûlullah (s.a.v.) ve Ebû Bekir çıktıkları zaman, içlerinde Ebû Cehil'in de bulunduğu Kureysli bir grup bize geldi. Nereye gittiklerini sordu, bilmediğimi söyledim, bunun üzerine yanağıma tokat attı. Üç gün böyle geçti. Daha sonra Mekke'nin aşağı tarafından tanınmamış bir adam, söylediği beyitle onların Ümmü

<sup>9</sup> Şeybânî, el-Âhâd ve'l-mesânî, VI, 252. Konuyla ilgili rivâyetleri karşılaştırmak için ayrıca bk: Bezzâr, Ebûbekir Muhammed b. Abdullah b. İbrahim, Kitâbu'l-fevâid, 1. Baskı, Hilmi Kâmil Esad Abdulhâdî, Dâru İbnî'l-Cevzî, Riyâd 1997, II, 829; Âcurrî, Ebûbekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah, eş-Şerîa, 2. Baskı, thk: Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1999, III, 1496; Neysâbüri, Şerefu'l-Mustafa, II, 357; Beğavî, Şerhu's-Sünne, XIII, 262; İbnü'l-Esîr, İzzuddin, Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-Sahâbe, 1. Baskı, thk: Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, VII, 180, 387; Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 3. Baskı, thk: Şuayb el-Arnâût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, II, 373-376; Makrızî, TakıyuddinAhmed b. Ali b. Abdulkâdir, İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ', 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 61, II, 176-177; İbn Hacer el- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, el-İsâbe fi temyîzi's-Sahâbe, 1. Baskı, thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415h., VIII, 475-477; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekir Celaluddin, el-Hasâisu'l-kübrâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., I, 309-311.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, el-Muntazam fi tarihi'l-ümem ve'l-mulûk, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, III, 59; Zehebî, Târihu'l-İslâm ve vefeyâtî'l-meşâhîr ve'l-a'lâm, 2. Baskı, thk: Ömer Abdüsselam et-Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993, I, 437-439.



Ma'bed'in yanına gittiğini söyledi. Duyduğumuzda dört kişi olarak Medine'ye yöneldiklerini anladık."<sup>11</sup>

Kureyş, bağırarak yabancıyı duyduğu zaman bazı kişileri Ümmü Ma'bed'e gönderdiler. Bu kişiler Ümmü Ma'bed'e: "Şu şu özellikteki Muhammed sana uğradı mı?" diye sordular. O da: "Sizin neyi kastettiğinizi bilmiyorum, ancak bana koyunu sağan birileri misafir oldu. Dört kişiydiler."<sup>12</sup> diyerek onları başından savmıştır.

Hâkim'in de Müstedrek'inde zikrettiği bu olayla ilgili rivâyet, Buhârî ve Müslim'in tahrir etmediği sahih bir hadistir.<sup>13</sup>

### 3. Tebliğ Metodu Açısından Rivâyetin Analizi

İnsanları etkilemenin birçok yolu vardır. Bu konuda en çok öne çıkarılan başlık ise hitâbettir. Fakat realiteye bakıldığı zaman insanların, sözden ziyade davranışlardan etkilendiği görülmektedir. Elbette en güzeli ise, söz ve davranış bütünlüğü içinde muhataba yönelmektir. Bu takdirde muhatapta bırakılacak olan etki de daha kuvvetli olacaktır. Her konuda olduğu gibi tebliğ konusunda da en güzel örnekleri Hz. Peygamber'de görmekteyiz. Nitekim Allah Teâlâ, "Gerçekten Allah'ın Rasûlünde sizin için güzel bir örnek vardır..."<sup>14</sup> buyurmaktadır. Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine'ye hicret esnasında çadırına uğradığı Ümmü Ma'bed karşısında sergilediği davranış ve diyalog örnekleri de bu anlamda davetçilere güzel örnekler sunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, mezkûr rivâyette öne çıkan davet ilkeleri üzerinde durulacaktır.

#### 3.1. Davetçi kişisel bakımına özen göstermelidir

Rivâyette Rasûlullah'ın özelliklerini sayan Ümmü Ma'bed, onun hem fizikî, hem de ahlâkî ilkelerini saymaktadır. Bu çerçevede onun fizikî özellikleri için şu ifadeler yer verdiğine şahit olunmaktadır: "Yüzü parlak, ne şişmandı ne de zayıf. Çok güzel yüzlü ve çekiciydi. Gözlerinde siyah derinlikler vardı. Kirpikleri uzundu. Sesi yüksekti ama sert değildi. Boynu sanki ay gibiydi, sakalı gürdü. Kalem kaşlıydı. Orta boyluydu. Aşırı uzun boylu görülmeyecek kadar boyluydu. Boyu kısa da değildi ki, yanında insanın dikkati başkasına çekilsin. Arkadaşlarının en hoş görünümlüsüydü"

Her ne kadar Hz. Peygamber hoş görünlü bir insan olsa da, elbette insanların fizikî görünümleri, kendi ellerinde olan bir husus değildir. Allah Teâlâ kimi kullarını güzel, kimi kullarını da çirkin yaratmaktadır. Bu husus, bir övgü ya da yergi konusu da yapılamaz. Zira Allah Teâlâ, dış güzelliğe değil, iç güzelliğe itibar etmektedir. Ancak insan her ne kadar kendi fizikî özelliklerini seçemese de kişisel bakımına dikkat ederek belli ölçüde ilerleme kaydedebilmektedir. Bu husus

<sup>11</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, Tarîhu'l-ümem ve'l-mulûk, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407, I, 570.

<sup>12</sup> Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm, 1. Baskı, thk: Ömer Abdusselâm es-Selâmî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, IV, 145.

<sup>13</sup> Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, 1. Baskı, thk: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, III, 10.

<sup>14</sup> Ahzâb 33: 21.

tebliğ açısından da önemlidir. Çünkü her ne kadar iç bakım ve iç güzellik, kalıcı etki açısından önemliyse de dış bakım ve dış güzellik de ilk etki açısından önemlidir.

Allah Teâlâ, peygamberini tebliğ ile görevlendirdiği Müddessir sûresinde şöyle buyurmaktadır: “Ey bürünüp sarınan (Rasûlüm)! Kalk ve (insanları) uyar. Sadece Rabb’ini büyük tanı. Elbiseni tertemiz tut. Kötü şeyleri terk et. Yaptığın iyilikleri çok görerek başa kakma. Rabbinin rızasına ermek için sabret.”<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere mezkûr âyetlerde iç temizlik ile birlikte dış temizliğin de önemine dikkat çekilmektedir.

Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarında da aynı hassasiyet göze çarpmaktadır. Zira Peygamber Efendimiz, günlük hayatında yanında “*sükke*” tabir edilen bir koku bulundurur ve gerektiğince ondan sürünürdü.<sup>16</sup> Yine bir başka rivâyete göre Rasûlullah (s.a.v.) saçı dağınık bir adam gördüğü zaman, “*Bu adam saçlarını düzeltecek bir şey bulamadı mı?*” demiştir. Elbisesi kirli başka bir adama da “*Bu adam elbisesini yıkayacak su bulamadı mı?*” demiştir.<sup>17</sup> Ayrıca Rasûlullah (s.a.v.), Hz. Âişe’nin rivayet ettiği bir Hadîs-i Şerif’te de şöyle buyurmaktadır: “*On şey fitrattandır: Bıyığın kesilmesi sakalın uzatılması, misvak, istinşak (burna su çekmek), mazmaza (ağza su çekmek), tırnakları kesmek, parmak mafsallarını yıkamak, koltuk altını yolmak, etek traş olma, intikasu’l-ma yani istinca yapmak.*”<sup>18</sup>

Netice itibariyle tebliğ görevini ifa eden kişinin ahlâkî özelliklerinin yanında dış görünümü de muhatabı etkileyen bir husustur. Çünkü temiz ve bakımlı bir dış görünüş insanları cezbederken, özensiz ve bakımsız bir dış görünüş ise insanların uzaklaşmasına sebep olmaktadır.

### 3.2. Davetçi duayı bırakmamalı

Davet, zor ve sabır gerektiren bir iştir. Çünkü ilk insanın yaratılışından itibaren süregelen hak-batıl mücadelesinde hak tarafını seçip, yüce değerleri yayma gayretinde olan insanlar, bu değerlere düşman olan batılın temsilcileri tarafından daima tepki görmüşler ve bu tepkilerin boyutu zaman zaman öldürmeye kadar varabilmiştir.

Bu noktada, tevekkülün gereği olarak elinden geleni yapmakla yükümlü olan davetçinin duayı da ihmal etmemesi gerekmektedir. Çünkü mütevazı olan bir mü’min, daima aciz olduğunun, Allah Teâlâ’nın yardımına muhtaç olduğunun ve gelen başarınının da O’nun lütfuyla geldiğinin farkındadır. Zira Yüce Allah Alak Sûresi’nin ilk beş âyetinde şöyle buyurmaktadır:

*“Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılınmış yumurtadan yarattı. Oku! Rabbin, en büyük kerem sahibidir. O Rab ki kalemle (yazmayı) öğretti. İnsana bilmedikleri şeyi öğretti.”*<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Müddessir 74: 1-7.

<sup>16</sup> Ebû Dâvûd, Teraccül 2, ( 4162).

<sup>17</sup> Ebû Dâvûd, Libâs 17, (4062).

<sup>18</sup> Müslim, Hısâlu’l-Fitrat 56.

<sup>19</sup> Alak 96: 1-5.

Unutmamak gerekir ki bizi Allah katında değerli kılan şey dualarımızdır. Çünkü Yüce Allah, Furkan Sûresi'nde, *"(Resulüm!) De ki: "Rabbim size ne kıymet verir duanız olmasa?"* buyurmaktadır.<sup>20</sup>

Nasıl dua edileceğine dair, hayatında en güzel örnekleri sunan Hz. Peygamber ise bu hususta, "Büyük zorluklara dâçar olduğunuz zaman "Allah bize yeter. O ne güzel vekildir" deyiniz."<sup>21</sup> buyurmuştur. Kendisi de, "Allah'ım, üzüntüden ve kederden sana sığınırım."<sup>22</sup> diyerek dua etmiştir.

Ancak unutmamak gerekir ki dua, sadece sıkıntılı anlarda ihtiyaçların karşılanması için değil, rahat anlarda da şükür için başvurulacak bir yoldur. İnsanların bu noktadaki zaafını ise Allah Teâlâ şöyle ifade etmektedir:

*"İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman, gerek yan yatarken, gerek otururken, gerek dikilirken bize dua eder. Kendisinden sıkıntısını gideriverdik mi sanki kendisine dokunan o sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi aldırmandan geçer gider. İşte o aşırı gidenlere yaptıkları şeyler böyle güzel gelir."*<sup>23</sup>

### 3.3. Davetçi asalak mizaçlı olmamalıdır

Rasûlullah'ın, Ümmü Ma'bed'den istediklerini karşılıksız değil, ücret mukabilinde istediği görülmektedir. Onun bu davranışında da tebliğci açısından önemli bir ilke bulunmaktadır. Zira davetçinin eli açık olması ve cimrilikten uzak durması, muhatabı olumlu yönde etkileyen bir özelliktir. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

*"Allah'ın, kendilerine lütfundan verdiği nimetlere karşı cimrilik edenler, bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır o, kendileri için şerdir. Cimrilik ettikleri şey, kıyamet gününde boyunlarına dolacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'a aittir. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."*<sup>24</sup>

Rasûlullah (s.a.v.) ise şöyle buyurmaktadır: *"İki haslet vardır ki bir mü'minde asla beraber bulunmazlar: Cimrilik ve kötü ahlâk."*<sup>25</sup> Abdullah İbnu's-Şihhîr (R.A.) anlatmaktadır: "Rasûlullah (s.a.v.) Elhâkümü'ttekâsür sûresini okurken yanına geldim. Bana: *"İnsanoğlu malım malım der. Halbuki âdem-oğlunun yiyip tükettiği, giyip eskittiği ve sağlığında tasadduk edip gönderdiğinden başka kendisinin olan neyi var? (Gerisini ölümle terkeder ve insanlara bırakır."*<sup>26</sup>

Davetçi, insanlar arasında kendisini cimri olarak tanıtmamalı, yeri geldikçe harcamalar yapmaktan kaçınmamalı ve mümkün mertebe hediyeleşme ve ikram yoluna gitmelidir.

<sup>20</sup> Furkan 25: 77.

<sup>21</sup> Ebû Dâvud, Vitr 25, (3627).

<sup>22</sup> Ebû Davut, Salât 367, (1555).

<sup>23</sup> Yunus 10: 12.

<sup>24</sup> Âl-i İmrân 3: 180.

<sup>25</sup> Tirmizî, Birr 41, (1963).

<sup>26</sup> Müslim, Zühd 3, 4, (2958); Tirmizî, Tefsîr, 102, (3354).

### 3.4. Davetçi temiz karakterli ve güzel ahlaklı olmalıdır

Hız. Peygamber, nübüvvetle görevlendirilmeden önce dahi çevresi tarafından takdir edilen temiz bir karaktere sahip idi. Yaşlıların itibar gördüğü bir toplumda o, genç yaşta itibar görmeyi başarmış ve “*el-Emîn*” lakabına layık görülmüştür. Zira Ka’be’nin yeniden inşası sonrasında Haceru’l-Esved’i yerine koyma konusunda yaşanan kargaşada herkes onun hakemliğini rahatlıkla kabul etmiş ve verdiği karardan memnun olmuştur.<sup>27</sup>

Onun güzel ahlakını Yüce Allah ise, “*Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin.*”<sup>28</sup> âyetiyle övmüştür. Kendisi ise bir hadisinde, “*Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.*”<sup>29</sup> buyurmaktadır.

Hız. Peygamber, davasına da bağlı bir insandı ve bu konuda hiçbir zaman taviz vermemiştir. Nitekim kendisini menfaâtle kandırmaya çalışan Mekke müşriklerine karşı sağlam bir duruş sergilemiş ve teklifi kendisine getiren amcasına, “*Ey amca! Vallahi bu dâvâyı bırakmam için güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler yine de vazgeçmem. Allah bu dini ya hâkim kılar ya da ben bu uğurda ölürüm.*” şeklinde cevap vermiştir.<sup>30</sup>

Hız. Peygamber’in düzgün karakterinin bir diğer tezahürü de doğruluğu olmuştur. O, doğruluğu, parçalayıcı bir mantıkla ele alıp sadece “*doğru konuşmak*” şeklinde değerlendirmemiş, aksine söz ve eylem birliği şeklinde anlamış ve hayatına bu şekilde yansıtmıştır. Ümmetine söylediklerini önce kendisi uygulamış ve söylediklerini, davranışlarıyla yalanlamamıştır. Bu sebeple, “*Öyle ise emrolunduğun gibi dosdoğru ol.*”<sup>31</sup> âyeti onu başka türlü etkilemiştir.

Netice itibarıyla günümüz davetçisi de söz ve davranışlarıyla muhatabına güven vermeli ve insanlara söylediklerini öncelikle kendisi uygulamalıdır. Aksi takdirde söylediklerinin etkisi az olacaktır.

### 3.5. Davetçi mütebessim olmalıdır

Ümmü Ma’bed’in, Rasûlullah’ı anlatırken belirttiği özelliklerinden birisi de onun, asık suratlı değil mütebessim oluşudur. İnsanlar arası ilişkilerdeki önemli hususlardan birisi de güler yüzlü olmaktır. Çünkü güler yüz ya da asık surat, fazla tanınmayan insanlar hakkında ilk etapta sempati ya da antipati oluşmasına sebep olmaktadır.

Bu konu Hız. Peygamber’in söz ve davranışlarında da fark edilir şekilde kendisini göstermiş, hatta bir sadaka olarak ifade edilmiştir:

<sup>27</sup> İbni İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî, Sîretü İbni İshâk, 1. Baskı, thk: Süheyl Zekkâr, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1978, s. 108; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye, I, 183.

<sup>28</sup> Kalem 68: 4.

<sup>29</sup> Beyhakî, Mekârimu’l-Ahlâk, 20782.

<sup>30</sup> İbni İshâk, Sîret, s. 154; İbn Hişâm, es-Sîretü’n-nebeviyye, I, 266.

<sup>31</sup> Hûd 11: 112.

*"Kardeşine tebessüm etmen sadakadır. İyiliği emredip kötülükten sakındırman sadakadır. Yolunu kaybeden kimseye yol göstermen sadakadır. Yoldan taş, diken, kemik gibi şeyleri kaldırıp atman da senin için sadakadır."*<sup>32</sup>

Ayrıca Hz. Peygamber, *"Hayrı, iyiliği güzel yüzlü olanların yanında arayınız!"*<sup>33</sup> sözüyle, iyi insanların güler yüzlü olması gerektiği ve güler yüzlü insanların, iyilik ehli olduğu gerçeğini de ifade etmiştir.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus ise, tebessüm ile gülmeyi birbirine karıştırmamaktır. Çünkü Hz. Peygamber'de görülen ve muhatabı olumlu yönde etkileyen özellik tebessümdür. Çok gülmek ise davetçinin ciddiyetini zedeleyen bir husustur. Ayrıca Hz. Peygamber bu hususta, *"Çok gülmek kalbi öldürür."*<sup>34</sup> buyurmaktadır.

### 3.6. Davetçi nerede ne kadar konuşacağını bilmelidir

Ümmü Ma'bed, Rasûlullah'ı anlatırken ayrıca şu ifadelere yer vermektedir: *"Sessizken vakar ve metanetin bir simgesiydi. Gevezelikten uzaktı. Konuşurken de etrafa hâkim olurdu."*

Davetçinin dikkat etmesi gereken diğer bir husus ise, konuşma esnasında basitlikten kaçınmak, vakur bir edâ takınmak ve gevezelik türünden sözleri terk etmek suretiyle mesajı özlü bir şekilde ifade etmektir. Bu hususta örnek alacağımız Hz. Peygamber kendisi hakkında, *"Ben, cevâmiu'l-kelim olarak gönderildim."*<sup>35</sup> buyurmuştur.

Ayrıca Hz. Peygamber, her zaman konuşma gayretine girmez karşısındakilerin dinlemeye istekli olup olmadığını da dikkate alırdı. Onun bu konudaki hassasiyetini Abdullah b. Mes'ud (R.A.) şöyle anlatmaktadır: *"Ashabı usanıp sıkılır düşüncesiyle Hz. Peygamber, bize her gün değil, ara sıra vaaz ve nasihat ederdi."*<sup>36</sup>

Bu sebeple davetçi, devamlı surette konuşmak için bir yol aramamalı, her ânı fırsat görüp konuşmamalı ve eğer bir faydası olmayacaksa sözlerini uzatmaktan kaçınmalıdır. Çünkü önemli olan senin ne kadar söylediğin değil, karşıdakinin ne kadar anladığıdır.

### 3.7. Davetçi konuşma üslubuna dikkat etmelidir

Ümmü Ma'bed, Hz. Peygamber'in konuşma üslubunu ise, *"Uzaktan dinlendiğinde sesi herkese hâkim ve kulağa hoş gelirdi. Yakından dinlendiğinde çok şirin ve yumuşaktı. Kaba ve sert değil, hoş sohbetliydi."* sözleriyle ifade etmektedir.

<sup>32</sup> Tirmizî, Birr, 36, (1956).

<sup>33</sup> İbni Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, Fadâilu's-Sahâbe, 1. Baskı, thk: Vasiyullah Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983, II, 726; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ b. Yahyâ, Müsned-i Ebî Ya'lâ, 1. Baskı, Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk 1984, VIII, 199.

<sup>34</sup> İbni Mâce, Zühd, 19.

<sup>35</sup> Buhârî, Cihad, 122.

<sup>36</sup> Buhârî, Menâkıb, 23; İlim, 30.

Atalarımızın da belirttiği gibi, tatlı söz yılanı deliğinden çıkarır. Bu sebeple konuştuğumuz sözlerin doğru ve güzel olmasının yanında, tatlı bir üslupla muhataba sunulması da önemlidir. Çünkü muhataba değer vermeyen ve rencide eden bir üslup, onun kaçmasına ve mesajın ulaşmamasına sebep olur. Bu konuda Allah Teâlâ, *“Rabb’inin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...”*<sup>37</sup> buyurmaktadır. Hz. Peygamber ise, *“Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz!”*<sup>38</sup> buyurarak iletişimde üslubun önemine dikkat çekmektedir.

Bunun aksi bir tutumun yol açacağı hususu ise Yüce Allah şu şekilde belirtmektedir:

“O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu hâlde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah’a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.”<sup>39</sup>

### 3.8. Davetçi, hürmete layık bir konumda olmalıdır

Ümmü Ma’bed hadisinde dikkat çeken diğer bir durum da, Hz. Peygamber’in yanında bulunan arkadaşlarının, ona gösterdiği hürmettir. Bu husus da Ümmü Ma’bed’in dikkatini çekmiş ve durumu şu şekilde ifade etmiştir: *“Oturduğu zaman etrafındakiler ona hürmet ediyor, konuştuğu zaman susuyorlar ve kalktığı zaman da kalkıp etrafında duruyorlar. Arkadaşları etrafında pervane gibiydiler. Sözlerine kulak kabartıyor ve söylediklerini derhal yerine getiriyorlardı. Allah’ın nurundan dolayı kavmi ona haset ediyordu.”*

Gerçekten de davetçinin etrafında bulunan ve onu tanıyan insanların ona gösterdiği saygı ve hürmet de onun sözünün etkisini artıran hususlardandır. Çünkü kendi etrafındaki insanlar tarafından saygı görmeyen bir insanın bu hali, diğer insanlara da bir ön yargı sebebi olacağı gibi, aksi durum ise iyi bir referans olacaktır.

Bu aşamada, hem davetçinin kendisine, hem de onun etrafında bulunan insanlara görev düşmektedir. Davetçi, yaşantısıyla bu saygıyı hak etmeye çalışmalı, etrafındakiler ise ona layık olduğu saygıyı göstermelidir. Hz. Peygamber ve ashâbı, bu noktada da bizlere güzel örnekler sunmaktadır. Nitekim Racî’ olayı sonrasında müşriklerin eline esir düşen ve biraz sonra şehit edilecek olan Hubeyb b. Adiy’ye *“Hayatının kurtulmasına karşılık senin yerinde Peygamberinin olmasını ister miydin?”* diye sordukları zaman o, *“Asla! O’nun burada benim yerime ölmesi şöyle dursun, mübârek ayaklarına bir dikenin batmasına bile gönlüm razı olmaz!”* diyerek karşılık vermiştir. Bu cevaba hayret eden Ebû Süfyân ise, *“Ben dünyada Muhammed kadar arkadaşları tarafından sevilen başka hiçbir kimse görmedim!”* demekten

<sup>37</sup> Nahl 16: 125.

<sup>38</sup> Buharî, İlim, 11.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3: 159.

kendini alamamıştır.<sup>40</sup> Aynı şekilde Uhud savaşında Talha b. Ubeydullah'ın, Rasûlullah'ın etrafında sergilediği fedakârlıklar da ashâbın, Hz. Peygamber'e duyduğu saygı ve sevginin bir diğer örneğini sunmaktadır. Öyle ki, müşriklerin Rasûlullah'ın dört tarafını sardıkları sırada, Hz. Talha sağa sola dönerek kılıcıyla onları uzaklaştırmaya çalışıyordu. Bir ara, müşriklerin keskin nişancı okçularından Mâlik b. Zühayr, Hz. Peygamber'e nişan alıp bir ok atmış, Hz. Talha, bu okun ona isabet edeceğini anlayınca, buna mani olmak için, elini oka hedef tutmuş ve ok, parmağını delip, elini çolak yapmıştır.<sup>41</sup>

#### 4. Mucizeler ve Tebliğdeki Yeri

Hz. Peygamber, *"Hiç bir peygamber yoktur ki ona beşerin mağlup olarak inandığı bir mucize verilmiş olmasın"*<sup>42</sup> buyurmaktadır. Dolayısıyla mucize, peygamberlerinin peygamberliğini desteklemek için Allah Teâlâ'nın, onların elleriyle gerçekleştirdiği olağanüstü olaylardır.

Tabii ki Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi Kur'ân-ı Kerim'dir. Ancak bununla birlikte zaman zaman farklı türden mucizeler gösterdiğine de şahit olunmuştur. Zira mezkûr rivâyette geçen olay da bu türden bir mucizedir. Ümmü Ma'bed'in anlattığına göre süt vermesi mümkün olmayan bir keçiden, Rasûlullah'ın duasıyla bol miktarda süt çıkmıştır.

Şüphesiz ki mucizeler, muhatap üzerinde önemli etkiler bırakmaktadır. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki mucizeler, muhatapların aklından çok duygularını harekete geçirmektedir. Bu noktadan hareketle insanların, diğer mucizelerden ziyade Kur'ân mucizesine öncelik vermesi gerekmektedir. Nitekim Yüce Allah, *"Dediler ki: "Bize kendi Rabbinden bir âyet (mucize) getirmesi gerekmez miydi?" Onlara önceki kitaplarda açık belgeler gelmedi mi?"*<sup>43</sup> buyurmaktadır.

Kur'ân'daki bazı âyetler, inanmak istemeyen çoğu muhatabın, Peygamberlerden ısrarla mucize istediklerini zikretmektedir. Ancak bununla birlikte onların samimiyetsiz olduklarını ve mucize görseler dahi inanmayacaklarını da ifade etmektedir. Bu sebeple Yüce Allah, sonunda helak sözü konusu olduğu için bu mucize taleplerine olumsuz karşılık vermiştir. İsrâ sûresinin 59. âyeti, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

*"Bizi âyet (mucize)ler göndermekten, öncekilerin onu yalanlamasından başka bir şey alıkoymadı. Semûd'a dışı deveyi görünür (bir mucize) olarak gönderdik, fakat onlar bununla (onu boşazlamakla) zulmetmiş oldular. Oysa biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz."*<sup>44</sup>

Ahmet Önkal, *"Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu"* adlı eserinde şu ifadelere yer vermek suretiyle konuya makul bir yaklaşım sergilemiştir:

<sup>40</sup> İbn-i Sa'd, et-Tabakât, II, 42.

<sup>41</sup> Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî, el-Meğâzî, 3. Baskı, thk: Mars Jons, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 1989, I, 254.

<sup>42</sup> Buhârî, İ'tisâm 1; Müslim, İman 239.

<sup>43</sup> Taha 20: 133.

<sup>44</sup> İsrâ 17: 59.

*“Münkirlerin talebi veya doğan bir lüzum ve ihtiyaç üzerine gösterilen, ani ve geçici, âfâkî ve maddî mucizeler yerine, peygamberlerin hayat, şahsiyet, seciye ve ahlakları ile tebliğ ettikleri unsurların meydana getirdikleri enfûsî mucizeler, fikir ve istidlâl, akıl ve iz’ân sahiplerinin kavraması gerekli huccet ve burhanlar çok daha önemlidir, insanların bunlara bakarak hareketleri gereklidir. Ya değilse münkirlerin devamlı isteyip durdukları akla, hayale gelmedik bir sürü maddî mucize, icrası Cenab-ı Hakk’ın kudretinde olmakla beraber, nübüvvetin mantikî bir delili olmadığı ve gelip geçici özelliğiyle, şahit olmayanlar ve sonradan gelenler üzerinde müessiriyeti bulunmadığı için İslâm nazarında matlûb ve mahbûb sayılmamıştır.”<sup>45</sup>*

Bu noktada tutulması gereken orta yolu ise Mazharuddin Sıddîkî şu ifadesiyle dile getirmektedir: *“Sebeup ve sonuç zincirinde ısrar etmek, Müslüman düşünür ve reformcuların başvurduğu bir şeydir; çünkü bu düşünce, insanlığın gücünü ve serbestliğini tasdik eder. Fakat katı bir sebep-sonuç sistemi, tutarlı olarak takip edildiğinde, insanın serbest iradesini tahrip edici yönde ters bir etkiye sahiptir. Benzer bir şekilde sebeplilik fikrine katı bir şekilde inanmak, insanın dinî duygularını zedeleyecek olan, kudreti sınırlı bir Allah kavramını beraberinde getirecektir.”<sup>46</sup>*

Sonuç itibarıyla söylemek gerekirse günümüz davetçisi, yürüttüğü irşat ve tebliğ faaliyetinde, mucizelerin anlatım ve açıklanmasını da ihmal etmeden, ama ağırlığı Kur’ân’ın ilkelerine ve Hz. Peygamber’in yapmış olduğu olağan icraatlara vererek hareket etmesi gerekmektedir. Çünkü Kur’ân’ın üslûbundan da öğrendiğimiz gibi insan, hem duygusal hem de aklî yönü bulunan bir varlıktır. Dolayısıyla muhatabın hem kalbine hem de aklına hitap edilmesi gerçeği hiçbir zaman unutulmamalıdır.

## Sonuç ve Değerlendirme

Şüphesiz ki Hz. Peygamber, hayatının sonuna kadar biz Müslümanlar için her konuda en güzel örnekleri sunmuştur. Bu örnekler, samimiyetle ele alındığı zaman kıyamete kadar gelecek bütün nesiller için mutluluk vesilesi olacak ilkelerdir.

Ancak onu örnek alma sürecinde Müslümanlar’ın düştüğü en büyük hata, onun örnekliğini bir bütün olarak ele almayıp, kendi ilgi ve yaklaşımlarına yakın olan bölümlerle ilgilenmek suretiyle lokâl bir tavır sergilemek olmuştur. Bu çerçevede Müslümanlar’ın bir kısmı onun cihat yönüne, bir kısmı siyâsî yönüne ağırlık verirken, onun farklı yönlerine ağırlık veren Müslümanlar da bulunmaktadır. Ancak onun en çok ihmal edilen yönü ise ahlâkî olmuştur. Bu noktadaki tespitimiz, ahlâkî ilkelerin bilinmesi değil uygulanması noktasındadır.

Halbuki Ümmü Ma’bed hadisine bakıldığı zaman Rasûlullah’ın, insanları en çok etkileyen yönünün, düşmanlarının dahi takdirini kazanmış olan ahlâkî olduğu görülmektedir. Zira Rasûlullah, Ümmü Ma’bed’in veciz bir şekilde ifade ettiği özellikleri sebebiyle, 23 sene gibi bir sürede Câhiliyye’nin her türlü olumsuz

<sup>45</sup> Önkal, Ahmet, Rasûlullah’ın İslâm’a davet metodu, 23. Baskı, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2015, s. 247.

<sup>46</sup> Sıddîkî, Mazharuddin, İslâm dünyasında modernist düşünce, Dergah Yayınları, İstanbul 1990, s. 28.



şartlarını yaşamış bir toplumdur, tüm insanlığa kıyamete kadar örnek olacak Asr-ı Saâdet toplumunun çıkmasına vesile olmuştur.

Hz. Peygamber, nübüvvet görevini icra ederken her ne kadar Yüce Allah tarafından mucizelerle desteklenmişse de, bu mucizeler her zaman iman sonucunu doğurmamıştır. Bu sebeple günümüz Müslümanlarının, “*O bir peygamber idi, mucizelerle desteklenmekte idi*” türünden sözlerin arkasına sığınmaksızın, onun en büyük mucizesinin Kur’ân olduğu gerçeğinden hareketle, ümmetine emanet bıraktığı Kur’ân ve Sünnet’in öğretilmesi ve yaşanmasına özen göstermesi gerekmektedir.

## Kaynakça

- Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, 8. Baskı, Hayrettin Karaman vd., TDV Yayınları, Ankara 2010.
- Âcurrî, Ebûbekir Muhammed b. Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şerîa*, 2. Baskı, thk: Abdullah b. Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1999.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed, *Şerhu's-Sünne*, 2. Baskı, thk: Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş, el-Mektebü'l-İslâmî, Dimaşk, Beyrut 1983.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud, *Cümel min ensâbi'l-eşraf*, 1. Baskı, thk: Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musâ, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. Baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bezzâr, Ebûbekir Muhammed b. Abdullah b. İbrahim, *Kitâbu'l-fevâid*, 1. Baskı, Hilmî Kâmil Esad Abdülhâdî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, *Sahîhu Buhârî*, 1. Baskı, Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavkî'n-Necât, Beyrut 1422h.
- Ebû Dâvûd, *Süleyman İbnü'l-Eş'as b. İshâk b. Beşîr, Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda-Beyrut, ty.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ b. Yahyâ, *Müsned-i Ebî Ya'lâ*, 1. Baskı, Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimaşk 1984.
- Eren, Mehmet, “Ümmü Ma'bed”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 325-326.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1. Baskı, thk: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Delâilü'n-nübüvve*, 2. Baskı, thk: Muhammed Ravâs Kal'acî, Abdalberr Abbâs, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, 1. Baskı, thk: Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî tarihi'l-ümm ve'l-mulûk*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esir, İzzuddin, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*, 1. Baskı, thk: Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fî temyizi's-Sahâbe*, 1. Baskı, thk: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415h.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Fadâilu's-Sahâbe*, 1. Baskı, thk: Vasiyullah Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddin, *es-Siratü'n-nebevîyye*, 2. Baskı, thk: Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız eş-Şelebî, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, Mısır 1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk. Yesâr el-Muttalibî, *Sîretü İbni İshâk*, 1. Baskı, thk: Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen-i İbni Mâce*, thk: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, Beyrut, ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' el-Hâşimî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Makrîzî, Takıyuddin Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir, *İmtâu'l-esmâ' bimâ li'n-Nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, 1. Baskı, thk: Muhammed Abdulhamid en-Nemîsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

- Müslim, İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, thk: Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Neysâbüri, Abdulmelik b. Muhammed b. İbrahim el-Harkûşî, *Şerefu'l-Mustafa*, 1. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Mekke 1424h..
- Önkal, Ahmet, *Rasûlullah'ın İslâm'a davet metodu*, 23. Baskı, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2015.
- Siddîkî, Mazharuddin, *İslâm dünyasında modernist düşünce*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebûbekir Celaluddin, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Süheyli, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *er-Ravdu'l-unuf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, 1. Baskı, thk: Ömer Abdüsselâm es-Selâmî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- Şeybânî, Ebûbekir b. Ebî Âsım, Ahmed b. Amr b. Dahhâk, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, 1. Baskı, thk: Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbira, Dâru'r-Râye, Riyâd 1991.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-ümem ve'l-mulûk*, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk, *Sünen-i Tirmizî*, 2. Baskı, thk: Ahmed Muhammed Şâkir vd., Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkid es-Sehmî, *el-Meğâzî*, 3. Baskı, thk: Marsden Joney, Dâru'l-A'lemî, Beyrut 1989.
- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3. Baskı, thk: Şuayb el-Arnâût vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- , *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 2. Baskı, thk: Ömer Abdüsselam et-Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1993.

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

ARAŞTIRMA

## Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi\*

Muhammet Mustafa Bayraktar

Dr., Din Eğitimi Ana bilim dalı

mbayraktar4@hotmail.com

Geliş Tarihi: 17.02.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 30.05.2017

Öz

*Obsesif kompulsif belirti, bireyin yaşamında farklı şekillerde ortaya çıkabildiği gibi dini düşünce ve davranışlarında da tezahür edebilmektedir. Bireyde psikolojik açıdan panik, endişe, korku ve depresyona sebep olabilmekte; davranışlara yansıyan yönüyle de aile ve meslek hayatı göz önüne alındığında yaşam kalitesini ciddi şekilde etkileyebilmektedir. Obsesif kompulsif belirtinin, bireyde görülmeye başladığı andan patolojik düzeye ulaşınca kadar nedenlerinin bilinmesi ve önceden gerekli düzenlemelerin yapılması önem arz etmektedir. Bu çerçevede araştırmamızın amacı, dini bilginin edinildiği kaynak, dini inanç durumu, dini bilgi düzeyi, namaz kılma ve dua etme durumuna göre gençlik döneminde görülen obsesif kompulsif belirtinin din eğitimi açısından değerlendirilmesidir. Gençlik döneminde görülen obsesif kompulsif belirti, alan araştırmasından elde edilen veriler ışığında incelenecek; inanç ve ibadet gibi değişkenlere ilişkin bulgular yorumlanacaktır. Araştırmamızın evreni, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinde 2006-2007 eğitim-öğretim yılında öğrenime devam eden gençlerden oluşmaktadır. Bu evren içinden örneklem olarak tesadüfi yöntemle 571 öğrenci seçilmiştir. Araştırmada "Kişisel Bilgi Formu", "Dini Tutum Ölçeği" ve "Moudsley Obsesif Kompulsif Belirti Ölçeği" (Moudsley Obsessional-Compulsive Questionnaire-MOCO) kullanılmıştır. Örnekleme giren öğrencilerin yarısında obsesif kompulsif belirtinin mevcut olduğu görülmüştür. Bununla birlikte dini bilgi düzeyi, bazı ibadetleri yerine getirme ve dini inanç düzeylerine göre obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkilere bakılmıştır.*

*Araştırmamız gençlik döneminde görülen obsesif kompulsif belirti ile inanç, ibadet ve dini bilgi ilişkisini psikiyatri, din eğitimi ve din psikolojisi bağlamında disiplinler arası bir yaklaşımla ele alan Türkiye'deki ilk alan araştırması olma özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda henüz başka bir çalışmanın yayınlanmamış olması da araştırmanın önemini arttırmaktadır. Aynı zamanda araştırmamız obsesif kompulsif belirti açısından toplumsal tabanlı bir araştırma olma özelliği taşımaktadır. Obsesif kompulsif belirtinin yaygınlığına ilişkin genel bir değerlendirme yapma açısından klinik tabanlı*

\* Bu makale yazarın, 2007 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı'nda, Yrd. Doç. Dr. H. Suphi Erdem danışmanlığında hazırladığı, Gençlik Döneminde Görülen Bazı Psikolojik Belirtiler ve Din Eğitimi İlişkisi -Obsesif Kompulsif Belirti Örneği-, isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

çalışmalardaki olgu sayısı yeterli değildir. Çünkü klinik tabanlı çoğu çalışma hastanede yatmış yada polikliniğe başvurmuş hastalarla sınırlıdır. Klinik tabanlı çalışmaların toplumdaki obsesif kompulsif belirti yaygınlığını örnekleyemeyeceği göz önüne alındığında, epidemiyolojik alan çalışmalarının önemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca araştırmamız istatistik açısından 2007 yılına ait kesitsel veriler sunmaktadır. Bilimsel araştırmalardaki bilgi birikimi, kaynak ve metodoloji açısından bakıldığında araştırmamızın bu alanda yapılacak diğer çalışmalara katkı sağlayacağı ve kesitsel veriler açısından yeni çalışmalarla karşılaştırma ve değerlendirme imkanı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Obsesif kompulsif belirti, dini obsesyon ve kompulsiyonlar, din eğitimi, din psikolojisi, gençlik dönemi,

### ***Analysis of Obsessive Compulsive Symptom Seen in Youth Period in Terms of Some Variables Like Belief, Worship and Religious Knowledge***

*Obsessive-compulsive symptoms both can occur in different ways in the individual's life and can manifest in an individual's religious thinking and behavior. Psychological aspects of the individual can cause panic, anxiety, fear and depression; It can seriously affect the quality of life when the family and professional life are taken into consideration. Obsessive-compulsive manifestations are important to know the causes and reach the pathological level as soon as they begin to appear in the individual, and to make the necessary arrangements in advance. The purpose of the research in this framework is to evaluate the obsessive-compulsive manifestation of the youth in terms of religious education according to the source of religious knowledge, religious beliefs, religious knowledge, prayer and prayer. The obsessive-compulsive symptom seen during adolescence will be examined in the light of the data obtained from the field study; Beliefs and worship will be interpreted.*

*Scope of our study is formed with youths who continued in 2006-2007 training-education years at yüzüncü yıl university of van. 571 students had been chosen with casual method as exemplary within this scope. a personal information poll/survey, religious attitude/manner scale and moudsley obsessive compulsive question list (moudsley obsessional-compulsive questionnaire-moco) had been used for this study. it has been seen that there were obsessive compulsive pathological level in most of students participated in scope. significant relationship was found between obsessive compulsive pathological level and religious knowledge, religious beliefs and worship.*

*Our research is the first field research in Turkey which deals with obsessive-compulsive symptom and religious education relations in youth with an interdisciplinary approach in the context of psychiatry and religious education. In this context, the fact that another work has not yet been published increases the importance of research. Our research has been characterized as a socially based research in terms of obsessive-compulsive symptoms. The number of cases in clinical-based trials is too small to make a general assessment of the prevalence of obsessive-compulsive symptoms. Most clinical trial-based studies are limited to patients admitted to hospitalized polyclinics. Given that clinical-based studies can not exemplify the prevalence of obsessive-compulsive symptoms in the community, the importance of epidemiological field studies arises. In addition, our study presents cross-sectional data for 2007 in terms of statistics. From the point of view of knowledge, resources and methodology in scientific research, it is thought that our research will provide contribution to other studies to be made in this area and will allow comparison and evaluation with new studies in terms of cross-sectional data.*

**Keywords:** Obsessive compulsive disorder, religious obsession and compulsion, religious education, youth period,

### ***Atıf***

Bayraktar, Muhammet Mustafa, "Gençlik Döneminde Görülen Obsesif Kompulsif Belirtinin İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Marife*, 17/1 (2017): 151-175..

## Giriş

Birey doğumdan ölümüne kadar genellikle bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık olarak belirlenen, birbirinden kesin sınırlarla ayrılmayan dönemlerden geçer. Her dönem sonrakini etkilediği gibi, yine her dönemin kendine özgü, bedensel, zihinsel, toplumsal, ahlaki, sosyal ve psikolojik özellikleri vardır. Her yönüyle karmaşık bir yapı arz eden insan hayatının gelişim dönemlerinin en dikkat çekici olanı şüphesiz gençlik dönemidir. Çünkü, gençlik döneminde görülen psikolojik belirtiler, duygu, düşünce ve davranışlarda olağan dışı sapmalara neden olarak, bireylerin uyumunu bozmakta, ilişkilerini sarsmakta ve çalışmalarını engellemektedir.<sup>1</sup> Ayrıca gençlik döneminde intihar, madde kullanımı, kuşaklar arası çatışma ve cinsel sorunların artış gösterdiği de bilinmektedir.<sup>2</sup> Bununla birlikte mani, depresyon, anksiyete, sosyal ve özgül fobi, dikkat eksikliği, kişilik ve uyku bozukluğu, tik, yeme ve dürtü kontrol bozuklukları da gençlik döneminde görülen bazı psikolojik belirtiler arasında yer almaktadır.<sup>3</sup>

Gençlik dönemi; buluşa erme ile başlayan, fizyolojik ve psikolojik değişmeyi içeren, bireyi sosyalleştiren; dinamik ve değişken bir yaş dönemi olarak değerlendirilmektedir.<sup>4</sup> Bu süreç, ortalama olarak 15-22 yılları arasını kapsayan, belirli kişilik özelliklerinin kalıcı nitelik kazanmaya, bedensel gelişimin tamamlanmaya başladığı bir dönemdir. Literatüre bakıldığında<sup>5</sup> dönemin tanımlanması, özellikleri ve yaş limitleri açısından tartışmaların olduğu görülmektedir. Bu tartışmalar çerçevesinde araştırmamızın evren ve örneklemini temsil eden dönem, yaş limitlerine bağlı kalmaksızın çocukluktan yetişkinliğe geçiş devresini ve bu devreye ait bir takım biyolojik, psikolojik ve sosyal nitelikteki değişimleri bünyesinde toplayan üniversite gençliğidir.

Ülkelerin geleceği dengeli, sağlıklı, erdemli ve kişilik sahibi gençlerin yetiştirilmesiyle yakından ilgilidir. Toplumla dinamizm kazandıran, bir güç ve etki unsuru olan ve aynı zamanda geleceğin teminatı olan gençleri anlamak, onlara rehberlik etmek ve onların geleceğe umutla bakabilmelerini sağlamak ayrıca bu

<sup>1</sup> İçmeli, Celalettin, "Üniversite Gençliği: Fırat Üniversitesi'ndeki Gençlerin Psiko-Sosyal Sorunları", FÜSBD, IIIV/2, (1996): s.82.

<sup>2</sup> Ekşi, Aysel, "Adolesan Ruh Sağlığı ve Gelişimi", Ben Hasta Değilim, Çocuk Sağlığı ve Hastalıklarının Psikososyal Yönü, ed. Aysel Ekşi, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 1999a, s.142.

<sup>3</sup> Bayraktar, M. Mustafa, Gençlik Döneminde Görülen Bazı Psikolojik Belirtiler ve Din Eğitimi İlişkisi – Obsesif Kompulsif Belirti Örneği-, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2007.

<sup>4</sup> Perşembe, Erkan, "Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", OMÜİFD, 11, (1999): s.8.

<sup>5</sup> Şahin, Adem, Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dini Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Konya 1993, s.13; Kula, M. Naci, Kimlik ve Din (Ergenlik Üzerine Bir Araştırma), Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bursa 1993, s.16; Bahadır, Abdülkerim, Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1994, s.13; Tavukçuoğlu, Mustafa, "Avrupalı Türk Gençlerinin Kültürel Kimlik Problemlerinden Din Olgusu Üzerine Düşünceler", SÜİFD, 5, (1999), s.29; Demir, Orhan, Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001, s.32; Koç, Mustafa, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002, s.7; Kulaksızoğlu, Adnan, Ergenlik Psikolojisi, Remzi Kitabevi, 6. bs. İstanbul 2004, s.33.

potansiyeli yapıcı ve yetenekli bir nesil olarak yetiştirmek ülkemizin de millî politikasıdır.

Bu çerçevede çalışmamız, gençlik döneminde görülen psikolojik belirtilerden biri olan obsesif kompulsif belirti ile din eğitimi arasındaki ilişkiyi inceleyerek; bu belirtinin dinamiklerini belirleyen ilişkilerin ve etkileşimlerin anlaşılması ve açıklanmasına yönelik çabalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

## Obsesif Kompulsif Belirti

Gençlerdeki psikolojik belirtilerden biri de zorlu düşünce ve eylemlerle kendini gösteren obsesif kompulsif belirtilerdir. Zorlu düşünce ve eylemler, bireyin aklının sürekli bir düşünceye takılması ve bunu geçiştirmek için belli bir takım hareketleri yenilemesidir.<sup>6</sup>

Tedirgin etmek, sıkıştırmak, rahat vermemek, bunaltmak anlamında Latince'de obsidere sözcüğünden gelen obsesyon,<sup>7</sup> bireyin bilincine istenmeden gelen ve uygunsuz olarak yorumlanan, egodistonik<sup>8</sup> ve çoğu zaman anlamsız kabul edilen<sup>9</sup> bireyin kendisine rahatsızlık verdiği ve anksiyete yarattığı halde bilinçli çaba ile kişinin bundan kendini kurtaramadığı yineleyen, ısrarlı, zorlayıcı, benliğe yabancı, takınak, musallat düşünce,<sup>10</sup> dürtü, söz ve imgelemlerdir.<sup>11</sup> Kompulsiyon ise obsesyonel düşünceyi etkisiz bırakmak, yüksüzleştirmek ve anksiyeteyi azaltmak amacıyla kişinin yapmaktan kendini alıkoyamadığı ve iradesi dışında tekrarladığı hareketlerdir.<sup>12</sup>

Obsesif kompulsif belirtinin başlangıç yaşını bazı araştırmacılar erkekler için 15, kadınlar için 23; bazı araştırmacılar da erkekler için 21, kadınlar için 24 olarak tespit etmişlerdir.<sup>13</sup> Ergenliğin başlangıç dönemlerinde ortaya çıkabildiği gibi çocukluk yaşlarında da başlayabilmektedir. Hastaların üçte ikisinde belirtiler 25 yaşından önce başlamaktadır. % 15'ten az vakanın ise 35 yaş sonrasında

<sup>6</sup> Koptagel İlal, Günsel, Tıpsal Psikoloji –Tıpta Davranış Bilimleri, 3. bs. Güneş Kitabevi, Ankara 1991, s.360.

<sup>7</sup> Karabulut, Cafer, Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Görülme Sıklığı Ve Sosyodemografik Değişkenlerle İlişkisi, Uzmanlık tezi, Fırat Üniversitesi Tıp Fakültesi, Elazığ 1998, s.2.

<sup>8</sup> Tükel, Raşit, "Obsesif Kompulsif Bozukluk, Beden Dismorfik Bozukluğu Ve Hipokandriyazis: Spektrum Bozuklukları Kavramı Ve Fenomenolojik Açından Bir Yaklaşım", Bilimsel Çalışmalar Özet Kitabı, 34. Ulusal Psikiyatri Kongresi ve Uluslararası Uydu Sempozyum: 29 Eylül/3 Ekim 1998 – İzmir 1998, s.96.

<sup>9</sup> Güvender, Neslim, Bursa İlinde 9-15 Yaş Arasında Bir Örneklem Grubunda Çocuk ve Ergenlerde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Epidemiyolojik ve Fenomenolojik Özellikleri, Uzmanlık tezi, Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi, Bursa 1998, s.11.

<sup>10</sup> Koç, Bozkurt, "Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu", EKEV Akademi Dergisi, 10, (2002), s.130.

<sup>11</sup> Bauer, M. vd. Psikiyatri, çev. Günsel Koptagel-İlal, 3. bs. Sermet Matbaası, Kırklareli 1985, s.125; Çelikkol, Ahmet, Ruh Hastalıklarından Korunma, Gendaş Kültür, İstanbul 1999, s.153; Brenner, Caherles, Psikanaliz Temel Kavramlar, çev. I. Savaşır, HYB Yayınları, Ankara 1998, s.31; Yurdakul, Sabri, Ruhsal Hastalıklar ve Baş Etme Yolları, Kabalıcı Yayınevi, Ankara 1999, s.109;

<sup>12</sup> Ekşi, Aysel, "Çocuk ve Adolesanda Obsesif Kompulsif Bozuklukları", ed. Aysel Ekşi, Ben Hasta Değilim, Çocuk Sağlığı ve Hastalıklarının Psikososyal Yönü, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul (1999b): ss.327-334, s.327.

<sup>13</sup> Karabulut, Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde, s.39.

başladığı saptanmıştır. Obsesif kompulsif belirti her yaşta ortaya çıkabilmekte ancak 10-24 arası yaşların en riskli yaşlar olduğu belirtilmektedir.<sup>14</sup>

Obsesif kompulsif belirti, ergenlerde sosyal, akademik ve mesleki işlevsellikte ciddi bozulmalara yol açabilmektedir. Ergenlerin çoğu başlangıçta başkaları tarafından eleştirilmemek ve dışlanmamak için tekrarlamaya davranışlarını gizleme eğilimindedirler. Bu kısmi kontrol, hastalığın şiddeti arttıkça yetersiz kalmaktadır. Böylelikle belirtiler, ergeni güç duruma sokmakta, kişinin çevresini rahatsız etmekte ve sosyal ilişkilerini de bozmaktadır.<sup>15</sup>

Genellikle kompulsif davranışlara tiksinti ve nefret duygusu eşlik etmekte; hastalarda sinirlilik ve hafif bir felaket ifadesi ortaya çıkmaktadır. Hastalar, obsesyonel düşüncelerini yüksüzleştirmek için davranışlarını mantığa bürümeye çalışırlar. Bütünlük duygularını kaybeder, parçalanmışlık hissi ayrıca bir tür dalgınlık hali yaşarlar. Yine hastalarda davranış belleği bozulmakta; yapılan ve ön görülen davranışları birbirinden ayırmada zorluk yaşayabilmektedirler. Davranışlarını tam olarak doğru yaptıklarına dair içsel bir açıklık yaşar ve rahatlama oluşuncaya kadar davranışlarını tekrarlamaya devam ederler.<sup>16</sup> Hastaların işlevsellikleri her alanda bozulur. Özellikle kompulsyonlarından dolayı zaman içinde gelişen bir bezginlik ve tahammülsüzlük yaşayabilirler.<sup>17</sup>

Obsesif kompulsif belirti, semptom yönünden oldukça zengindir ve semptomlardaki bu çeşitlilik, bozukluğun heterojen olduğunu düşündürmektedir. Epidemiyolojik verilere göre, tüm yaş gruplarındaki hastaların yaklaşık %40'ında sadece obsesyon, %30'unda sadece kompulsiyon, kalan %30 kadarında da hem obsesyon hem de kompulsiyon bulunmaktadır. Sıklık sırasına göre obsesyonlar, bulaşma (%50), kuşku (%40), somatik (%30), simetri (%30), agresif (%30), cinsel (%25) ve dinsel (%10) obsesyonlar şeklindedir. Kompulsiyonlar ise kontrol etme (%60), yıkama (%50), sayma (%35), soru sorma, anlatma ya da dua etme (%35), simetri (%30) ve biriktirme (%20) kompulsiyonları olarak sıralanır.<sup>18</sup>

Obsesif kompulsif belirti, bireyin yaşamında kuşku, bulaşma, kontrol etme, sayma, simetri, cinsellik ve benzeri şekillerde ortaya çıkabildiği gibi bireyin dini düşünce ve davranışlarında da tezahür edebilmektedir.<sup>19</sup> Bu bağlamda çalışmamızın dini obsesyon ve takıntılı dini davranışlarla da ilişkili olduğu düşünülmektedir.

<sup>14</sup> Bayraktar, Erhan, "Obsesif-Kompulsif Bozukluk", *Psikiyatri Dünyası*, 1, (1997): s.25-32, s.26.

<sup>15</sup> Aras, Şahbal, *Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Klinik Özellikleri*, Uzmanlık tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi, İzmir 1996, s.19.

<sup>16</sup> Karabulut, Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde, s.13.

<sup>17</sup> Bauer, *Psikiyatri*, s.125.

<sup>18</sup> Şahin, A. Rifat, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", eds. C. Güleç ve E. Köroğlu, *Psikiyatri Temel Kitabı I*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara 1997, ss.493-504, s.499.

<sup>19</sup> Koç, "Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif", s.129.

## Dini Obsesyon ve Kompulsiyonlar

Dini obsesyon ve kompulsiyonlar; metafizik ve mistik obsesyonlara, musallat fikirlere ve vesveseye yakın görülmektedir.<sup>20</sup> İmandan çıkma, ibadetin geçerliliği, abdest, gusül ve temizliğe ilişkin şüpheler, günaha sevk eden düşünceler, yiyecek ve içeceklerin helal mi yoksa haram mı oluşuna dair musallat düşünceler, ayıp ve günah vesveseler; inanç, ibadet ve ahlak boyutlarında mükemmeliyetçilik, ölüm korkusu ve ahirete ilişkin kaygılar da dini obsesyon ve kompulsiyon çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Bu belirtilerin tespit edildiği bir hasta için şöyle rapor tutulmuştur:

*Bir genç kız hastamız, erkekleri düşünmenin çok ayıp ve günah olduğu düşüncesine saplanıp başlangıçta hiçbir cinselliği olmayan bu düşünceden dolayı krizlere girmekte, her şeyi üç kere yapmadan rahat edememekteydi. Kapıdan çıkacaksa üç kere girip çıkar, giysilerini giyerken her birini üç kere giyer çıkarır, her yere üç kere dokunmadan rahat edemezdi.*<sup>21</sup>

Şüphe obsesyonunun şekillerinden biri genel olarak temas ve dokunma fobisi ile birlikte görülür.<sup>22</sup> Dini obsesyon ve kompulsiyonların görüldüğü bu kişilerde, abdest ve gusül konularında temizlik düşüncesinden kaynaklanan kaygı, ibadeti yapmaya engel olacak yoğunluk ve şiddete dönüşebilmektedir. İbadet için gerekli temizliğin sağlanıp sağlanamadığı konusundaki rahatsız edici ve ısrarcı düşünce, temizlik davranışını motor eyleme dönüştürmektedir. Böylelikle kişi abdest almaktan kendini alamamakta, uzun süreler tuvalette yada banyoda kalabilmektedir.

Tezatlar obsesyonu kategorisine giren obsedan kişilerin bazı durumları ise şöyledir: Kişi korktuğunu kesinlikle yapmak dürtüsünü kendisinde hisseder. Bu yasak ve günah veya ayıp bildiği şeyleri yapmak ve söylemek dürtüsüdür.<sup>23</sup> Bütün tezatlı obsesyonlar daima ağır bir sonuca ulaşmaz fakat dini vesveseler ve şeytan tarafından kandırılma ve esir edilme korkusu bulunur. Psikonevrotikler arasında, gereğinden fazla vicdanlı ve fazilet düşkününü kimselerin daha sonra dini hezeyanlarla ortaya çıktığı gözlenmiştir. Armaner tarafından psiko-patolojide dini belirtileri incelemek amacıyla hastanede yapılan araştırmalarda<sup>24</sup>, bu vakaların bazılarında ibadeti mükemmel yapma fikrinin mevcudiyeti görülmüştür.

Dini obsesyonların bazı durumlarda bir çeşit otomani kisvesi altında tezahür eder. Kişi kötü ruhlar ve şeytan tarafından takip edildiğini, içten ve dıştan bunların tesiri altında olduğunu sanır. Başka bir boyutuyla da kişi, kendini dini bakımdan kutsal ve ruhani bir şahsiyet olarak görür. Patolojik anlamda obsedan kişi, her düşündüğünü, duyduğunu ve yaptığını ruhani, dini bir mükafat veya ceza olarak gören, yahut şeytanın telkini ve dürtüsü anlamında alan kişidir. Öte yandan

<sup>20</sup> Armaner, Neda, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, Demirbaş Yayınları, Ankara 1973, s.114.

<sup>21</sup> Koptagel İlal, Tıpsal Psikoloji, s.360.

<sup>22</sup> Armaner, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, s.114.

<sup>23</sup> Armaner, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, s.114.

<sup>24</sup> Armaner, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, s.205.



bir kısım obsedanlar, tabiat üstü varlıklarla doğrudan doğruya samimi bir münasebette bulduklarını, onları görüp emirler aldıklarını söylerler.<sup>25</sup>

Olumlu bir kişilik gelişimi ve sağlıklı bir dini hayatın şekillenmesinde, bu belirtinin nedenlerinin bilinmesi ve önceden gerekli önlemlerin alınması hem birey hem de birey yetiştirme sorumluluğunu üzerine almış kurum ve kişiler açısından önemli görülmektedir. Şu halde araştırmamızın problemi; gençlik dönemindeki bir grup üniversite öğrencisinin sahip olduğu obsesif kompulsif belirti düzeyini ortaya koymak, obsesif kompulsif belirti ile dini bilgi, inanç ve din eğitimi arasındaki ilişkileri incelemektedir. Bu bağlamda araştırmamızın alt problemi ise; dini obsesif kompulsif belirti ile din eğitimi metodlarından kaynaklanan problemler ve bunların etkileşiminde din eğitiminin rolünü araştırmaktadır.

## Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmamızın evrenini, 2006-2007 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Van Yüzüncü Yıl Üniversitesinde öğrenime devam eden toplam 15110 lisans öğrencisi oluşturmaktadır. Dekanlıklara yaptığımız başvuru sonucu, alan araştırmamız için Eğitim Fakültesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Veteriner Fakültesi ve Ziraat Fakültesi'nden olumlu yanıt gelmiştir. Bu fakültelerde öğrenim gören toplam 6835 öğrenciden I, II, III ve IV. sınıf düzeylerinden tesadüfi (seçkisiz) olarak belirlenen birer şubeye anket uygulaması yapılmış ve toplam 850 öğrenci araştırmanın örneklemini olarak belirlenmiştir. Alan araştırması sonrasında formlar fiziki olarak kontrol edilmiştir. Sayfası eksik, tahrif edilmiş yada tüm sayfa boyunca aynı seçeneklerin sıra ile işaretlendiği formlar analiz programına veri girişi yapılmadan önce ayıklanmıştır. Formların değerlendirilmesi sonucu 571 öğrenciye ait anket formu geçerli bulunmuştur. Örnekleminimize giren öğrencilerin cinsiyete göre dağılımı Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyet Dağılımı

Cinsiyet	N	%
Kız	195	34,2
Erkek	376	65,8
<b>Toplam</b>	<b>571</b>	<b>100,0</b>

Buna göre, örneklem grubunu oluşturan 571 öğrencinin %34,2'si kız, % 65,8'i erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Örnekleminimize giren öğrencilerin yaşlarına göre dağılımları Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Yaş Dağılımı

Yaş	N	%
17-21 Yaş Arası	296	51,8
22-26 Yaş Arası	256	44,8
27-32 Yaş Arası	19	3,3
<b>Toplam</b>	<b>571</b>	<b>100,0</b>

<sup>25</sup> Armaner, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, s.119.

Buna göre, 17-21 yaş arası %51,8 oranında, 22-26 yaş arası %44,8 oranında, 27-32 yaş arası ise %3,3 oranında temsil edilmektedir. Örneklem grubunun fakülte ve sınıflara göre dağılımı şöyledir:

Tablo 3: Fakülte ve Sınıf Dağılımı

FAKÜLTELER	SINIFLAR				Toplam
	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf	
Eğitim Fakültesi	100	88	36	32	256
Fen Edebiyat Fakültesi	19	22	28	26	95
Veteriner Fakültesi	32	19	15	23	89
Ziraat Fakültesi	24	13	65	29	131
<b>Toplam</b>	175	142	144	110	571

### Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmamızın sınırlılıklarını şöyle ifade etmek mümkündür.

1. Bu araştırma öncelikle örneklem alınan grupta sınırlıdır.
2. Araştırmanın bağımlı değişkeni olan gençlerin dini tutum düzeyleri, bu araştırmada kullanılan “Dini Tutum Ölçeği” nin ölçtüğü niteliklerle sınırlıdır.
3. Araştırmanın bağımlı değişkeni olan gençlerin obsesif kompulsif belirti düzeyleri, bu araştırmada kullanılan “Obsesif Kompulsif Soru Listesi” nin ölçtüğü niteliklerle sınırlıdır.
4. Araştırmada bağımlı değişkenle ilişkisi olabileceği düşünülen kişisel bilgi anketinde yer alan bazı bilgiler bağımsız değişken olarak incelenmiştir.
5. Sosyal araştırmalarda, araştırmanın merkezinde insan ögesinin bulunmasından kaynaklanan sınırlılıklar bu araştırma içinde geçerlidir.
6. Araştırma verilerini analiz etmede kullanılan istatistik paket programının sınırlılıkları, bu araştırma içinde geçerlidir.

### Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmamızda sınanmak üzere geliştirilen hipotezler şunlardır:

1. Gençlerin dini bilgi düzeyi yükseldikçe obsesif kompulsif belirti düzeyi azalır.
2. İbadetler gençlerin obsesif kompulsif belirti düzeyini azaltır.
3. Gençlerin dini inanç düzeyi azaldıkça obsesif kompulsif belirti düzeyi yükselir.

### Veri Toplama Aracı

Araştırmada kullanılan anket formu üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, örneklem grubunun kişisel özelliklerini tespit etmek amacıyla “Kişisel Bilgi Formu” hazırlanmıştır. Anket formunun ikinci bölümünde örneklem grubunun dindarlık düzeylerini belirlemek amacıyla “Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Anket formunun son bölümünde ise örneklem grubunun obsesif

kompulsif belirtilerini tespit etmek amacıyla “Obsesif Kompulsif Belirti Ölçeği” kullanılmıştır.

Anket formundaki kişisel bilgi bölümü, literatürdeki bilgi birikimleri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Araştırmada kullanılan bağımsız değişkenlere ilişkin gençlerin sosyo-demografik özelliklerinin belirlendiği kişisel bilgi bölümü, araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Cinsiyet, yaş, eğitim görülen fakülte, sınıf, mezun olunan lise, kardeş sayısı, aile yapısı, ikamet edilen yer ve gelir durumunu kapsamaktadır. Bununla birlikte, anne ve babanın eğitim durumları, anne ve babanın mesleği, dini bilginin öğrenildiği kaynak, inanç düzeyi, namaz kılma, oruç tutma, Kur’an Kerim okuma, tövbe etme ve dua etme durumlarını da kapsamaktadır.

Anket formunun ikinci bölümünde, örneklem grubunun dini tutumunu ölçmek üzere Kaya tarafından geliştirilen “Dini Tutum Ölçeği”<sup>26</sup> kullanılmıştır. Dini tutum ölçeği, 17’si olumlu ve 14’ü olumsuz olmak üzere, dini tutumu yansıtan 31 maddeden oluşmaktadır. Ölçekteki (1, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 14, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26 ve 28) numaralı maddeler olumlu olarak ifade edilirken; (2, 3, 6, 10, 11, 13, 15, 16, 17, 21, 27, 29, 30 ve 31) numaralı maddeler olumsuz olarak ifade edilmiştir. Bu bölümdeki her madde için “Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum, Kısmen Katılıyorum, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde likert tipi beşli derecelendirme sistemi kullanılmıştır. Her maddede dini tutumun derecesi bu seçeneklerden biri işaretlenerek belirtilmiştir. Dini tutum ölçeği üzerinde yapılan faktör analizi sonucu, maddelerin faktör yüklerinin birinci faktörde toplanması ve madde puanları ile toplam dini puanlar arasındaki korelasyon katsayısının genel olarak yüksek bulunması, “Dini Tutum Ölçeği”nin geçerlik özelliğine sahip olduğunun kanıtı sayılmıştır. Güvenirlik çalışmalarıyla elde edilen sonuçlardaki yüksek güvenirlilik katsayıları, “Dini Tutum Ölçeği”nin güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Formun üçüncü bölümünde yer alan, “Moudsley Obsesif Kompulsif Soru Listesi” (Moudsley Obsessional Compulsive Questionnaire, MOCO) Hodgson ve Rachman tarafından geliştirilen ve 30 maddeden oluşan bir değerlendirme aracıdır.<sup>28</sup> Doğru yanlış biçiminde yanıtlanan bu anket, obsesif kompulsif belirtilerin tümünü araştırmak ve obsesif hastaları diğer nevrotik hastalardan ayırt edebilmek amacıyla geliştirilmiştir. Klinik değerlendirmede daha ayrıntılı bilgi sağladığı gibi tedavi sonucu ortaya çıkan değişiklikleri de belirlemektedir.<sup>29</sup> MOKSL’un Türk toplumu için adaptasyon ve standardizasyonu yapılmıştır. Anket Türkçe’ye çevrilmiş, obsesif düşünce boyutuna “Minnesota Çok Yönlü Kişilik Envanteri” (MMPI) testinden 7 madde eklenmiş ve soru listesi 37 maddeye

<sup>26</sup> Kaya, Mevlüt, Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

<sup>27</sup> Kaya, Din Eğitiminde İletişim, s.111-112.

<sup>28</sup> Rush, A. John, Handbook of Psychiatric Measures, American Psychiatric Association, Washington 2000.

<sup>29</sup> Erdoğan, Ayşegül, Obsesif Kompulsif Bozukluğunun Uludağ Üniversitesi Öğrencileri Arasında Görülme Sıklığı ve Bu Kişilerde Benlik İmajı, Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995, s.30.

çıkarılmıştır. 37 maddelik düzenleme için yeniden geçerlilik ve güvenilirlik çalışması yapılmıştır. Ölçeğin normal ve psikiyatrik örneklemelerde obsesif kompulsif yakınmaların türünü ve yaygınlığını ölçmede, araştırmalarda ve klinik kullanımda geçerlilik ve güvenilirlik çalışması Erol ve Savaşır tarafından yapılmıştır. Türkçe formun güvenilirlik çalışmasında ölçeğin tümü için Cronbach Alpha katsayısının 0.86, test-tekrar test güvenilirlik katsayısının 0.88 olduğu belirtilmektedir.<sup>30</sup> Testte 11. madde dışındaki diğer maddelerinin evet seçeneği 1 puan, 11. maddenin ise hayır seçeneği 1 puan verilerek değerlendirilmektedir. Soru listesinden 17 puan üstü, obsesif kompulsif belirtinin mevcudiyetini göstermektedir.<sup>31</sup> Adaptasyon ve standardizasyonu yapılan MOKSL'un ülkemizde klinik ve toplumsal temelli birçok çalışmada<sup>32</sup> kullanıldığı görülmektedir.

## Verilerin Çözümü ve Yorumlanması

Anket formundan elde edilen bilgilerin istatistiksel işlemleri için SPSS (Statistical Package for Social Sciences) paket programı kullanılmıştır. Değişkenlerin mutlak ve relatif frekanslarını gösteren dağılımları verilmiştir. Bağımsız değişkenler ile dini tutum ve obsesif kompulsif belirti ölçeği için ki-kare testi uygulanmış, grup ortalamaları arasındaki farkın önem kontrolü için asgari .05 önem düzeyi kabul edilmiştir. İstatistiksel açıdan anlamlı ve anlamsız çıkan ki-kare tabloları incelenmiştir.

Alan araştırmamızda kullanılan anket formundaki kişisel bilgiler bölümünde yer alan; cinsiyet, yaş, fakülte, sınıf, mezun olunan lise, aile ve kardeş durumu, barınma yeri, aile yapısı, hayatın çoğunluğunun geçtiği yer, ailenin gelir durumu, anne-babanın eğitim durumu, anne-baba mesleği, dini bilginin edinildiği kaynak, dini inanç ve bilgi düzeyi, namaz, oruç, Kur-an-ı Kerim okuma, dua, tövbe ve benzeri ibadetleri yerine getirme düzeyi gibi tüm değişkenler ile obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkileri incelemenin ve değerlendirmenin bu makalenin imkan ve sınırlarını aşacağından dolayı; dini bilginin edinildiği kaynak, dini inanç durumu, dini bilgi düzeyi, namaz kılma ve dua etme değişkenleri ile obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Söz konusu veriler tablolar halinde "Bulgular ve Yorum" bölümünde sunulmuştur.

<sup>30</sup> Erol, N., ve Savaşır, I. "Maudsley Obsesif Kompulsif Soru Listesinin Türkçe Uyarlaması". 24. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi, Ankara (1988): ss.107-114.

<sup>31</sup> Tükel, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", Karabulut, Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde, s.28

<sup>32</sup> Avcı, A., ve Arslan, H. "Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Çocukların Ailelerinde Obsesif Kompulsif Belirti Puanları: Karşılaştırmalı Bir Klinik Çalışma", Düşünen Adam, 8/2, (1995): ss.11-15.; Karabulut, Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde.; Şahin, "Obsesif Kompulsif Bozukluk"; Erol ve Savaşır, "Maudsley Obsesif Kompulsif"; Lapsekili, N., vd. "Obsesif Kompulsif Bozukluk Olgularında Heyecan Arama Davranışı, Klinik Psikiyatri, 13, (2010): ss.170-176; Usta, E., vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Yeme Tutumları ve Obsesif-Kompulsif Belirtileri", Journal of Health Sciences and Professions, 2/2, (2015): ss.187-197; Tümkaya, S. vd.. "Obsesif Kompulsif Bozukluklu Hastalarda Obsesif İnançların Belirtilerle İlişkisi", Arc Neuropsychiatr, 52, (2015): ss.54-58.

## Bulgular ve Yorum

Bu başlık altında, obsesif kompulsif belirti düzey puanları ile bazı bağımsız değişkenler arasındaki ilişkileri gösteren tablolar ve bu tablolara dayalı yorumlar yer almaktadır.

Çalışmamızda yararlandığımız obsesif kompulsif belirti ölçeğine göre örnekleme giren gençlerin % 55.5'inde obsesif kompulsif belirtinin var olduğu görülmektedir. Toplumda yaygın bir şekilde görülmesine rağmen, tedaviye müracaat olmadığından, klinik çalışmalarda belirti mevcudiyetin oransal olarak düşük olduğu görülmektedir. Yapılan literatür çalışmalarında bu tür tespitlerin ancak toplumsal tabanlı çalışmalarla ortaya konulabileceği vurgulanmaktadır. Bu açıdan örneklemimizde belirtinin yüksek çıkması doğal görülmekte ve benzer toplumsal tabanlı çalışmalarla paralellik arz etmektedir.

Karabulut tarafından Elazığ il merkezinde ortaokul ve lise öğrencilerinden yaşları 12-17 arasında değişen 610 çocuk ve ergen üzerine yapılan çalışmada<sup>33</sup>, MOKSL uygulanmıştır. 17 puan ve üstü olan çocuklarda klinik görüşme sonucu 42 öğrencide (%6.9) obsesif kompulsif belirti, 112 öğrencide (%18.4) subklinik obsesif kompulsif belirti tespit edilmiştir.

Usta ve arkadaşları tarafından 2013 yılında hemşirelik bölümü öğrencilerinden oluşan 270 öğrenci üzerinde yapılan çalışmada<sup>34</sup> MOKSL toplam puan ortalaması 15.46 olarak tespit edilmiştir.

Obsesif kompulsif belirti 1980'lere kadar klinik örneklemelere dayanılarak nadir bir bozukluk (% 0,05-1,0) olarak düşünülse de duyarlı değerlendirme ölçülerinin geliştirilmesi ve topluma dayalı sıklık çalışmaları yapılmasıyla anlamlı olarak ergenlerde yüksek oranlar saptanmıştır.<sup>35</sup>

Bayram tarafından, *"Bir Grup Gençte Ruhsal Belirti İle Sosyal Destek İlişkisi"* isimli çalışmada,<sup>36</sup> gençlerde kişisel duyarlılık, obsesyon ve kompulsiyon, paranoid düşünce, depresyon ve hostilite alanlarındaki belirtilerde yoğunluk olduğu görülmüştür.

Bulut tarafından, din eğitiminde rehberlik ve psikolojik danışma hizmetleri çerçevesinde Şanlıurfa, Siverek, Suruç ve Bozova İmam-Hatip Liselerinin I. II. ve III. sınıflarından oluşan 360 öğrenci üzerinde yapılan çalışmada,<sup>37</sup> öğrencilerin kişisel problemlerinden biri olarak vesveseye kapılma, kuruntulu ve karpisli olma durumu tespit edilmiştir. Öğrencilerden vehimli olan, vesveseye kapılan, normal dışı şüphe ve kaygılar duyan, abdest almadığını düşünerek tekrar tekrar abdest alan, ibadet yaparken çeşitli vesveselere kapılan ayrıca psikolojik ve duygusal bozukluğu olan öğrencilere rastlanılmıştır.

<sup>33</sup> Karabulut, Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde.

<sup>34</sup> Usta, vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Yeme Tutumları".

<sup>35</sup> Akpınar, A. Ergenlik Döneminde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Yaygınlığı, Uzmanlık tezi, Şişli Etfal Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul 2007.

<sup>36</sup> Bayram, Derya, Bir Grup Gençte Ruhsal Belirti İle Sosyal Destek İlişkisi, Basılmamış Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1999.

<sup>37</sup> Bulut, Aytakin, Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık, 2. bs. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.

Hastaların çoğu semptomlarını gizli tutma eğiliminde olup sosyal ve akademik işlevlerde belirgin bir kayıp olmadıkça bu durumu gizlemektedir. Ayrıca sağlık güvencesi eksikliği ve akıl hastalığına sahip olmanın getirdiği stigmatik özelliğin hastaneye başvuru sayısını kısıtladığı düşünülmektedir. Bu nedenle toplumsal örnekleme obsesif kompulsif belirti oranı beklenenden daha fazla olabilmektedir. Klinik popülasyona dayalı çalışmalar, obsesif kompulsif belirti sıklığını tam yansıtamayacağı için, toplumsal örnekleme dayalı çalışmalara ihtiyaç vardır.<sup>38</sup>

### Dini Bilginin Edinildiği Kaynak ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dini bilginin edinildiği kaynak ile obsesif kompulsif belirti düzeyi arasındaki ilişkiyi gösteren tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 4: Dini Bilginin Edinildiği Kaynak ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dini Bilginin Edinildiği Kaynak		Obsesif Kompulsif Belirti Düzeyi		Toplam
		Mevcut	Mevcut Değil	
Aile	N	166	152	318
	Satır %	52,2%	47,8%	100,0%
	Sütun %	52,4%	59,8%	55,7%
	Toplam %	29,1%	26,6%	55,7%
Okul	N	34	37	71
	Satır %	47,9%	52,1%	100,0%
	Sütun %	10,7%	14,6%	12,4%
	Toplam %	6,0%	6,5%	12,4%
Kuran Kursu	N	27	8	35
	Satır %	77,1%	22,9%	100,0%
	Sütun %	8,5%	3,1%	6,1%
	Toplam %	4,7%	1,4%	6,1%
Kendi Araştırmaları	N	69	40	109
	Satır %	63,3%	36,7%	100,0%
	Sütun %	21,8%	15,7%	19,1%
	Toplam %	12,1%	7,0%	19,1%
Din Görevlileri	N	14	10	24
	Satır %	58,3%	41,7%	100,0%
	Sütun %	4,4%	3,9%	4,2%
	Toplam %	2,5%	1,8%	4,2%

<sup>38</sup> Güvender, Bursa İlinde 9-15 Yaş Arasında, s.10.

<b>Hiç Almadım</b>	N	7	7	14
	Satır %	50,0%	50,0%	100,0%
	Sütun %	2,2%	2,8%	2,5%
	Toplam %	1,2%	1,2%	2,5%
<b>Toplam</b>	N	317	254	571
	Satır %	55,5%	44,5%	100,0%
	Sütun %	100,0%	100,0%	100,0%
	Toplam %	55,5%	44,5%	100,0%

$X^2$ : 12.643     $df$ : 5     $p$ : ,027

Dini bilginin edinildiği kaynak ile obsesif kompulsif belirti düzeyi arasındaki ilişkiye bakıldığında, yapılan istatistiksel işlemlere göre  $p < .05$  olduğundan bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki olduğu ( $X^2$ : 12.643,  $p < .05$ ) görülmektedir.

Tablo'ya göre dini bilgilerinin ailelerinden edinen gençlerin %52,2'sinde obsesif kompulsif belirtinin mevcut olduğu görülmektedir. Dini bilgilerinin okuldan edindiklerini ifade edenlerin %47,9'unda, Kur'an Kursundan edindiklerini ifade edenlerin %77,1'inde, kendi araştırmaları ile edindiklerini ifade edenlerin %63,3'ünde, din görevlilerinden aldıklarını ifade edenlerin %58,3'ünde, hiç dini bilgi almadığını ifade edenlerin ise %50'sinde obsesif kompulsif belirtinin mevcut olduğu görülmektedir. Bu durumda dini bilginin edinildiği kaynağa göre, obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcudiyeti açısından en yüksek oranı dini bilgisini Kur'an Kursundan aldığını ifade eden gençlerin oluşturması dikkat çekmektedir. Azalan sıra ile bu durumu, dini bilgisini kendi araştırmaları ile edinenler, din görevlilerinden edinenler, ailelerinden edinenler, dini bilgi edinmeyenler ve okuldan edinenler takip etmektedir.

Dini bilgisini okuldan edinenlerin %52,2'sinde obsesif kompulsif belirtinin mevcut durumunun olmaması dikkat çekicidir. Bu durumda, okulda verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi'nin, aileden, din görevlilerinden, Kur'an Kursundan edinilen ve kişinin kendi araştırmaları ile edindiği din bilgisine nazaran daha düzenli ve sistematik oluşunun, obsesif kompulsif belirti düzeyini daha az görünür kıldığı söylenebilir.

Nitekim Koç tarafından Trabzon, Rize ve Giresun illerinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an Kurslarındaki 454 öğrenci, 92 öğretici ve 57 veliden oluşan örneklem üzerinde yapılan "Kur'an Kurslarında Eğitim ve Verimlilik" isimli çalışmada,<sup>39</sup> öğrencilerin psikolojik durumları bağlamında; %47,8'i bazı sorunlarıyla birlikte mutlu olduğu, %7,3'ünün sıkıntı ve bunalım içinde olduklarını, %6,6'sının geleceğinden umutsuz olduğu, %5,9'unun kendisini yalnız hissettiği, %4,4'ünün kendisine güveninin olmadığı, yine %4,4'ünün kimse tarafından anlaşılmadığı, %3,3'ünün ise kendisini kontrol etmekte zorlandığı görülmüştür.

Dini bilginin edinildiği kaynağa göre obsesif kompulsif belirti düzeyinin görülme oranının büyük çoğunluğunu, dini bilgisini Kur'an Kursundan edinenlerin

<sup>39</sup> Koç, Ahmet, Kur'an Kurslarında Verimlilik, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.

oluşturması, bilgiyi saplantı ve takıntıya dönüştürecek katı, yeterli olmayan ve pedagojik bir yaklaşım içermeyen din eğitim sisteminin sonuçlarını gösterdiğini söyleyebiliriz. Nitekim yapılan bazı çalışmalarda<sup>40</sup> din eğitimi yapan kurumlardan psikiyatri kliniğine gelen hastaların, ruhsal sıkıntılarının oluşmasında rol oynayan etkenin, aşırı derecede gelişmiş dini korkular olduğu görülmüştür. Din eğitiminde korkuya dayalı eğitimin ve bir takım olumsuz sebeplerin, ruh sağlığını olumsuz yönde etkilediği belirtilmiştir.

Tablo 4'e bakıldığında, dini bilginin edinildiği kaynağa göre dini bilgisini kendi araştırmaları ile edinenlerin obsesif kompulsif belirti düzeylerinin mevcudiyeti bakımından ikinci sırada yer aldığı görülmüştür; din eğitiminin alanında yetkin kişiler ve kurumlar tarafından verilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte dini bilginin kaynağına ilişkin olarak, dini bilgisini din görevlilerinden edinenlerin obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcudiyeti bakımından üçüncü sırada yer alması, halkı din konusunda aydınlatmakla görevli olan Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin din öğretimi konusunda planlama ve yöntem bilgisi ile ilişkili olduğu söylenebilir.

### Dini İnanç Durumu ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dini inanç durumu ile obsesif kompulsif belirti düzeyi arasındaki ilişkiye bakıldığında yapılan istatistiksel işlemlere göre  $p < .05$  olduğundan bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki olduğu ( $X^2: 11.080, p < .05$ ) görülmektedir.

Tablo 5: Dini İnanç Durumu ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dini İnanç Durumu		Obsesif Kompulsif Belirti Düzeyi		Toplam
		Mevcut	Mevcut Değil	
<b>Kesinlikle İnanıyorum ve Dini Görevlerimi Yerine Getirmeye Çalışıyorum</b>	N	148	97	245
	Satır %	60,4%	39,6%	100,0%
	Sütun %	46,7%	38,2%	42,9%
	Toplam %	25,9%	17,0%	42,9%
<b>İnancım Var Ama Dini Görevlerimi Tam Olarak Yerine Getiremiyorum</b>	N	133	137	270
	Satır %	49,3%	50,7%	100,0%
	Sütun %	42,0%	53,9%	47,3%
	Toplam %	23,3%	24,0%	47,3%

<sup>40</sup> Bilgin, Beyza, Türkiye'de Din Eğitimi Ve Liselerde Din Dersleri, Emel, Ankara 1980; Öztürk, Mualla, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", 1. Din Eğitimi Semineri, (23-25 Nisan 1981), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981; Ekşi, Aysel, Gençlerimiz ve Sorunları, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1982; Özkan, Mahir, 15-17 Yaş Ergenlerde Görülen Korkular ve Kaygılar, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1984; Bayraktar, M. Faruk, Bir Eğitim Kurumu Olarak Kuran Kursları Üzerine Bir Araştırma, Yıldızlar, İstanbul 1993.



<b>Dini İnançlarla İlgili Bazı Şüphe ve Tereddütlerim Var</b>	N	14	12	26
	Satır %	53,8%	46,2%	100,0%
	Sütun %	4,4%	4,7%	4,6%
	Toplam %	2,5%	2,1%	4,6%
<b>Dine Karşı Bir İlgim Yok</b>	N	10	5	15
	Satır %	66,7%	33,3%	100,0%
	Sütun %	3,2%	2,0%	2,6%
	Toplam %	1,8%	,9%	2,6%
<b>Dine Karşıyım</b>	N	12	3	15
	Satır %	80,0%	20,0%	100,0%
	Sütun %	3,8%	1,2%	2,6%
	Toplam %	2,1%	,5%	2,6%
<b>Toplam</b>	N	317	254	571
	Satır %	55,5%	44,5%	100,0%
	Sütun %	100,0%	100,0%	100,0%
	Toplam %	55,5%	44,5%	100,0%

$X^2: 11.080$      $df: 4$      $p: ,026$

Tablo 5'e bakıldığında, "kesinlikle inandığını ve dini görevlerini yerine getirdiğini" ifade eden gençlerin %60,4'ünde obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcut olduğu görülmektedir. Aynı şekilde, "inancı olduğunu ama dini görevlerini tam olarak yerine getiremediğini" ifade eden gençlerin %49,3'ünde, "dini inançlarla ilgili şüphe ve tereddütleri olduğunu" ifade eden gençlerin %53,8'inde, "dine karşı ilgisinin olmadığını" ifade edenlerin %66,7'sinde, "dine karşı olduğunu" ifade eden gençlerin ise %80'inde obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcut olduğu görülmektedir. Dini inanç durumu açısından "dine karşı olduğunu" ifade edenlerin oranının obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcudiyeti açısından yüksek olması, yine bu durumu "dine karşı ilgisinin olmadığını" ifade edenlerin takip etmesi dikkat çekicidir.

Dini inanç açısından "kesinlikle inandığını ve dini görevlerini yerine getirmeye çalıştığını" ifade edenlerin, obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcudiyeti açısından üçüncü sırada gelmeleri, almış oldukları din eğitiminin niteliği ile ilgili olduğu söylenebilir. Yapılan bazı araştırmalarda; yüce bir varoluşa, derûnî bir anlama inanıp bağlananların, inançsız olanlara karşı kriz, stres veya sosyal çatışmaları daha kolay aşabilme, bunalıma ve diğer psikosomatik hastalıklara yakalanma riskinin azlığı ortaya konulmuştur.<sup>41</sup>

Dini inanç açısından "inancı olduğunu fakat dini görevlerini tam olarak yerine getiremediğini" ifade edenlerin %50,7'sinde obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcut olmayışı dikkat çekicidir. Gençlerin ibadete başlamaları ya da ibadet etmeleri ile obsesif kompulsif belirti arasında olumlu ilişkinin bulunması

<sup>41</sup> Akto, Akif, Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2005.

din eğitimi açısından anlamlı etkileşimleri ortaya çıkarmaktadır. İbadete ilişkin tüm bilgiler, güvenilirliği yetkin kişi ve kurumlarca kabul edilmiş bilgi kaynaklarından, alanında uzman kişi ve kurumlar tarafından, yeterli bir şekilde verilmemişinde obsesif kompulsif belirtiyi harekete geçirdiği düşünülebilir.

Din insana sürekli değişen dünyada ayak basacak bir yer vaat etmektedir.<sup>42</sup> Dini inanç ve değerler, dua ve ibadetler, dünya ve ahirete ilişkin açıklamalar, hayata bir anlam ve amaç kazandırdığı gibi birey için bilinç dışının beklenmedik ve tehlikeli etkilerine karşı da birer savunma aracıdır.<sup>43</sup>

Diğer taraftan, aşırı dini korku, yasak, kaygı ve duygusallığın ayrıca yanlış uygulamaların da ruh sağlığına zarar verebildiği,<sup>44</sup> tedavisi güç birtakım ruhsal hastalıklara da sebep olabildiği görülmektedir.<sup>45</sup> Littauer, yanlış dinsel inanç, manevi yaşam eksikliği ve ölümü yanlış anlamayı gençlerin depresyona girmelerinin muhtemel nedenleri arasında saymıştır.<sup>46</sup> Bununla birlikte dindarlarda rastlanan ruh hastalıklarının dindar olmayanlara göre daha az olduğu; dindarlar arasında intihar oranının dindar olmayanlara göre %50 daha düşük olduğu da ortaya konulmuştur.<sup>47</sup>

Öte yandan gençlerin ihtiyaç duydukları din eğitiminin eksikliği ve din eğitimcilerinin yetersizliği de gençleri inançsızlığa sürükleyebilmektedir.<sup>48</sup> Nitekim yapılan bazı araştırmalarda, hatalı ve yetersiz din eğitiminin; dindarların ve din adamlarının olumsuz bazı tutum ve davranışlarının dini şüphe ve çatışmaların ortaya çıkışında rol oynadığı vurgulanmıştır.<sup>49</sup> Perşembe tarafından On Dokuz Mayıs Üniversitesinde 1997-1998 eğitim-öğretim yılında, öğrenim gören 171 öğrenci üzerinde yapılan “Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine” isimli çalışmada,<sup>50</sup> gençlerin kişiliklerinin olgunlaşmasında ve psikolojik sorunlarını aşmalarında dini inanç ve duyguların etkileyici bir faktör olduğu görülmüştür.

<sup>42</sup> Ekşi, Halil, Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001, s.2; Yeşilyurt, Temel, “Küreselleşen Dünyada Geleneksel Değerler”, Eski Yeni, 2, (2006): ss.27-38.

<sup>43</sup> Certel, Hüseyin, “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, EKEV Akademi Dergisi, I (3), (1998): ss.147-156; Ekerim, Esmâ, Namaz ve Karakter Gelişimi, İnsan Yayınları, İstanbul 2006; Koç, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet.

<sup>44</sup> Bulut, Din Eğitiminde Rehberlik, s.58.

<sup>45</sup> Bilgin, Beyza, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1995, s.158.

<sup>46</sup> Littauer, Florence, Depresyonu Yenmek, çev. D. Dizman, Sistem Yayıncılık, İstanbul 2004, s.174.

<sup>47</sup> Hökelekli, Hayati, “İbadet-Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, XIX, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul (1999): ss.248-252, s.249.

<sup>48</sup> Bayyığıt, Mehmet, “Gençliğin Dini İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış”, Gençlik Dönemi ve Eğitimi II, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi-40: (18-20 Nisan 2003), Tebliğler, Ensar Neşriyat, İstanbul (2003): ss.221-241, s.228.

<sup>49</sup> Güzel, Fahri, Ergenlik Dönemi Dini Gelişiminde Dua, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2001, s.23.

<sup>50</sup> Perşembe, “Genç-Aile İlişkilerinde”.

## Dini Bilgi Düzeyi ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dini bilgi düzeyi ile obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkiye bakıldığında yapılan istatistiksel işlemlere göre  $p < .05$  olduğundan, bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki olduğu ( $X^2 : 7.909, p < .05$ ) görülmektedir.

Tablo 6: Dini Bilgi Düzeyi ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dini Bilgi Düzeyi		Obsesif Kompulsif Belirti Düzeyi		Toplam
		Mevcut	Mevcut Değil	
Bir Müslüman İçin Gerekli Bilgilerin Tümüne Sahibim	N	68	37	105
	Satır %	64,8	35,2	100,0
	Sütun %	21,5	14,6	18,4
	Toplam %	11,9	6,5	18,4
İbadetlerimi Yerine Getirecek Kadar Bilgiye Sahibim	N	186	149	335
	Satır %	55,5	44,5	100,0
	Sütun %	58,7	58,7	58,7
	Toplam %	32,6	26,1	58,7
Din Hakkında Bilgilerim Eksik Sayılır	N	57	65	122
	Satır %	46,7	53,3	100,0
	Sütun %	18,0	25,6	21,4
	Toplam %	10,0	11,4	21,4
Hiç Bilgiye Sahip Değilim	N	6	3	9
	Satır %	66,7	33,3	100,0
	Sütun %	1,9	1,2	1,6
	Toplam %	1,1	,5	1,6
Toplam	N	317	254	571
	Satır %	55,5	44,5	100,0
	Sütun %	100,0	100,0	100,0
	Toplam %	55,5	44,5	100,0

$X^2 : 7.909$  df : 3 p : ,048

Tablo 6'ya bakıldığında, bir Müslüman için gerekli dini bilgiye sahip olduğunu düşünen gençlerin %64,8'inde obsesif kompulsif belirti durumunun var olduğu görülmektedir. İbadetlerini yerine getirecek kadar bilgiye sahip olanlarda %55,5, din hakkında bilgisinin eksik olduğunu düşünenlerde %46,7, dini bilgisinin olmadığını belirten gençlerin %66,7'sinde obsesif kompulsif belirti durumunun mevcut olduğu görülmektedir. Buna göre din hakkında her şeyi bildiğini düşünenler ile din hakkında bilgi sahibi olmayanlarda obsesif özelliklerin diğerlerine oranla daha yüksek olduğu söylenebilmektedir. Buna karşılık dini gerekleri yerine getirecek kadar bilgi sahibi olanlar ya da kendini dini bilgi

konusunda eksik hissedenlerin obsesif kompulsif belirti duruma daha az oranda sahip olduğu görülmektedir.

Dini bilgi açısından “hiç bilgiye sahip olmadıklarını” ifade edenlerin, obsesif kompulsif belirti düzeyinin mevcudiyeti açısından en yüksek oranı oluşturması, dini konulardaki bilgisizliğin obsesif kompulsif belirti düzeyini yükselttiğine işaret etmesi açısından dikkat çekicidir. Öte yandan bu durumu azalan sıra ile “bir Müslüman için gerekli bilgilerin tümüne sahip olduğunu” ifade edenlerin takip etmesi de dikkat çekmektedir. Bu durum, sahip olduğu düşünülen dini bilgilerin niteliği, gerçekliği ve asıl kaynaklara uygunluğu ile açıklanabilir. Nitekim yapılan bazı araştırmalarda<sup>51</sup> ergenlerde dini şüphe ve bunalımların ortaya çıkmasında rol oynayan, gençleri kaygılandıran ve onları tedirgin eden korkular içinde din ve ahlakla ilgili korku ve kaygıların da yer aldığı görülmüş,<sup>52</sup> başka çalışmalarda da bu korkuların dini bilgi yetersizliğinden ve din eğitiminin yanlış verilmesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir.<sup>53</sup>

Metafizik ve mistik obsesyonlar her şeyden önce düşünsel nitelik taşımaktadır. Hasta, insanlığı bütün çağlarda ilgilendirmiş olan sorularla zihnini yorar. Örneğin, insanın bir ruhu var mıdır? Varlığın esası nedir? Ruhun mahiyeti nedir? Hayat nedir? İnsan niçin dünyaya gelmiştir? Ölümden sonra ne olacaktır? Allah nedir? Hastanın olağan düşüncelerine ve kültür basamağına göre bu sorular değişmektedir.<sup>54</sup> Nitekim Özdemir tarafından, 1999-2000 eğitim-öğretim yılında, Isparta İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı İlköğretim ve Liselerde öğrenim görmekte olan 148 öğrenci üzerinde yapılan, “Ortaöğretim Gençlerinin Din Öğretimi İhtiyaçları” isimli çalışmada,<sup>55</sup> orta öğretim öğrencilerinin dinin muhtevasıyla ilgili bilgileri merak etmekte oldukları ve öğrenmeye ihtiyaç duyduklarını beyan ettikleri görülmüştür. Bu ihtiyaç ve merak çerçevesinde verilecek olan yeterli ve sağlıklı din eğitimi, yanlış ideolojilere, batıl inanç ve hurafelere saplanmayı önleyecektir. Yeterli düzeyde din eğitimi alınmadığı takdirde ise din konusunda yanlış inançlara, asılsız durum ve hurafelere saplanma tehlikesi vardır.<sup>56</sup> Tablo 5'teki değişkenlerle de ilgili olarak, gençler ihtiyaç duyduğu yeterli ve sağlıklı dini bilgiden mahrum kaldıklarında, dini davranışları ile obsesif kompulsif belirti düzeyleri arasında doğru orantı oluşabilmektedir.

Bulut tarafından, din eğitiminde rehberlik ve psikolojik danışma hizmetleri için veri toplamak amacıyla, Şanlıurfa, Siverek, Suruç ve Bozova İmam-Hatip Liselerinin I, II ve III. sınıflarından oluşan 360 kişilik örneklem üzerinde uygulanan

<sup>51</sup> Özkan, 15-17 Yaş Ergenlerde Görülen Korkular ve Kaygılar.

<sup>52</sup> Kula, M. Naci, Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma, Dem Yayınları, İstanbul 2005, s.103.

<sup>53</sup> Güvenç, Ramazan, Sters ve Din Eğitimi, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991, s.90; Bulut, Din Eğitiminde Rehberlik; Ak, Kadir, 17-25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

<sup>54</sup> Armaner, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, s.114.

<sup>55</sup> Özdemir, Saadettin, “Ortaöğretim Gençlerinin Din Öğretimi İhtiyaçları”, SDÜİFD, 5, (1998): ss.219-230.

<sup>56</sup> el-Attas, S. M. Nakip, İslami Eğitim, çev. A. Çaksu, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s.28; Ak, 17-25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler, s.151.

çalışmada,<sup>57</sup> öğrencilerin kişisel problemlerinden biri olarak vesveseye kapılma, kuruntulu ve kاپrisli olma durumu tespit edilmiştir. Öğrencilerden vehimli olan, vesveseye kapılan, normal dışı şüphe ve kaygılar duyan, abdest almadığını düşünerek tekrar tekrar abdest alan, ibadet yaparken çeşitli vesveselere düşünelere, ruhsal ve duygusal bozukluğu olanlara da rastlanılmıştır.

## Namaz Kılma Durumu ve Obsesif Kompulsif Belirti

Namaz kılma durumu ile obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkiye bakıldığında, yapılan istatistiksel işlemlere göre  $p > .05$  olduğundan bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki olmadığı ( $X^2: 4.126, P > .05$ ) görülmektedir.

Tablo 7: Namaz Kılma Durumu ve Obsesif Kompulsif Belirti

Namaz Kılma Durumu		Obsesif Kompulsif Belirti Düzeyi		Toplam
		Mevcut	Mevcut Değil	
Düzenli	N	140	96	236
	Satır %	59,3%	40,7%	100,0%
	Sütun %	44,2%	37,8%	41,3%
	Toplam %	24,5%	16,8%	41,3%
Ara Sıra	N	117	115	232
	Satır %	50,4%	49,6%	100,0%
	Sütun %	36,9%	45,3%	40,6%
	Toplam %	20,5%	20,1%	40,6%
Hiç	N	60	43	103
	Satır %	58,3%	41,7%	100,0%
	Sütun %	18,9%	16,9%	18,0%
	Toplam %	10,5%	7,5%	18,0%
Toplam	N	317	254	571
	Satır %	55,5%	44,5%	100,0%
	Sütun %	100,0%	100,0%	100,0%
	Toplam %	55,5%	44,5%	100,0%

$X^2: 4.126$      $df: 2$      $p: ,127$

Çalışmadaki diğer bulgular göz önüne alındığında, ibadeti yerine getirmek için gerekli olan bilgilerin sağlıklı ve yeterli olmamasının obsesyonla ilişkili olduğu görülmektedir. Salt ibadet edenlerin obsesyon eğilimli oldukları gibi bir çıkarımın bu verilere dayalı olarak yapılması mümkün değildir. Bu noktada incelenmesi gereken dini bilginin tutum ve davranışa dönüşmesinde gerçekleşen süreçlerin nasıl bir psikolojik duruma yol açtığıdır.

<sup>57</sup> Bulut, Din Eğitiminde Rehberlik.

Bu tabloya ilişkin yapılan değerlendirmeler ışığında, Ekerim tarafından yapılan namaz ibadeti ile ilgili araştırmada<sup>58</sup>, çalışmaya katılan öğrencilerin %40'ının namaz kılma esnasında, %35'inin namaz kılma sırasında manevi huzur ve mutluluk hissettiklerini ifade ettikleri tespit edilmiştir. Namaz ibadeti zorluklara katlanma, onlarla başa çıkma ve psikolojik bir olgunlaşmanın itici gücü olarak değer kazanmaktadır. Ayrıca içsel bir gelişim, sabır ve irade eğitimi gibi birtakım özellikleri de kazandırmaktadır.

Öte yandan namaz ibadeti, yerine getirilmesi sırasında oluşabilecek şüphe ve kaygılara da açıktır. Psiko-sosyal yaşantısı sebebiyle kaygı ve şüphe durumlarını yaşayan birey bunu namaz ibadetini yerine getirirken de yaşayacak ve sürekli yapılan bir ibadet olarak namaz, bireydeki bu belirti durumu tetikleyecektir. Bu durum, namaz konusundaki eksik ve yanlış bilgilere dayanmaktadır. Bireyin sıkıntı ve kaygılardan kurtulması için bir yardımcı unsur olabilecek namaz, yeterli ve sağlıklı din eğitimi ile verilmediğinde psikolojik bir durumun tetikleyicisi konumuna gelebilmektedir. Nitekim, Armaner tarafından hastanede yapılan gözlem<sup>59</sup> neticesinde, mükemmel ibadeti yapma fikrinin "iyi kul olamıyorum" düşüncesinden beslendiği görülmüştür.

## Dua Etme ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dua etme ile obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkiyi anlamak amacıyla uygulanan ki kare testi neticesine göre  $p > .05$  olduğundan bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı ( $X^2 : 4.625, P > .05$ ) görülmektedir. Buna rağmen tablo 8 iki değişken arasındaki ilişkiyi görebilmek açısından fayda sağlayacaktır. Araştırmalarda elde edilecek verilerle karşılaştırma imkanı sağlayacağından dolayı bu araştırmada iki değişken arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı ifade edilmektedir.

Tablo 8: Dua Etme ve Obsesif Kompulsif Belirti

Dua Etme Durumu		Obsesif Kompulsif Belirti Düzeyi		Toplam
		Mevcut	Mevcut Değil	
Düzenli	N	189	172	361
	Satır %	52,4%	47,6%	100,0%
	Sütun %	59,6%	67,7%	63,2%
	Toplam %	33,1%	30,1%	63,2%
Ara Sıra	N	110	67	177
	Satır %	62,1%	37,9%	100,0%
	Sütun %	34,7%	26,4%	31,0%
	Toplam %	19,3%	11,7%	31,0%

<sup>58</sup> Ekerim, Namaz ve Karakter Gelişimi.

<sup>59</sup> Armaner, Psikopatoloji'de Dini Belirtiler, s.295.

<b>Hiç</b>	N	18	15	33
	Satır %	54,5%	45,5%	100,0%
	Sütun %	5,7%	5,9%	5,8%
	Toplam %	3,2%	2,6%	5,8%
<b>Toplam</b>	N	317	254	571
	Satır %	55,5%	44,5%	100,0%
	Sütun %	100,0%	100,0%	100,0%
	Toplam %	55,5%	44,5%	100,0%

$X^2$  : 4.625      df : 2      p : ,099

Araştırmamızdan elde edilen verilerin analizi sonucu dua etme durumu ile obsesif kompulsif belirtinin mevcudiyeti arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Buna rağmen, birey için bilinç dışının beklenmedik ve tehlikeli etkilerine karşı birer savunma aracı olan duanın bu tehlikeden kaynaklanan zorlayıcı düşüncüyü etkisiz kıldığı düşünülmektedir. Çünkü bazı araştırmalarda<sup>60</sup> elde edilen sonuçlara göre insan, Allah'a duyduğu güven duygusu ile rahatlamakta, karamsar duygulardan uzaklaşmakta ve daha sabırlı hareket etmeye çalışmaktadır. Bazı ruhsal hastalıkların iyileştirilmesinde dua ve ibadet terapisinin iyi sonuçlar verdiğine dair gözlem ve tespitlere rastlamak da mümkündür.<sup>61</sup> Bireysel ve toplumsal çaresizlikler karşısında insanlar, Allah'a dua ederek çaresizliklerini üstün ve aşkın bir güç ile paylaşarak kendilerini güvende hissetmektedirler.<sup>62</sup> Bu bağlamda dua, bireyde zihinsel, manevi ve ahlaki güçlerin daha iyi kullanılıp; ümit ve inancın canlanmasına, stres ve kaygıların yatışmasına, kişiliğin bütünleşmesine yardımcı olan bir etkiye sahiptir. Duanın genel anlamda kişilik gelişimi ve dolayısıyla da ergenin karakteri üzerinde olumlu etkileri vardır. Bu bağlamda dua, bireyde manevi güçlerin daha iyi kullanılıp ümit ve inancın canlanmasına, stres ve kaygıların yatışmasına, kişiliğin bütünleşmesine yardımcı olan bir etkiye sahiptir.<sup>63</sup>

## Sonuç

Araştırmada yapılan analizler neticesinde inanç, ibadet ve dini bilgi düzeyi ile obsesif kompulsif belirti arasında istatistiksel açıdan önemli ilişkiler bulunmuştur. Namaz kılma ve dua etme ile obsesif kompulsif belirti arasında da istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler bulunamamıştır. Araştırmamızın sonuçlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Araştırmamızda elde edilen veriler doğrultusunda örnekleimize giren gençlerin yarısında (%55.5) obsesif kompulsif belirtinin mevcut olduğu görülmüştür. Bu sonuç klinik tabanlı araştırmaların obsesif kompulsif belirtinin

<sup>60</sup> Ekerim, Namaz ve Karakter Gelişimi, s.83.

<sup>61</sup> Hökelekli, "İbadet-Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet", s.249.

<sup>62</sup> Topuz, İlhan, Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2003, s.2.

<sup>63</sup> Koç, Mustafa, "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım, EKEV Akademi Dergisi, 24, (2005): ss.11-32; Koç, Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet, s.44.

yaygınlığını tam olarak örnekleyemediğini göstermektedir. Bu durumda obsesif kompulsif belirti gençler arasında bilinenden daha yaygın olduğu söylenebilir.

2. Dini bilginin edinildiği kaynak ile obsesif kompulsif belirti arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Dini bilgilerini Kur'an Kursu'ndan edinenlerin örneklem içinde obsesif kompulsif belirti açısından en yüksek oran (%77,1) olduğu görülmektedir. Öte yandan obsesif kompulsif belirtinin mevcudiyeti açısından dini bilgilerini okuldan edinenlerin en düşük orana (%47.9) sahip olduğu görülmektedir. Bu durumda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi aracılığıyla dini bilgi edinme ile obsesif kompulsif belirti arasında ters orantı; Kuran Kursları aracılığıyla dini bilgi edinme ile obsesif kompulsif belirti arasında doğru orantı olduğu söylenebilir.

3. Dini inanç ile obsesif kompulsif belirti arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Dine karşı olduğunu ifade edenlerin obsesif kompulsif belirti açısından örneklem içinde en yüksek oranı (%80) temsil ettiği, bu durumu "dine karşı ilgisinin olmadığını" ifade edenlerin (%66.7) takip ettiği görülmüştür. Bu durumda dini inanç ile obsesif kompulsif belirti arasında ters orantı olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan, inandığını fakat ibadetlerini tam olarak yerine getiremediğini ifade eden gençlerin obsesif kompulsif belirti düzeyinin düşük çıktığı görülmüştür. İbadetleri yerine getirme ile obsesif kompulsif belirtinin artacağına dair düşünce, ibadetlerle ilgili bilgilerin kaynağı, niteliği ve öğretimi konusundaki sürecin değerlendirilmesini gündeme getirmektedir. Bu bağlamda, gençlerin dini inanç düzeyi azaldıkça obsesif kompulsif belirti düzeyi yükselir şeklindeki hipotezimizin doğrulandığı söylenebilir.

4. Dini bilgi düzeyi ile obsesif kompulsif belirti arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Yapılan istatistiksel analiz sonunda "hiç dini bilgi sahibi" olmadığını ifade edenlerin %66,7'sinin obsesif kompulsif belirtiyeye sahip oldukları görülmüştür. Bu durumda, dini konulardaki bilgisizliğin obsesif kompulsif belirti düzeyini yükselttiği söylenebilir. Bu durum araştırmamızdaki gençlerin dini bilgi düzeyi yükseldikçe obsesif kompulsif belirti düzeyi azalır şeklinde hipotezimizin dini bilgisi olmayanlar açısından doğrulandığı anlamına gelmektedir. Ayrıca bu tabloda, bir Müslüman için gerekli bilgilerin tümüne sahip olduğunu ifade eden gençlerin obsesif kompulsif belirti düzeyinin ikinci aşamada yer alması dikkat çekici bir durum olarak görülmüştür. Bu bağlamda hipotezimizin dini bilgisini okullarda din kültürü ve ahlak bilgisi dersi aracılığıyla edinenler açısından doğrulandığı ancak dini bilgisini Kuran kursları aracılığıyla edinen gençler açısından doğrulanamadığı söylenebilir.

5. Araştırmamızda namaz kılma ve dua etme ile obsesif kompulsif belirti arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür. Bu bağlamda, ibadetler gençlerin obsesif kompulsif belirti düzeyini azaltır şeklindeki hipotezimizin doğrulanamadığı söylenebilir.

Örnekleimize giren gençlerin yarısında (%55.5) obsesif kompulsif belirtinin mevcut oluşu, bu gençlerin dini obsesyon ve kompulsiyonlarının da mevcut olabileceğini düşündürmektedir. Dini bilginin edinildiği kaynak, dini inanç ve bilgi düzeyleri ile obsesif kompulsif belirti arasındaki ilişkiler göz önüne alındığında, obsesif kompulsif belirti ile din eğitimi süreçleri arasında anlamlı



bağlantılar olduğu düşünülmektedir. Bu durumun dolaylı olarak dini obsesyonlar ve kompulsiyonlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Titiz, katı, kuralcı ve aşırı disipline dayalı din eğitiminin; düzene ve mükemmeliyetçiliğe aşırı değer veren kişilik gelişimine yol açabilmektedir. Bu nedenle, idealdeki mükemmel ve en iyi ameli yapma düşüncesinin vesveseye sebep olarak dini obsesyon ve kompulsiyonlara yol açabileceği düşünülmektedir. Öte yandan dindarlık ve obsesyon arasındaki ilişkinin yönü ve şiddeti konusunda bir genelleme yapmak bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır.

## Öneriler

Araştırmamızda ulaşılan sonuçlara dayalı olarak aşağıdaki önerilerde bulunmak mümkündür:

1. Obsesif kompulsif belirti ile din eğitimi arasındaki ilişki göz önüne alındığında örgün ve yaygın eğitimde din eğitim ve öğretiminin önemi ortaya çıkmaktadır.

2. Çalışmamızda obsesif kompulsif belirtinin gençler arasındaki yaygınlığı dikkate alındığında, gençlere uygun danışmanlık hizmetlerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Din eğitiminde rehberlik ve psikolojik danışma hizmetlerinin olmamasının önemli problemlere yol açabileceği düşünülmektedir.

3. Din eğitiminin, bireylerin gelişim özellikleri ve psikolojik yapıları dikkate alınarak planlanması önem arz etmektedir. Gençlerin problemlerini öğrenmenin ve onları bu bakımdan tanımanın önemi büyüktür.

4. Ergen ruh sağlığı üzerine yapılacak çalışmalarda disiplinler arası bir anlayış benimsenmeli; din eğitimi ve din psikolojisi gibi bilim dallarında üretilen çalışmalar da değerlendirilmelidir.

5. Toplum ve birey sağlığı açısından dini obsesif kompulsif belirtiler için koruyucu ruh sağlığı hizmetleri sağlanmalıdır.

6. Gençlerin dinden kaynaklandığı düşünülen ya da dini davranışlarında görülebilen problemlerinin çözümünde, dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinden yararlanılmalıdır.

7. Gençlik döneminde görülen obsesif kompulsif belirti dikkate alınarak din eğitim ve öğretimindeki yaklaşımlar gözden geçirilmelidir.

## Kaynakça

- Ak, Kadir, *17-25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.
- Akpınar, A. *Ergenlik Döneminde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Yaygınlığı*, Uzmanlık tezi, Şişli Etfal Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul 2007.
- Akto, Akif, *Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü*, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2005.
- Aras, Şahbal, *Çocukluk ve Ergenlik Döneminde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Klinik Özellikleri*, Uzmanlık tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi, İzmir 1996.
- Armaner, Neda, *Psikopatoloji'de Dini Belirtiler*, Demirbaş Yayınları, Ankara 1973.
- el-Attas, S. M. Nakip, *İslami Eğitim*, çev. A. Çaksu, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.
- Avcı, A., ve Arslan, H. "Obsesif Kompulsif Bozukluğu Olan Çocukların Ailelerinde Obsesif Kompulsif Belirti Puanları: Karşılaştırmalı Bir Klinik Çalışma", *Düşünen Adam*, 8/2, (1995): ss.11-15.

- Bahadır, Abdulkerim, *Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1994.
- Bauer, M. vd. *Psikiyatrisi*, çev. Günsel Koptagel-İlal, 3. bs. Sermet Matbaası, Kırklareli 1985.
- Bayraktar, M. Faruk, *Bir Eğitim Kurumu Olarak Kuran Kursları Üzerine Bir Araştırma*, Yıldızlar, İstanbul 1993.
- Bayraktar, Erhan, "Obsesif-Kompulsif Bozukluk", *Psikiyatri Dünyası*, 1, (1997): s.25-32.
- Bayraktar, M. Mustafa, *Gençlik Döneminde Görülen Bazı Psikolojik Belirtiler ve Din Eğitimi İlişkisi – Obsesif Kompulsif Belirti Örneği–*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2007.
- Bayram, Derya, *Bir Grup Gençte Ruhsal Belirti İle Sosyal Destek İlişkisi*, Basılmamış Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1999.
- Bayyığıt, Mehmet, "Gençliğin Dini İnanç, İbadet ve Problemlerine Boylamsal Bir Bakış", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi II, Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi-40: (18-20 Nisan 2003)*, Tebliğler, Ensar Neşriyat, İstanbul (2003): ss.221-241.
- Bilgin, Beyza, *Türkiye'de Din Eğitimi Ve Liselerde Din Dersleri*, Emel, Ankara 1980.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1995.
- Brenner, Caherles, *Psikanaliz Temel Kavramlar*, çev. I. Savaşır, HYB Yayınları, Ankara 1998.
- Bulut, Aytekin, *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*, 2. bs. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004.
- Certel, Hüseyin, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", *EKEV Akademi Dergisi*, 1 (3), (1998): ss.147-156.
- Çelikkol, Ahmet, *Ruh Hastalıklarından Korunma*, Gendaş Kültür, İstanbul 1999.
- Demir, Orhan, *Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Din Eğitimi Problemleri*, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.
- Ekerim, Esmâ, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- Ekşi, Aysel, *Gençlerimiz ve Sorunları*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1982.
- Ekşi, Aysel, "Adolesan Ruh Sağlığı ve Gelişimi", *Ben Hasta Değilim, Çocuk Sağlığı ve Hastalıklarının Psikososyal Yönü*, ed. Aysel Ekşi, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul 1999a, ss.125-148.
- Ekşi, Aysel, "Çocuk ve Adolesanda Obsesif Kompulsif Bozuklukları", ed. Aysel Ekşi, *Ben Hasta Değilim, Çocuk Sağlığı ve Hastalıklarının Psikososyal Yönü*, Nobel Tıp Kitabevi, İstanbul (1999b): ss.327-334.
- Ekşi, Halil, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.
- Erdoğan, Ayşegül, *Obsesif Kompulsif Bozukluğunun Uludağ Üniversitesi Öğrencileri Arasında Görülme Sıklığı ve Bu Kişilerde Benlik İmajı*, Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1995.
- Erol, N., ve Savaşır, I. "Maudsley Obsesif Kompulsif Soru Listesinin Türkçe Uyarlaması". *24. Ulusal Psikiyatrisi ve Nörolojik Bilimler Kongresi*, Ankara (1988): s.107-114.
- Güvenç, Ramazan, *Sters ve Din Eğitimi*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991.
- Güvendeğer, Neslim, *Bursa İlinde 9-15 Yaş Arasında Bir Örneklem Grubunda Çocuk ve Ergenlerde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Epidemiyolojik ve Fenomenolojik Özellikleri*, Uzmanlık tezi, Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi, Bursa 1998.
- Güzel, Fahri, *Ergenlik Dönemi Dini Gelişiminde Dua*, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2001.
- Hökelekli, Hayati, "İbadet-Psikoloji ve Sosyoloji Açısından İbadet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XIX, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul (1999): ss.248-252.
- İçmeli, Celalettin, "Üniversite Gençliği: Fırat Üniversitesi'ndeki Gençlerin Psiko-Sosyal Sorunları", *FÜSBD*, IIIV/2, (1996): ss.43-83.
- Karabulut, Cafer, *Elazığ Yöresinde Çocuk ve Ergenlerde Obsesif Kompulsif Bozukluğun Görülme Sıklığı ve Sosyodemografik Değişkenlerle İlişkisi*, Uzmanlık tezi, Fırat Üniversitesi Tıp Fakültesi, Elazığ 1998.
- Kaya, Mevlüt, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- Koç, Ahmet, *Kur'an Kurslarında Verimlilik*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2005.
- Koç, Bozkurt, "Dinsel Bir Yaklaşımla Obsesif Kompulsif Kişilik Bozukluğu", *EKEV Akademi Dergisi*, 10, (2002): ss.129-144.
- Koç, Mustafa, *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002.
- Koç, Mustafa, "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, 24, (2005): ss.11-32.
- Koptagel İlal, Günsel, *Tıpsal Psikoloji –Tıpta Davranış Bilimleri*, 3. bs. Güneş Kitabevi, Ankara 1991.

İnanç, İbadet ve Dini Bilgi Düzeyi Gibi Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

- Kula, M. Naci, *Kimlik ve Din (Ergenler Üzerine Bir Araştırma)*, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1993.
- Kula, M. Naci, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem Yayınları, İstanbul 2005.
- Kulaksızoğlu, Adnan, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 6. bs. İstanbul 2004.
- Lapsekili, N., vd. "Obsesif Kompulsif Bozukluk Olgularında Heyecan Arama Davranışı, *Klinik Psikiyatri*, 13, (2010): ss.170-176.
- Littauer, Florence, *Depresyonu Yenmek*, çev. D. Dizman, Sistem Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Özdemir, Saadettin, "Ortaöğretim Gençlerinin Din Öğretimi İhtiyaçları", *SDÜİFD*, 5, (1998): ss.219-230.
- Özkan, Mahir, *15-17 Yaş Ergenlerde Görülen Korkular ve Kaygılar*, Basılmamış Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1984.
- Öztürk, Mualla, "Din Eğitimi ve Çocuk Ruh Sağlığı", *1. Din Eğitimi Semineri*, (23-25 Nisan 1981), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981.
- Perşembe, Erkan, "Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", *OMÜİFD*, 11, (1999): ss.7-19.
- Rush, A. John, *Handbook of Psychiatric Measures*, American Psychiatric Association, Washington 2000.
- Şahin, Adem, Yetiştirme Yurtlarındaki Gençlerin Dini Duygu, Düşünce, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Konya 1993.
- Şahin, A. Rifat, "Obsesif Kompulsif Bozukluk", eds. C. Güleç ve E. Köroğlu, *Psikiyatri Temel Kitabı I*, Hekimler Yayın Birliği, Ankara 1997, ss.493-504.
- Tavukçuoğlu, Mustafa, "Avrupalı Türk Gençlerinin Kültürel Kimlik Problemlerinden Din Olgusu Üzerine Düşünceler", *SÜİFD*, 5, (1999): 29-43.
- Topuz, İlhan, *Dini Gelişim Seviyeleri İle Dini Başa Çıkma Tutumları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2003.
- Tükel, Raşit, "Obsesif Kompulsif Bozukluk, Beden Dismorfik Bozukluğu ve Hipokandriyazis: Spektrum Bozuklukları Kavramı ve Fenomenolijik Açından Bir Yaklaşım", *Bilimsel Çalışmalar Özet Kitabı*, 34. Ulusal Psikiyatri Kongresi ve Uluslararası Uydu Sempozyum: 29 Eylül/3 Ekim 1998 - İzmir 1998, ss.96-97.
- Tümkaya, S. vd.. "Obsesif Kompulsif Bozukluklu Hastalarda Obsesif İnançların Belirtilerle İlişkisi", *Arc Neuropsychiatr*, 52, (2015): ss.54-58.
- Usta, E., vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Yeme Tutumları ve Obsesif-Kompulsif Belirtileri", *Journal of Health Sciences and Professions*, 2/2, (2015): ss.187-197.
- Yeşilyurt, Temel, "Küreselleşen Dünyada Geleneksel Değerler", *Eski Yeni*, 2, (2006): ss.27-38.
- Yurdakul, Sabri, *Ruhsal Hastalıklar ve Baş Etme Yolları*, Kabalıcı Yayınevi, Ankara 1999.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

KİTAP TANITIMI

Abdullah Durmuş, *Fıkhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*, İSAM yayınları, İstanbul 2014, (189 s.)

Haz. Mahmut Samar

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
İslam Hukuku Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi  
mahmutsamar@hotmail.com

Geliş Tarihi: 27.05.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 05.06.2017

Temel İslam bilimleri içerisinde kapsamı itibariyle en geniş alan İslam hukukudur. İbadetler, borçlar hukuku, aile ve miras hukuku ile ceza hukuku İslam hukukunun ana konuları arasında yer almaktadır. Öte taraftan İslam hukuku sosyal, kültürel ve ekonomik alanlar başta olmak üzere çağın ortaya çıkan problemlerini çözüme kavuşturma gibi bir işleve sahiptir. Bu nedenle bu alanda yapılan çalışmalar çoğu zaman toplum hayatında önemli yer tutan ve genelde ilk kez karşılaşılan uygulamaları konu edinir. Nitekim günümüzde yapılan çalışmaların büyük bir kısmının konusu iktisat, bankacılık, finans, tıp, turizm vb. alanlarla ilgili çağdaş problemlerdir. İşte tanıtımını yaptığımız eser de günümüz dünyasında herkesi yakından ilgilendiren fıkhî açıdan döviz alım satımına dair çağdaş uygulamaları ve problemlerini konu edinen bir çalışmadır.

Ana konusu günümüz döviz satım işlemlerine dair uygulamaların ortaya konması ve fıkhî açıdan değerlendirilmesi olan bu eser giriş, dört bölüm, sonuç, lügatçe, kaynakça ve indeks/dizin şeklinde düzenlenmiştir.

Giriş bölümünde, araştırmanın konusu ve kaynakların değerlendirilmesine yer verilmiştir. Konunun genel anlamda tasvirine yer verilen bu bölümde, para konusundaki genel kaynaklar, işlemlerin mahiyet ve işleyişiyle ilgili kaynaklar, çağdaş İslam hukukçularının görüşlerini tespit etmede yararlanılan kaynaklar ve değerlendirmede esas alınan kaynaklar birer başlık altında incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde yazar, tarihi süreçte para mübadelelerinin seyrini tespit etmeyi amaçlamıştır. Bu cümleden olarak fıkhî sarf akdine dair hükümleri inceleyerek

çalışmanın teorik zeminini hazırlamıştır. Son olarak da iktisat bilimi açısından para kavramını ve para konusuna yer vermiştir.

Birinci bölüm, fikhî açıdan spot döviz işlemlerinin değerlendirilmesine ayrılmıştır. Öncelikle bu işlemin uygulamada biçimlerine yer verildikten sonra, işlemin fikhî açıdan değerlendirilmesi yapılarak konuyla ilgili problemler üzerinde durulmuştur. Teslim ve tesellümde banka hesabının kullanılması, teslim ve tesellümün bir miktar gecikmesi, marjlı/kaldıraçlı döviz satım işlemi, kazanç gayesiyle spot döviz satımı burada ele alınan başlıca hususlardır. Yazar, burada her bir konunun işleyişini ortaya koyduktan sonra, günümüz İslam hukukçularının konuyla ilgili yaklaşımlarına yer vermek suretiyle bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bu çerçevede döviz satım işlemlerinde teslim ve tesellümde banka hesabının kullanılmasını ve bir miktar gecikmenin olmasını problem olarak tespit eder. Konuyla ilgili çağdaş yaklaşımları inceleyen yazar bunun hükmî kabz olarak değerlendirilebileceği şeklindeki görüşün isabetli olduğunu belirtmektedir. Piyasa örfü dikkate alındığında bir miktar gecikmenin de peşin olma şartına zarar vermeyeceğini kaydeder. Bununla birlikte gecikmenin en kısa süreyle sınırlı tutulması ve peşin kurun esas alınması şartıyla bu işlemin caiz olacağını savunur.

Bu bölümde marjlı döviz işlemiyle ilgili günümüzde ortaya çıkan yaklaşımları inceleyen yazar bu işlemin karz akdi çerçevesinde incelenmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Dolayısıyla işleyişi ve amacı dikkate alındığında bu işlemin caiz olmadığını tespit eder. Bundan başka kazanç gayesiyle spot döviz satım işlemleri kapsamında “döviz ticareti”, “döviz arbitrajı”, “döviz spekülasyonu” ve “döviz manipülasyonu” uygulamaları da bu bölümde incelenmektedir. Durmuş, söz konusu uygulamalarla ilgili günümüz İslam hukukçularının görüşlerini değerlendirdikten sonra “döviz ticareti”nin ve “döviz arbitrajı”nın yasaklanmasını gerektiren hiçbir unsur bulunmadığını ifade eder. Döviz spekülasyonun da esasen yasaklanmış bir işlem olmadığını kaydetmektedir. Ancak bu işlemin etik olmaması ve kamuya zarar vermesi bakımından önleyici tedbirlerin alınması gerektiğinin altını çizer. Manipülasyonun da aldatma vb. yollarla piyasayı kendi arzusu doğrultusunda yönlendirmesi sebebiyle caiz olmadığını kaydeder.

İkinci bölümde, “döviz forward”, “döviz future” ve “döviz swap” işlemleri incelenmiş, fikhî açıdan değerlendirilmiştir. Yazar, burada adı geçen kavramların tanımları ve özellikleri üzerinde durmuş, her bir işlemin uygulamasına dair detaylı bilgilere yer vermek suretiyle, söz konusu işlemleri fikhî açıdan değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Bu çerçevede “döviz forward” ve “döviz future” işlemleri etrafında ortaya çıkan tartışmalara yer vererek günümüz İslam hukukçularının görüşlerini fikhî açıdan değerlendirmiştir. Bu cümleden olarak vadeli döviz işleminin caiz olduğunu savunanların gerekçelerine dair bazı mülâhazalara değinir. Buna göre bu işlemin “akitleşme” değil de “vaadleşme” olarak değerlendirilmesi, sarf akdinde kurun serbestçe belirlenebilmesi ve bu işleme ihtiyaç duyuluyor olması bu yaklaşımın dayanaklarını oluşturmaktadır. Aynı şekilde bu işleme cevaz verenlerin yaklaşımlarına da gerekçeleriyle birlikte yer verilmektedir. Yazar, bu görüşün dayanakları sadedinde altın ile gümüşün mübadelesinde karşılıklı kabzın şart olduğunu belirten hadisler ile her iki bedelin vadeli olması durumunda iki yasağın -faiz ve borcun borç karşılığında satılması- ihlal edilmesinden söz etmektedir.

Yazar, bu bölümde konuyla ilgili görüşleri değerlendirirken önemli hususların altını çizmektedir. “Döviz forward” ve “döviz future” işlemlerinin mahiyeti bakımından bir satım sözleşmesi olduğuna dikkat çekerek, bunların “vaadleşme” olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Sarf akdinde vade şartının geçersiz olduğuna dikkat çekerek bu işlemlerde her iki bedelin vadeli olması durumunda bütün mezheplerin ittifakı ile benimsenen “borcun borç karşılığında satılması” yasağının ihlal edilmesi anlamına geldiği üzerinde durur. Bundan başka bu işlemin faizli krediyle aynı fonksiyona sahip olduğunun altını çizerek konuyu faizli işlem kapsamında değerlendirmektedir. Ayrıca “döviz forward” ve “döviz future” işlemlerinin borcun borç karşılığında satılması şeklinde bir işlem olmadığını savunarak bu yasağın için daha esaslı bir gerekçe aranmasının gerekli olduğunu vurgular. Buna göre esas gerekçeyi vade ribâsı ve ödeme gününde oluşacak farklı durumlar sebebiyle tarafların rızasının zedelenebildiği şeklinde tespit etmektedir. Bu temel gerekçenin de paraların mübadelesinde vadeyi yasaklayan rivayetlere dayandığını ifade etmiştir.

Durmuş, ikinci bölümün devamında “döviz future” işlemine özel bazı hususları değerlendirmektedir. Bu çerçevede vadeli döviz işlemlerinde yükümlülüklerin fiilî teslim ile yerine getirilmesine pek az rastlandığı, dolayısıyla sarf akdindeki peşinlik şartını yerine getirmede için geçersiz olduğunu kaydeder. Bu işlemdeki nakdî mutabakatın “îne satışı” mahiyetinde olduğu için bu yöntemle yapılan ifanın da geçersiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca sarf akdinde kefaletin birçok fakîhe göre caiz olmadığı gerekçesiyle, takas merkezinin garantör olması ve bu durumun teslim sayılması iddiasının da geçersiz olduğunun altını çizmektedir. Takas merkezine ödenen teminatın da kısmî ifa sayılmasının mümkün olmayacağını, bunun bir teminat (rehin) niteliğinde olduğunu vurgular. Yine “döviz future” işlemlerinin, vadesi gelmeden önce ikinci el piyasada alınıp satılmasının caiz olmayacağını kaydetmektedir.

Bu işlemin sarf akdinde esas alınması gereken kur açısından değerlendirmesini de yapan yazar, sarf akdinde kur serbestisinin bulunduğu yönünde bir tespitte bulunur. Ancak bunun vadeli döviz satımı için doğru bir argüman olmadığını ifade eder. Öte taraftan vadeli döviz işlemlerine duyulan genel bir ihtiyacın olduğunu kabul etmekle birlikte var olan ihtiyaca binaen bu işlemin geçerli sayılamayacağını ifade etmektedir.

İkinci bölümde son olarak “döviz swap” işleminin fıkhî değerlendirmesine yer verilmiştir. Öncelikle bu işlemin hükmü konusunda ortaya çıkan görüşlerin doğru bir zemin üzerinde gerçekleşmediğine dikkat çekilmektedir. Değişik bir tabirle konuyla ilgili farklı görüş bildirenlerin aynı işlemde bahsetmedikleri belirtilmektedir. Yazara göre “para swapı”, “döviz swapı” ve “alternatif swap” olmak üzere üç farklı swap işlemi mevcuttur. Bu nedenle her bir işlemin hükmü ayrıca tespit edilmelidir. Nihayet konuyla ilgili görüşlere ve gerekçelerine yer verildikten sonra “döviz swap” işleminin caiz olamayacağını savunur.

Üçüncü bölümde “döviz opsiyon” işlemi incelenmekte ve fıkhî açıdan bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Yazar, burada konunun kavramsal çerçevesini ortaya koyduktan sonra işlemin mahiyetinden ve temel özelliklerinden bahseder. Bu bölümde de Konunun fıkhî değerlendirmesi yapılırken aynı yöntem

takip edilerek önce çağdaş İslam hukuku araştırmacılarının yaklaşımlarına yer verilmiştir. Durmuş, burada döviz opsiyon işleminin iki aşamalı –opsiyon hakkı ve döviz alım satımı- bir yapıya sahip olduğunun altını çizerek, yapılacak değerlendirmelerde bunun göz ardı edilmemesini kaydeder. Bu işlemin mahiyeti konusunda çağdaş araştırmacıların farklı yaklaşımlara sahip olduğuna değinir. Buna göre bu işlemin mahiyetine dair “akit” veya “vaad” olduğu şeklinde temelde iki farklı yaklaşımdan söz edilmektedir. Bununla birlikte işlemi “akit” olarak değerlendiren İslam hukukçularının bunu satım akdi çerçevesinde ele aldığını, fakat bu grupta olanların da üçe ayrıldığını kaydeder. Netice itibariyle bu işlemin “hibe şartı bulunan satım akdi” ve “muhayyerlik şartı bulunan satım akdi” ile bunun yeni bir akit türü olup, “isimli akit” kapsamında değerlendirilmemesi gerektiği şeklinde üç temel yaklaşımın altı çizilmektedir.

Yazar, “döviz opsiyon” işleminin günümüz bilginlerinin çoğunluğuna göre caiz olmadığını zikrederek gerekçelerini sıralamaktadır. Buna göre bu işlem alınan bedel karşılığında uygun bir konu (mahal) olmadığı, muhayyerlik hakkı karşılığında bedel almanın caiz olmadığı, fiyat farklılıklarından kazanç elde etme, ribâ, kumar, garar, hile, borcun borç karşılığında satımı ve bâtil yolla kazanç elde edildiği gibi mahzurları sebebiyle caiz değildir. Ayrıca bu görüşte olanların bu işleme ihtiyaç bulunmadığı iddiasında olduklarını kaydeder. Buna karşılık riskten korunma amacıyla bu işlemin caiz olduğunu savunan bir yaklaşımdan da söz etmektedir.

Üçüncü bölümde ele alınan “döviz opsiyon” işlemini farklı açılardan değerlendirmeye tâbi tutan Durmuş özetle şu sonuçlara ulaşır:

Bu işlemde bir sözleşmede bulunması gereken esaslı unsurların tamamı bulunmaktadır. Bu nedenle “vaadleşme” olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Ayrıca bu işlemi “hibe şartlı satım akdi” olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Bu işlemin mahiyetini ve hükmünü ortaya koymak için akdin konusunun belirlenmesi önem taşımaktadır. Bu işlemin konusunun döviz olması durumunda akit geçerli değildir. Çünkü sarf akdinde kaparo da şart muhayyerliği de geçersizdir. İşlemin konusunun hak olarak kabul edilmesi durumunda ise bu işlemin klasik fıkhîta ele alınan mücerret hakların hiçbirinin kapsamına girmediği görülmektedir. Burada bir haktan söz edilse de bu hakkın kötüye kullanılması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Opsiyon işleminin şart muhayyerliği ve/veya kaparo niteliğinde olduğunu söylemek de mümkün değildir. Netice itibariyle bu işlem fıkhîta meşru kabul edilen hiçbir akde dahil edilemeyeceği gibi, yeni bir akit türü olarak görülmesi de imkan dışındadır. Bu nedenle caiz değildir.

Dördüncü bölüm vadeli döviz işlemleri için önerilen alternatif yöntemler ve bunların fikhî açıdan değerlendirilmesine ayrılmıştır. Yazar bu bölümde “döviz opsiyon” işlemi için alternatif aramanın gereksizliği hususunda İslam hukuk bilginlerinin ittifak halinde olduklarını belirttikten sonra, “döviz forward”, “döviz future” ve “döviz swap” işlemleri için alternatif yöntemleri ele alır. Bu çerçevede “döviz satım vaadleşmesine” ve “karşılıklı karz işlemine” yer vermektedir. Her iki alternatifini de değerlendiren yazar birtakım neticelere ulaşmaktadır. Buna göre döviz satım vaadleşmesi ister her iki tarafı bağlayıcı nitelikte bir akit formunda olsun ister tek tarafı bağlayıcı nitelikte bir vaadleşme olsun caiz değildir. Çünkü bu



işleyişi, tarafların güttüğü amaç ve ulaşılan sonuç bakımından “vadeli döviz sözleşmesiyle” aynı mahiyettedir. “Karşılıklı karz işlemi” ise taraflardan birinin diğerinden fazla yarar sağlamasının şart koşulmaması ve birinin diğerine böyle bir haksızlıkta bulunmaması şartıyla caiz görülebilir.

Sonuç bölümünde ise çalışmanın özeti mahiyetinde varılan neticelere yer veren yazarın kitabın bütün bölümlerinde aynı yöntemi izlediği görülmektedir. İncelediği konuların kavramsal ve teorik çerçevesini belirledikten sonra, mahiyetini, özelliklerini ve işleyişini ortaya koymaktadır. Daha sonra konuyla ilgili günümüz İslam hukukçularının yaklaşımlarına yer vermek ve bu görüşleri değerlendirmek suretiyle bir neticeye ulaşmaya gayret etmektedir.

Özetle çağdaş döviz işlemlerinin mahiyeti ve işleyişine yönelik güzel ve faydalı bir çalışma olmuştur. Fikhî açıdan yapılan değerlendirmelerin ciddi bir emeğin ürünü olduğu açıktır. Ayrıca teorik-teknik bir konu olmasına rağmen açık ve anlaşılır bir yazım dili kullanılması, çalışmadan azami ölçüde istifade etmeyi temin etmektedir. Netice itibarıyla eserin bu sahada çalışma yapmak isteyenlere faydalı bir literatür listesi ve analiz sunacağını söyleyebiliriz.



# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 17 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2017

## KİTAP TANITIMI

David Goa, The Christian Responsibility to Muslims, The Chester Ronning Centre for the Study of Religion and Public Life, Alberta, Kanada 2015, 95 sayfa.

Haz. Yusuf Ziya Karipek

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi Ana bilim dalı Araştırma Görevlisi

yusufkaripek@gmail.com

*Geliş Tarihi: 21.05.2017 • Yayına Kabul Tarihi: 08.06.2017*

Bireylerin dini yaşamlarını huzur ve barış içerisinde sürdürebilmeleri için dinler arası sağlanacak uyumun önemi inkar edilemez. Din, bireysel kimlikleri ve grup kimliklerini oluşturan faktörlerden biridir. Bu sebeple, farklı inançlara sahip bireylerin farklılıklarına rağmen birlikte yaşama ve karşılıklı saygının gerçeleştirilmesi noktasında çalışmalar sürdürülmüştür. Bu tür bir uyumun sadece sözde kalmaması, insan etkileşimi ve ilişkilerini de içermesi önem arz etmektedir. Bu etkileşimin bireyler ve topluluklar arasında, farklı düzeylerde okullarda, iş yerlerinde, resmi ve gayri-resmi ortamlarda gerçeleştirilmesine ihtiyaç vardır.

Kanada Alberta Üniversitesi'nde yıllarca görev yapan David Goa tarafından kaleme alınan "The Christian Responsibility to Muslims" ( Müslümanlara Karşı Hristiyanların Sorumluluğu) kitabı bu noktada, farklı inançlara sahip toplulukların nasıl bir arada yaşayabilecekleri konusunu ele alan bir kitaptır. Dört bölümden oluşan eserde, yazar birincil ve ikincil kaynakların yanı sıra kendi tecrübelerinden verdiği örneklerle birlikte, dinler arası sağlanabilecek uyumun nasıl gerçeleştirileceği konusuna ışık tutmaya çalışmıştır. Goa; bu tecrübelerin her birini ayrıntılı olarak karşılaştırarak, sahada birebir Müslümanlarla birlikte yaptığı iftarların, sünnet merasimlerinin, akşam oturmalarında yaşadığı tecrübenin "İslam'ı yalnızca metin, tarih, hukuk ve teoloji alanındaki akademik çalışmaların sunduğu şeyden daha derine taşıdığını" ifade etmektedir (s. 36).

Kitabın birinci bölümünde, yazar hem görecelik (relativism) hem de taraftarlığın (zealousness) yanlış anlamaları doğurduğunu savunmaktadır. Görecelik, zaman içerisinde Tanrıya olan inancın kaybolmasına ve kötümserliğe yol açarken diğer taraftan insandaki coşkunculuk hali ve taraftarlık ise, bireyi tüm kesin ifadelerinin, bilgilerinin üzerine gitmesini ve sorgulamasını gerektirmektedir. Her bilginin göreceli olduğunu savunanlar ve kendi bilgisinin tek doğru bilgi olduğunu savunanlar için yazar, ruhani ergenliğin yoğun olarak yaşandığı dönemler olarak tasvir etmektedir. Ruhani ergenlik aslında bir hastalık olmayıp, olgunlaşmanın ilk aşamalarını teşkil eder. Kitapta hem göreceliliğin hem de taraftarlığın Batı dünyasında İslam'ı bütüncül anlama noktasında nasıl sorunlar ortaya çıkardığı örneklerle açıklanmaya çalışılmaktadır.

İslam üzerine kendilerini liberal, sağcı veya solcu diyerek tanımlayan siyasetler ve dini otoriteler, kendi şartları içerisinde yaşanan birtakım tecrübelerin günümüz dünyasına uymadığı konusu üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Gerek görecelilikleri gerekse dini taraftarlıklarına bağlı olarak, eksiklik olarak gördükleri noktaları dinin tamamına atfetme eğilimindedirler. Örnek olarak, Hz. İsa'yı ve Hz. Muhammed'i karşılaştıranlar, Hz. İsa'nın ordusunun olmadığını ve çarmıh üzerinde insanlığın günahları için gerildiğini ileri sürerken, Hz. Muhammed'in ise bir ordusu olduğu ve siyasi başarısını kılıçla gerçekleştirdiğini ileri sürerler. Dini taraftarlar, Hz. Muhammed'i tarihsel ortamından çıkarmak suretiyle militan eylemlerle tanımlayarak, İslam'ı bu tasvirlerle sınırlandırmışlardır. Göreceliler ise, sadece seküler düşüncenin üstün gelmesi çabası içerisinde. Fakat ikisi de, ortaçağın nefret söylemlerini tekrar üretmeye devam ederler. Nefret söyleminin üretimi sadece Müslüman olmayanlarla sınırlı değildir. Yazar, Salman Rüşdi'nin kaleme aldığı *Şeytan Ayetleri* kitabında da standart ortaçağ nefret söylemini kullanmaya devam ettiğini dile getirmektedir. Yine seküler eğitimden geçen, feminist düşünceleri savunan kişiler de aynı nefret söylemlerini kullanmaya devam etmektedir. Buna karşın, dinlerini asla militan söylemlere indirgemek istemeyen Müslümanların kendi dinlerini nasıl anlamlandırdıkları göz ardı edilmektedir. Yazar, bundan dolayı görecelilerin, liberallerin, feministlerin aralarındaki farklı bakış açılarına rağmen, ortak düşman belirleme ve ortak nefret söylemini kullanma noktasında aynı düzlemde yer aldıklarını savunmaktadır.

Kitabın ikinci bölümünde ise, Hristiyan-Müslüman birlikteliğinin sağlanmasında sivil hayatın öneminden bahsedilmektedir. Yazar, 1978 yılında Kanada Edmonton'da müze müdürü olarak açtığı sergide (Spiritual Life — Sacred Ritual) Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar, Budistler ve Hindular başta olmak üzere dini grupları temsil eden farklı dini motifleri sergilediğini ifade etmektedir. Sergi açık olduğu on yıl boyunca, yaşayan dini gruplar için bir ziyaret merkezi haline dönüşmüş ve farklı dini gruplar kendi aidiyetlerini bu toplumsal mekân aracılığı ile ortaya koyma fırsatı elde etmiştir. Toplumsal mekânlarda dini kimliklerin açıkça ifade edilmesinden doğan samimi ortam yeni dostlukların kurulmasına yol açmıştır. Buna örnek olarak, Filistinli Imam Chebli ile Haham Hyman yazar aracılığı ile ilk kez bu galeride tanışmıştır. İki yıl sonra, Edmonton'da sinagogun yangında hasar görmesinden sonra, Yahudilere toplu olarak ibadet etmeleri için caminin kapılarını ilk açan İmam Chebli'nin bizzat kendisi olmuştur.

Yazar bu örneklerden hareket ederek, her bir grubun kendini tanıtabileceği ortamların oluşturulmasının, toplumsal düzenin sağlanmasına nasıl katkı sunabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Tabi ki, sivil toplum örgütlenmelerinde görünürlüğün artırılması dostlukların oluşmasını her zaman sağlamayabilir, ancak dostlukların ve uyumun oluşturulması için imkânlar ve fırsatlar sunacaktır.

Yazar yine Ezher Üniversitesi'nde eğitimini tamamlamış Hindistan kökenli İmam Ahmed ile yaptıkları Kur'an derslerinden ve beraber katıldıkları Bayram namazlarından, iftar sofralarından bahseder. İftardan önce okunan Kur'an tilavetinin hissettirdiklerinden ve kurulan bu tür birlikteliklerin, kişinin kendi dini inanç sınırlarını yok etmekten ziyade, daha derin manaların keşfedilmesine yol açabileceğini dile getirmektedir. Katıldığı bir iftar sonrasında, Müslümanlar tarafından kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları aktarmaktadır. Sorular, özellikle asli günah anlayışı ve İsa peygamberin neden Tanrı olarak nitelendirildiği etrafında yoğunlaşır. Yazar, bunu günahın yani şeytanın insanı doğru yoldan saptırması ilahi dinlerin ortak olarak paylaştıkları kaygılardan bir tanesi olduğunu fakat Hristiyanlıkta aynı şekilde yaratılmanın günah tarafından bozulmasında bir engel görmediğini ve Tanrı'nın lütfunun ve merhametinin daha büyük olduğunu savunarak açıklamaya çalışmıştır. Yine, Hz. İsa'nın neden Tanrı olarak nitelendirildiği sorusunu da, İslam mutasavvıflarından Ebu Mansur el Hallac benzetmesi üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Hallac dönemin halifelerini ve dini otoritelerinin hâkim görüşlerine meydan okumak suretiyle, onların inançlarının ve düzenlemelerinin yüce yaratıcıya ulaşma noktasında tek yol olmadığını göstermeye çalışmıştır. Tıpkı Hz. İsa'nın dini mahkemeler tarafından dini öğretileri yüzünden yargılanması gibi, Hallac da küfür ile itham edilmiş ve sonunda idam edilmiştir. Kendi cübbesini kastederek "Cübbenin içindeki Allah'tan 'başkası değildir" dediği ve onun bu sözleriyle kendisinin Allah olduğunu iddia ettiği öne sürülmüştür. Fakat yazar Hallac'ın vurgulamak istediği noktanın, insanlarda değerli olan özelliklerin değerli olmasının sebebi bu özelliklerin yüce yaratıcıdan geliyor olmasıdır diyerek açıklamıştır. Yazar bu benzetmeyi kullanmak suretiyle, insanların Tanrının yeryüzündeki aynaları hükmünde olduğunu ve Tanrının aynası olması noktasında Hristiyanlar için en güzel modelin Hz. İsa olması sebebiyle Hz. İsa'ya yüksek bir mertebe verildiğini dile getirmektedir. Yazar, yöntem olarak, bu şekilde dinler arası karşılaştırma yaparak, benzer noktalar üzerinde durmak suretiyle kendisine sorulan sorulara açıklık getirmeye çalışmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde ise, Hristiyanların ve Müslümanların karşı karşıya geldikleri ve gösterdikleri uyuma dair dört tane tarihi olayı anlatmaktadır. Hristiyanlar ve Müslümanlar aynı topraklar üzerinde çok sayıda devletin kurulmasında ve yıkılmasında önemli roller üstlenmişlerdir. İslam'ın yükselen bir tehdit ve Batı'ya doğru ilerleyerek bu toprakları işgal edici bir unsur olarak algılanması yüzyıllardan beri süregelen endişelerden birisidir. Yazar, Batı Avrupa'nın İslam'ı değerlendirmesinde, halen işgal edene karşı kendini koruma, kaybedilen kutsal toprakları elde etme arzusu canlılığını korumaya devam ettiğini söyler. İslam'ın "dehşet verici" olarak tasavvuru Batı Avrupa'da etkisini halen sürdürürken, ona göre erken dönem Ortodoks Hristiyanların İslam'ı nasıl algıladığı noktası üzerinde durulması gereken konulardan birisidir. David Goa, bu algıya

örnek olarak VIII. yüzyılda Filistin topraklarında yaşayan Başrahib Halepli Aziz John'ın, ilk dönem Müslümanlarla karşılaşması ve Hristiyanlara verdiği tavsiyeleri getirmektedir.

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hızlı şekilde Arap Yarımadasında yayılması ve ilerleyen dönemlerde Kudüs'ün ve İstanbul'un fethini de içine alan gelişmeler, İslam ve Hristiyan dünyasını karşı karşıya getirmiştir. Halepli Aziz John, Emevi mahkemelerinde babası gibi görev yapmış ve hayatının geri kalanını Filistin topraklarında kiliselerde papaz olarak devam ettirmiştir. Aziz John'a ait iki eser günümüze ulaşmaktadır: *On Heresies* (Sapıklıklar Üzerine) ve *Dispute Between a Saracen and a Christian* (Bir Sarazen ve Bir Hristiyan Arasında Tartışma). Sarazen kavram olarak, Haçlı Seferleri sırasında Avrupalı savaşçılar tarafından Müslümanlara takılan ve "Hristiyan olmayan" anlamına gelen terim olarak geçmektedir. Bu eserlerin yazılma tarihlerine bakıldığında, Hz. Muhammed'in vefatının üzerinden 100 yıl dahi geçmemiştir ve muhtemelen Aziz John, peygamberi gören kişilerle ve onların öğrencileriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Bu bağlamda eserlerinde İslam'a bakış açısı, ilk dönemlerden itibaren İslam'ın Hristiyanlar tarafından nasıl algılandığı noktasında birincil kaynak olarak göze çarpmaktadır. David Goa, değerlendirmesinde, Aziz John gibi şahsiyetlerin tarih içerisinde hep önder şahsiyetler arasında yer aldığını ifade etmektedir. Hristiyanlığı savunmak için yazılan bu eserler apoloji kapsamına girerken, Hristiyanları İslam'la doğrudan iletişime girme yerine, kendi içine kapalı savunmaların arkasına ittiği öne sürülmektedir. Yazara göre Aziz John, İslam'ı bu sebeple bu sınırlı bakış açısıyla değerlendirmiş ve belli basmakalıp ifadeler içerisinde yoruma tabi tutmuştur.

Aziz Gregory Palamas ise XIV. yüzyılda Gelibolu adasında Türklerin elinde esir düşen bir başpiskopostur. Esirlik döneminde, biri Emir Orhan Gazi'nin torunu İsmail, ikincisi İslam'a giren Yahudiler ve üçüncüsü ismi tespit edilemeyen imam ile yaptığı münakaşaları içeren bir eser günümüze ulaşmaktadır. Bütün diyaloglar Palamas tarafından ele alınmıştır. Bu sebeple, münakaşalarda geçen konuşmaların daha sağlıklı karşılaştırılması için bu münakaşalara dâhil olan Müslümanların yazdığı eserlerin de tespitine ihtiyaç vardır. Münakaşaları genel anlamda değerlendirdiğimizde, Aziz Palamas'a Hristiyanlık dininde orucun, sadakanın yeri gibi genel soruların yanı sıra İslam ve Yahudilik dinleriyle uyuşmayan meseleler de gündeme getirilmiştir.

Aziz John ve Aziz Palamas'ın Müslümanlarla yaptıkları tartışmalar daha çok tecessüd ve teslis inancı gibi iki dinin farklılıkları üzerine yoğunlaşmaktadır. David Goa, konunun değerlendirmesinde, bu tür tartışmalı konuların Hristiyanların ve Müslümanların kendilerini tanımlamada mihenk taşları olduğunu ifade eder. Bu sebeple yazar, iki dinin üyeleri bir araya geldiklerinde tartışmalı konuları ele almaktan daha ziyade, ortak noktaların ve dinlerin iyiye teşvik eden konularının ele alınması gerektiğini savunur. Dini araştırmalarda da aynı şekilde, diğer dinlerdeki kusurları tespit etmek yerine, dinlerin güzellikleri üzerine yoğunlaşılması gerektiğini savunur.

Diğer örnekler ise, uzun dönemler boyunca Hristiyanların ve Müslümanların beraber yaşadıkları Filistin ve Balkan topraklarında geçmektedir. Seyid Halil

Shawwa, Osmanlı mahkemelerini Gazze'de temsil eden kişidir. Başrahip Porphyrius tarafından inşa edilen ve onun adının verildiği kilisenin genişletilmesi hususunda Hristiyan halk talepte bulunur. Shawwa, Müslüman ve Hristiyan toplulukları bir araya getirerek kilisenin genişletilmesi ve kilisenin kuzey duvarına yaslanacak şekilde Velayet Camisinin inşasına karar verir. Günümüze kadar, cami ve kilisenin yan yana ibadete açık olması dinler arası uyumun en güzel örneklerinden birisi olmaya devam etmektedir. Yine birkaç yüzyıl sonra, Rushdi Shawwa (1839-1965) ise, Gazze şehrine 1939 yılında vali olarak atanmış ve 1952 yılına kadar görevine devam etmiştir. Shawwa, görevi boyunca halkın arasında yer almayı başaran bir yönetici olmuştur. Oğlu Ali'yi de alarak, 24 Aralık'ta Katoliklerle, 6 Ocak'ta da Ortodokslarla Noel kutlamalarına katılmıştır. Diğer günlerde Hristiyan halkın yeni yılını kutlamak üzere ev ziyaretlerinde bulunmuştur. Vefat ettiği 1965 yılında ise, cenazesi Velayet Camisinden kaldırılacağı gün, hem Katolik hem Ortodoks kiliselileri sabahın ilk ışıklarından itibaren cenazenin kaldırılmasına kadar bir vefa borcu olarak çanlarını çalmaya devam etmiştir. Shawwa'nın bütün vatandaşlarını yüce yaratıcının birer aynaları olarak görmesi ve her birine onuruyla muamele etmesi, Gazze gibi çok kültürlü toplum içerisinde sergilenebilecek örnek sivil davranışlardan biri olmuştur.

Bölümün son kısmında ise, yazar Sırbistan ve Kosova topraklarında yaptığı ziyaretleri ve sivil hayatın barış ve uyum içerisinde nasıl sağlanabileceği noktasında farklı tecrübelerini paylaşır. Kosova'da üniversite kampüsünde bir caminin ve kilisenin inşası, Balkan tarihinin iyi eğitim görmüş öğretim üyelerince öğretilmesi ve Balkan kültürünün hem Ortodoks hem de İslam boyutunun olduğu atlanmadan aktarılmasının öneminden bahsetmektedir. Yazar, sivil toplumda oluşturulacak özgür ifade ortamının, grup aidiyetini güçlendireceği gibi aynı zamanda farklı gruplarda yer alan kişilerle uyumlarında da önemli katkıda bulunacağını savunmaktadır.

Kitabın son başlığında ise, Hz. Muhammed'in İslam dinindeki yeri ve Hristiyanların Hz. Muhammed'e karşı ne tür tavır alacaklarını ele alır. İlk olarak, Hz. Muhammed'in kısaca hayatını ele alan yazar, Müslümanların Hristiyanlardan neleri duymak istediklerini aktarır. Bu bağlamda, yazar Hristiyanlarla buldukları toplantılarda, İslam'ın Hz. İsa'yı nasıl diğer peygamberler gibi bir peygamber olarak gördüğünü ve bütün peygamberleri eşdeğer tutmalarının imanlarının parçası olduğunu göstermeye çalıştığını söylemektedir. Hz. Muhammed'in Hristiyanlarca nasıl tanımlanacağı konusuna gelince ise, yüce yaratıcının kulu olarak nitelendirmede bir sakınca olmadığını ileri sürer. Yine, Müslümanların Hz. Muhammed'e insanüstü vasıflar atfetmediği ve Hz. Muhammed'in beşer oluşunun vurgulandığı öne çıkan noktalardan diğeridir. Sonuçta yazar, komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin prensibi üzerine hareket edilmesi ve ortaçağ nefret dilinden uzak bir söylemin oluşturulmasının öneminden bahseder.

Sonuç olarak eser, İslamofobi konusuna doğrudan değinmemekle birlikte ötekine yaklaşım bağlamında farklı dinlerden insanların birlikte yaşaması ve kişisel ilişkilerin güçlendirilmesi noktasında, tarihten örneklerle belli bir perspektif ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda, sorunun çözümünde iki noktaya vurgu yapmaktadır. Birincisi, yüzyıllar boyu devam eden ortaçağ nefret

dilinin ortadan kaldırılmasında insanların bilinçlendirilmesi gerekmektedir. İkincisi ise, Müslüman kişilerle ilişkilerin geliştirilmesi ve iletişim eksikliğinin giderilmesi gerekir. Yazar, dinler arası uyumu gözeterek, sadece Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında değil, bütün dini gruplar arasında barışın ve uyumun sağlanması noktasında yapıcı yorumlarla bir söylem ve eylem planı sunmaktadır.

David Goa'nın tarihten ve kendi bireysel tecrübelerinden hareketle ortaya koyduğu örneklerin sosyal bilimler literatüründe de tartışılan konuların başında geldiğini söylemek mümkündür. Yazarın, farklı inançtan olana yaklaşım konusundaki perspektifi, Harvard Üniversitesi sosyologlarından Robert Putnam gibi yazarların, dini gruplara karşı olan önyargıyı azaltma hususunda, kişisel ilişkilerin en önemli unsur olduğu şeklindeki görüşleri ile örtüşmektedir. Bu görüşe karşın Deepa Kumar, Stephen Sheehi ve Saba Mahmoud gibi yazarlar ise, eserlerinde İslamofobinin aslında farklı olanın kültürel bir korkusu olarak değil, emperyalist güç ve söylem süreçlerine bağlı bir siyasi kampanya olarak yorumlanması gerektiğini savunmaktadırlar. İslamofobiyi, 11 Eylül'den bu yana Afganistan ve Irak'taki savaşlar başta olmak üzere, emperyal güçlerin çıkarları etrafında şekillendirilen bir güvenlik durumu olarak algılanması olarak yorumlamaktadırlar. Goa'nın eserinde ise, meselenin bu boyutuna temas edilmemiş olması dikkat çekmektedir.



İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçioğlu	0.505.7549312	ih sancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Antalya	Sabri Yılmaz	0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Harun Türkoğlu	0.545.4201155 0.286.2180537-6024	turkoglu.harun@yahoo.com.tr hturkoglu@comu.edu.tr
Çorum	Ömer Dinç	0.534.6267491	omer_dinc25@hotmail.com
Diyarbakır	Murat Özeydin	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ali Kuzudişli	0.535.4107235	kuzudisiali@hotmail.com
İğdır	Emre Yavuz	0.536.9444448	yavuzemre-82@hotmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Ayşe Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Muhammet Çiftçi	0.553.2415567 0.352.4374937/31094	mciftci@erciyes.edu.tr
Malatya	Recep Uçar	0505.5377064 0422.3773842	rucar_42@hotmail.com
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Murat Sula	0.539.22255867 0.462.3771711	muratsula@gmail.com murat.sula@ktu.edu.tr
Van	Ahmet Kök	0530.7461534 0.432.2251417/4939	ahmetkok52@hotmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com